

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



PÁTRIA AMADA
BRASIL
GOVERNO FEDERAL

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 LXIII

Nº 151 janeiro a abril / 2022

ISSN 0100-512X

KRITERION B.HORIZONTE V.LXIII Nº 151 p. 1-268 Jan. a Abr./2022
--

Belo Horizonte

Minas Gerais

Brasil

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

Danilo 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

Irene Rosier-Catach, École Pratique des Hautes Études / Université Paris Diderot

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

Marcelo Perine, Pontifícia Universidade Católica São Paulo

Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola, Universidade de São Paulo

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)

Anna Luiza Coli (alemão)

Leonardo Meirelles (espanhol)

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. 63, n. 151, (jan./abr., 2022), [recurso eletrônico] – Belo Horizonte: UFMG, 2022. Quadrimestral ISSN Eletrônico: 1981-5336 1. Filosofia – Periódicos 2. Faculdade de Filosofia – Periódicos
-----	--

CDD 050.981

SUMÁRIO

ARTIGOS	7
Fundación y causalidad José Tomás Alvarado	7
El enfoque de la neutralidad y la sexualidad del Dasein en la Analítica de Heidegger entre 1927-1929 Luis Fernando Butierrez	31
Contra una interpretación reduccionista del método experimental de David Hume Sofia Calvente	55
Spiel mit der maske: Hegel und Schlegel Zur Komödie Daehun Jung	79
Francis Bacon y René Descartes acerca del dominio de la naturaleza, la autoconservación y la medicina Silvia Manzo	99
To be or not to be “subtly” philosophically colonized Felipe G. A. Moreira	121
“O espectro do co-imunismo”: questões críticas acerca das propostas de Sloterdijk ao antropoceno Maurício Fernando Pitta	143
Cooperação, competição e o processo legislativo: sobre a proibição das facções em Rousseau Claudio Araujo Reis	169
“Me encanta ir al cine”: Theodor W. Adorno más allá de la iconoclasia Eugenia Roldán	191

Virada icônica e fenomenologia da consciência de imagem: considerações em retorno às análises de Edmund Husserl e sua faceta semiótica	215
Alice Mara Serra	
Diagramática vital: polaridad de la vida en Nietzsche y Freud	237
Alonso Zengotita	
Normas para publicação	261

ARTIGOS

FUNDACIÓN Y CAUSALIDAD* **

FOUNDATION AND CAUSALITY

José Tomás Alvarado

<https://orcid.org/0000-0003-2324-8458>

jose.tomas.alvarado@gmail.com

Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile

RESUMEN *Trabajos recientes han propuesto un tratamiento de la fundación “a la imagen de la causalidad”. Hay importantes analogías entre la fundación y la causalidad: ambas parecen ser relaciones de ‘construcción’, ambas parecen ser órdenes estrictos y ambas parecen ser representables por modelos de ecuaciones estructurales (cf. Schaffer, 2016; Wilson, 2018). Pero también parece que hay importantes diferencias, porque la causalidad es usualmente considerada como una relación externa, mientras que la fundación es interna; hay casos de causalidad probabilística, pero no hay nada como una fundación probabilística; la fundación se considera una relación ‘bien fundada’, pero no la causalidad; la fundación implica superveniencia ontológica, pero no la causalidad. Se argumenta aquí que la mayoría de estas supuestas diferencias están motivadas por una concepción humeana de la causalidad en la que no hay conexiones necesarias entre causa y efecto. Una perspectiva no humeana*

* Article submitted on 19/01/2021. Accepted on 10/08/2021.

** Proyecto de investigación Fondecyt 1210091 (ANID, Chile).

de la causalidad, sin embargo, hace que la unificación de la fundación y la causalidad sea mucho más razonable que cualquier tratamiento separado.

Palabras clave: *Fundación. Causalidad. Dependencia. Prioridad ontológica.*

ABSTRACT *Recent works have proposed a treatment of grounding “in the image of causation”. There are important analogies between grounding and causation: both seem to be ‘building’ relations, both seem to be strict orders, and both seem amenable to representation by models of structural equations (cf. Schaffer, 2016; Wilson, 2018). But it seems also that there are important differences, because causation is usually considered as an external relation, while grounding is internal; there are cases of probabilistic causation, but there is nothing like probabilistic grounding; grounding is taken to be a well-founded relation, but not causation; grounding entails ontological supervenience, but not causation. It is argued here that most of those supposed differences are motivated by a Humean conception of causation in which there are no necessary connections between cause and effect. A non-Humean view of causation, though, makes the unification of grounding and causation much more reasonable than any separate treatment.*

Keywords: *Grounding. Causation. Dependence. Ontological Priority.*

Varios trabajos recientes han propuesto la unificación de los conceptos de ‘fundación’ (*grounding*) y ‘causalidad’ (cf. Schaffer, 2016; también Bennett, 2017, pp. 67-101; Wilson, 2018). La propuesta ha sido cautelosa. Se han hecho ver no sólo los motivos para tratar a la causalidad y a la fundación de una manera unificada, sino también los motivos para mantener esas nociones separadas (cf. por ejemplo, Koslicki, 2016). La cautela también se ha debido a que la misma idea de una relación de ‘fundación’ ha sido objeto de grandes controversias, tanto en lo que respecta a sus características formales, como en lo que respecta a cuáles sean sus *relata*, y en lo que respecta a las conexiones entre la relación de fundación y la relación de dependencia ontológica.¹ A estas

¹ A pesar de que el interés sobre la noción de ‘fundación’ se ha despertado sólo en los últimos diez años, existe ya una extensa literatura sobre ella y ha llegado a convertirse en un área de trabajo filosófico por sí

controversias internas entre quienes miran con favor la idea de una relación primitiva de determinación ontológica, se deben agregar las dudas que han sido propuestas de manera global sobre su coherencia o su fertilidad (cf. Wilson, 2014). No se pretende en este trabajo despejar toda esta panoplia de discusiones, por supuesto. Lo que se pretende mostrar aquí es que la conexión entre los conceptos de ‘fundación’ y de ‘causalidad’ es más estrecha de lo que se ha supuesto en las propuestas recientes de Jonathan Schaffer. Se ha estado operando implícitamente con una concepción reductivista de la causalidad que no se presta con facilidad para las analogías con la fundación. Por el contrario, una concepción no reductivista de la causalidad resulta claramente asimilable a las relaciones de prioridad ontológica designadas como “fundación” o “dependencia”. La unificación teórica que ofrece una perspectiva en la que causalidad y fundación resulten identificadas es un motivo importante tanto para admitir la legitimidad del concepto de ‘fundación’, como para admitir una concepción no reductivista de la causalidad. Es curioso constatar, además, que esta perspectiva unificada ha sido la regla y no una excepción en nuestra tradición filosófica. El tratamiento autónomo de la causalidad sólo se introduce en los siglos XVII y XVIII, pero en toda la tradición anterior no hay algo así como una relación de ‘fundación’ que sea separable de la causalidad, tal como se explicará más abajo.

En lo que sigue, se va a hacer una presentación muy general de los conceptos de ‘fundación’ y ‘dependencia’ (§ 1). Luego, se explicará por qué se ha visto una analogía entre estas nociones de prioridad ontológica – en especial, la fundación – y la causalidad, pero también por qué se han visto diferencias sustantivas entre ellas (§ 2). En la tercera sección se indicará cómo en una concepción no reductivista de la causalidad estas diferencias, o desaparecen, o se reducen significativamente. Se explicará también cómo es que una perspectiva unificada de las relaciones de fundación y causalidad ha sido lo habitual en nuestra tradición filosófica (§ 3). El propósito de este trabajo no es hacer una defensa completa de una perspectiva no reductivista de la causalidad que pueda ser unificada con la fundación. No hay aquí espacio para algo semejante. Lo que se va a mostrar es cómo una la analogía entre fundación y causalidad es mucho más estrecha de lo que se ha supuesto en la discusión filosófica.

misma. Para panoramas generales pueden consultarse: Correia, 2008; Rosen, 2010; Audi, 2012a, 2012b; Bennett, 2011, 2017; Clark y Liggins, 2012; Correia y Schnieder, 2012b; Fine, 1994, 1995a, 2012, 2015; Raven, 2012; Trogdon, 2013; Koslicki, 2013; Bliss y Trogdon, 2014; Tahko y Lowe, 2015; Bliss y Priest, 2018b. Son de mucha utilidad los volúmenes colectivos editados por Correia y Schnieder, 2012a; Hoeltje, Schnieder y Steinberg, 2013; Jago, 2016; y Bliss y Priest, 2018a.

§ 1. Explicación ontológica “no causal”

Es difícil hallar algún filósofo que no haya propuesto alguna forma de ‘prioridad ontológica’ entre diferentes tipos de entidades.² Esto se ha hecho con diferentes terminologías y utilizando también diferentes recursos conceptuales. En los años 70 del siglo pasado se ha hecho popular en ciertos ambientes filosóficos la postulación de relaciones de “superveniencia” entre diferentes tipos de hechos. Los hechos mentales serían ‘supervenientes’ a hechos físicos, o los hechos morales serían ‘supervenientes’ a hechos puramente descriptivos. La superveniencia, sin embargo, no es de por sí asimétrica. La superveniencia sólo da cuenta de ciertas covariaciones modales de hechos, lo que es – de por sí – neutral acerca de cuál es la prioridad ontológica entre ellos. De acuerdo a las formulaciones estándar, hechos de tipo *P* son globalmente supervenientes a hechos del tipo *Q* si y sólo si dos mundos posibles que son indiscernibles entre sí, por lo que respecta a qué hechos de tipo *Q* son efectivos en esos mundos, son también mundos posibles que han de ser indiscernibles entre sí por lo que respecta a qué hechos *P* son efectivos en esos mundos (cf. Kim, 1984, 68-71). Esto es, hay superveniencia de los hechos *P* respecto de los hechos *Q* cuando toda variación en hechos *P* entre dos mundos es acompañada por una variación de hechos *Q*. Esta covariación modal entre tipos de hechos es compatible, por ejemplo, con la identidad entre los hechos *P* y los hechos *Q*. Cuando se pretende enunciar cierta prioridad ontológica de los hechos *Q* respecto de los hechos *P*, por lo tanto, la noción de ‘superveniencia’ es insuficiente.

Una idea central de todos quienes han propuesto teorías sobre la ‘fundación’ o la ‘dependencia’ es que estas nociones de prioridad ontológica deben suponerse como nociones primitivas, no analizables en términos de otras nociones conceptualmente más básicas o más familiares. En especial, se ha supuesto que no son analizables en términos de nociones modales de posibilidad, necesidad y otras afines. Los hechos sobre fundación y dependencia determinan tales hechos modales, más que ser determinados por una distribución independiente de estos.³ Los trabajos de Kit Fine en los años 90 sobre las nociones de ‘esencia’ (Fine, 1994) y ‘dependencia ontológica’ (Fine, 1995a; cf. también, Correia, 2008; Koslicki, 2013; Tahko y Lowe, 2015) tuvieron una importancia central para estos desarrollos. Era usual analizar la ‘esencia’ de un objeto como la

2 Es más, Jonathan Schaffer (cf. 2009) ha sostenido que los problemas ontológicos son – en general – problemas acerca de qué es prioritario y qué es derivativo más que problemas acerca de si hay o no entidades de cierto tipo tal como en su momento lo había sostenido W. V. O. Quine.

3 Se trata, en efecto, de que los hechos de ‘primer orden’ acerca de qué funda qué, o qué depende ontológicamente de qué, fundan – en un ‘segundo orden’ – hechos acerca de qué es metafísicamente necesario o metafísicamente (im)posible.

colección de todas las propiedades que ese objeto posee en todos los mundos posibles que existe. Esto es, la esencia de un objeto a estaría constituida por todas las propiedades que satisfagan la siguiente fórmula abierta en lógica modal cuantificacional de orden superior:

$$(1) \Box \forall x ((x = a) \rightarrow Xx)$$

Aquí la variable ' X ' tiene como rango propiedades. Fine hizo notar que una concepción en estos términos era incapaz de discriminar entre propiedades que realmente están determinando lo que algo es, o – si se quiere – la identidad del objeto, respecto de otras propiedades que un objeto instancia en todo mundo posible en el que existe simplemente por otros motivos extrínsecos a su identidad. En todo mundo posible es el caso que $2 + 3 = 5$. Luego, una sustitución válida de la variable de orden superior ' X ' en (1) sería *ser tal que* $2 + 3 = 5$, pero no parece razonable que una verdad aritmética sea constitutiva de la identidad ontológica de un objeto cualquiera. Qué propiedades sean aquellas que conforman la esencia de un objeto debe tomarse simplemente como un hecho primitivo⁴. La noción de 'dependencia ontológica' puede luego caracterizarse en términos de la 'esencia'. Una entidad depende ontológicamente de aquellas otras entidades que estén incluidas en su esencia. Esto es, una entidad a depende ontológicamente de otra entidad b si y sólo si es una propiedad esencial de a que b exista. Fine introdujo una notación especial para expresar que algo es verdadero en virtud de la esencia de una entidad x (cf. Fine, 1995b): " $\Box_x p$ " debe leerse como diciendo que p es el caso en virtud de la esencia de x . De este modo, la dependencia ontológica entre dos entidades a y b no puede ser expresada adecuadamente mediante el condicional estricto:

$$(2) \Box (\exists x (x = a) \rightarrow \exists y (y = b))$$

El condicional necesario sólo permite rastrear la coexistencia de a y b en todos los mundos posibles en que a existe, pero no puede discriminar por qué vale tal covariación modal ni, en especial, qué prioridad ontológica exista entre esas entidades covariantes entre sí –si es que hay alguna. Utilizando la

4 Dada la esencia 'constitutiva' de un objeto en estos términos, puede luego definirse una 'esencia consecuencial' (cf. Fine, 1995a) que está conformada por todas las propiedades cuya posesión por un objeto es una consecuencia de que tenga una esencia constitutiva.

notación introducida por Fine, en cambio, la dependencia de a en b puede expresarse de este modo:⁵

$$(3) \Box_a (\exists x (x = a) \rightarrow \exists y (y = b))$$

En virtud de la esencia de a , es el caso que, si a existe, b también existe. Por ejemplo, el condicional (2) vale respecto de un objeto a cualquiera y el conjunto singleton $\{a\}$ que solo tiene al objeto a como elemento, pues es necesario –si se conceden los axiomas estándar de teoría de conjuntos– que si a existe, entonces $\{a\}$ existe. No parece razonable, sin embargo, sostener que todo objeto es ontológicamente dependiente del conjunto singleton que ese objeto integra. Si hay aquí una prioridad ontológica, ella irá en la dirección opuesta. El conjunto $\{a\}$ debe depender de su único elemento, pues esto es de la esencia de un conjunto, cuáles sean sus elementos, de tal modo que sin ellos el conjunto no existe.

La dependencia ontológica ofrece un ejemplo claro de una relación interna de prioridad ontológica de carácter primitivo. Se trata de un orden estricto, esto es, se trata de una relación irreflexiva, asimétrica y transitiva. No es analizable en términos modales, pero funda hechos modales. Estas mismas características han sido luego propuestas para la relación de fundación (*grounding*).⁶ Se trataría de una relación primitiva, no analizable en términos de otras nociones que sean conceptualmente más básicas o más familiares. En particular, no es analizable en términos modales, lo que no impide que los hechos sobre relaciones de fundación determinen hechos modales. Se trata también de una relación de prioridad ontológica, por lo que es un orden estricto: irreflexivo, asimétrico y transitivo. La fundación de un hecho (lo ‘fundado’) por otro (su ‘fundamento’) permite la *explicación* de lo fundado por su fundamento ontológico. La fundación, entonces, es aquello a lo que usualmente los filósofos han querido recurrir cuando se pretende dar una explicación ontológica de un carácter ‘no causal’ – al menos, porque no se pretende dar una explicación por causas eficientes. Normalmente debemos suponer que hay un alegato de fundación ontológica cuando se utilizan expresiones como “__ porque __” o “__ en virtud de __” en un contexto en que no se quiere dar ni una explicación

5 Aunque Fine expresa prevenciones respecto de una formulación que involucre la ‘existencia’ de las entidades de que se trate. Cf. Fine, 1995a, 274-275. La ‘existencia’ ha sido expresada en (1) – (3) mediante la cuantificación existencial como ‘ser idéntico a algo que está en el rango de cuantificación’: $\exists x (x = _)$.

6 Nótese, además, que varios autores han designado como *dependence* lo que aquí se denomina como “fundación” (*grounding*). Cf. por ejemplo, Schaffer, 2009; Rosen, 2010. Karen Bennett las agrupa como especies de un género común de ‘relación de construcción’ (*building relation*; cf. Bennett, 2017, pp. 6-66).

causal, ni se pretende hacer notar una conexión epistemológica. Por ejemplo, se estaría apelando a la fundación cuando se ha pretendido sostener que todos los hechos mentales están determinados por hechos físicos. La distribución de hechos físicos *funda* la distribución de hechos mentales. Esto es compatible con la ‘múltiple realizabilidad’ de lo mental en lo físico, pues un mismo tipo de hecho mental puede tener una pluralidad de tipos de hechos físicos que sean su base. No se pueden identificar, por lo demás, lo mental y lo físico, pues la fundación exige la diferencia numérica entre el fundamento y lo fundado. Otro importante caso de fundación es el que se daría en los casos de constitución material. En muchas ontologías de objetos físicos, una estatua es numéricamente diferente del pedazo de bronce que la constituye. La estatua, sin embargo, es – de algún modo – ‘nada más’ que el pedazo de bronce dada la configuración que posee. Lo que se ha sostenido es que el pedazo de bronce configurado de cierto modo *funda* la estatua. Esto permite mantener la diferencia numérica entre el material y el objeto constituido, pero la base material con sus propiedades es suficiente para explicar ontológicamente la estatua.

Algunos han propuesto regimentar la fundación como un conectivo sentencial entre oraciones completas (cf. Fine, 2012). Otros, en cambio, han preferido tratarla como una relación entre ‘hechos’ (cf. Rosen, 2010; Raven, 2012; Audi, 2012a, 2012b). Se va a preferir aquí la segunda opción pues hará más fácil la comparación con la causalidad. Por supuesto, qué sea aquí un ‘hecho’ requiere precisiones ulteriores. Se van a considerar los ‘hechos’ con las siguientes estipulaciones: (i) por cada proposición verdadera que enuncia que p , existe el hecho correlativo de que p ; la expresión “el hecho de que p ” se va a enunciar como “[p]”; y (ii) los hechos son entidades estructuradas por sus constituyentes. Así, [Pa] – el hecho de que el objeto a instancia la propiedad P – está constituido por el objeto a y por la propiedad P . Podrá apreciarse que ‘hechos’ con una estructura de este tipo pueden ser asimilados a ‘eventos’ – los que usualmente se han postulado como *relata* de la causalidad – cuyas condiciones de identidad vienen dadas normalmente por cuales sean la propiedad o relación, el objeto o los objetos y el tiempo que lo(s) constituyan (cf. Kim, 1976).

Si en el caso de la dependencia ontológica se está indicando qué es *constitutivamente necesario* para la existencia de algo – esto es, qué es aquello que resulta necesario para la existencia de una entidad x en virtud de la esencia de x –, en el caso de la fundación se está indicando qué es *constitutivamente suficiente* para un hecho – esto es, qué es lo que resulta suficiente para la existencia de x en virtud de la esencia de x . El contraste se puede hacer mediante estas dos tesis de conexión entre la prioridad ontológica y la modalidad:

(4) $([p] \text{ depende de } [q]) \rightarrow \Box(p \rightarrow q)$

(5) $([p] \text{ está fundado en } [q_1], [q_2], \dots, [q_n]) \rightarrow \Box((q_1 \wedge q_2 \wedge \dots \wedge q_n) \rightarrow p)$

Por supuesto, las implicaciones inversas no valen⁷. La fundación caracterizada de este modo se ha denominado también “fundación total estricta” para diferenciarla de las nociones de “fundación débil” y de “fundación parcial” (cf. Fine, 2012, pp. 50-54). Estas otras nociones pueden ser definidas en términos de la fundación total estricta:

(6) $([p] \text{ está fundado débilmente en } [q]) =_{\text{df}} (([p] \text{ está fundado en } [q]) \vee ([p] = [q]))$

(7) $([p] \text{ está fundado parcialmente en } [q]) = \exists[r_1] \exists[r_2], \dots, \exists[r_n] (([r_1] \neq [q]) \wedge ([r_2] \neq [q]) \wedge \dots \wedge ([r_n] \neq [q]) \wedge ([p] \text{ está fundado en } [q], [r_1], [r_2], \dots, [r_n]))$

La fundación débil, entonces, es la disyunción de la fundación y la identidad. Resulta una relación reflexiva y antisimétrica.⁸ La fundación parcial, por otra parte, es la relación que se da entre parte del fundamento de un hecho y lo fundado.⁹ Hereda las características de la fundación total, por lo que es irreflexiva, asimétrica y transitiva. En lo que sigue, por “fundación” se entenderá la fundación total estricta, a menos que se indique expresamente lo contrario. Se va a concentrar la atención en la fundación como relación de prioridad ontológica con la que comparar la causalidad. La comparación con

7 Se habrá notado que la dependencia ontológica en (4) se ha formulado como una relación entre hechos, tal como la fundación. La dependencia ontológica se ha entendido como una relación entre entidades de cualquier categoría, mientras que la fundación se ha entendido como una relación entre ‘hechos’, tal como se ha explicado. Un tratamiento unitario de la dependencia y la fundación requiere o bien liberalizar la fundación de modo que pueda formularse como una relación entre entidades de cualquier categoría, o bien restringir la dependencia de modo que sea una relación entre hechos. Me inclino por la primera alternativa, pero la segunda puede implementarse sin demasiados problemas si es que enunciados del tipo “a depende de b” – donde “a” y “b” pueden designar entidades de cualquier categoría – se sustituye por enunciados de la forma: “[a existe] depende de [b existe]”. Cf. para una discusión de un tratamiento unificado de la dependencia y la fundación, Fine, 2015. Fine opta por considerarlas operadores sentenciales.

8 Esto es, si $[p]$ está fundado débilmente en $[q]$ y $[q]$ está fundado débilmente en $[p]$, entonces $[p] = [q]$.

9 La fundación total estricta, por otra parte, es no monotónica, esto es, si $[p]$ está fundado (total y estrictamente) en $[q]$, entonces no hay otro hecho diferente de $[q]$, sea $[r]$, tal que $[p]$ esté fundado en $[q]$, $[r]$. El fundamento (total y estricto) de algo es la más pequeña colección de hechos constitutivamente suficientes para lo fundado. Esto implica que ningún fundamento (total y estricto) de un hecho es un fundamento parcial de tal hecho.

la dependencia ontológica también es teóricamente muy interesante, pero facilitará el examen tener en vista solamente la fundación.

§ 2. Causalidad “metafísica”

Tal como se ha indicado más arriba, varios filósofos han explorado recientemente la conexión entre la fundación y la causalidad. Jonathan Schaffer (2016) ha hecho notar varios aspectos en los que se aprecia una profunda analogía entre estas nociones:¹⁰

(a) Tanto la fundación como la causalidad parecen ser relaciones por las que un hecho o evento llega a estar ‘constituido’ o ‘construido’. Pueden ser caracterizadas como relaciones de ‘construcción’ (cf. en especial, Bennett, 2017, pp. 67-101) o relaciones por las que se determina ontológicamente el llegar a ser de algo.

(b) Tanto la fundación como la causalidad parecen ser órdenes estrictos parciales,¹¹ esto es, parece aquí tratarse de relaciones irreflexivas, asimétricas y transitivas.

(c) Tanto en el caso de la fundación como en el caso de la causalidad parece poder hacerse un contraste entre algo que ‘construye’ un hecho totalmente y algo que sólo contribuye parcialmente a tal ‘construcción’. Se ha visto más arriba cómo se diferencia entre la fundación total y la fundación parcial. Para el caso de la causalidad también se ha hecho la distinción entre causas ‘completas’ que hacen necesaria la ocurrencia del efecto y causas que sólo contribuyen a la conformación de una causa ‘completa’.

(d) Tanto la fundación como la causalidad están íntimamente conectadas a la noción de ‘explicación’. Se ha sostenido muchas veces que la explicación adecuada de un hecho da cuenta de cuáles son sus causas (cf. Ruben, 2012). En ontología, una explicación adecuada de un hecho da cuenta de cuáles son sus fundamentos ontológicos, lo que quiere decir, éles la indicación de qué es lo que lo funda. Así, aunque la noción de ‘explicación’ parece ser un concepto

10 Estas analogías ya habían sido explotadas por Schaffer, por lo demás, en un trabajo anterior que había discutido una serie de contraejemplos a la transitividad de la relación de fundación directamente inspirados en contraejemplos a la transitividad de la causalidad (cf. Schaffer, 2012). La solución propuesta a estos contraejemplos, que apela a la idea de asociar un ‘hecho de contraste’ a cada hecho que sea *relata* de la fundación, está también tomada de soluciones semejantes discutidas acerca de cuestiones causales.

11 Una relación *R* es un orden ‘parcial’ cuando no todos los objetos del dominio están conectados por *R*. En caso contrario, esto es, si todos los objetos están conectados por *R*, se dice que el orden es ‘total’.

epistémico, ella requiere una correlación objetiva que viene dada, ya sea por relaciones causales, ya sea por relaciones de fundación.

(e) También las nociones de ‘causalidad’ y ‘fundación’ parecen estar vinculadas a los condicionales contrafácticos. Así como se puede ‘chequear’ una conexión causal examinando qué resultaría en diferentes situaciones contrafácticas que involucren al putativo evento o eventos causa, una relación de fundación también parece poder ser ‘chequeada’ examinando situaciones contrafácticas en las que se sustraen o agregan hechos que sean fundamento putativo, ya sea total o parcial. Schaffer también añade la vinculación con la noción de ‘ley’. Se supone que las relaciones causales dependen de leyes naturales que determinan un espacio de posibilidad ‘nomológica’. Las relaciones de fundación parecen depender de ‘leyes metafísicas’ que determinan un espacio modal pero específicamente metafísico (cf. en especial, Schaffer, 2018).

(f) A estos aspectos de analogía entre la fundación y la causalidad, Schaffer añade el que ambas relaciones pueden ser correctamente representadas por modelos de ecuaciones estructurales (cf. Schaffer, 2016, pp. 59-83). La idea de estos modelos para representar conexiones causales ha surgido de la reflexión acerca de los mecanismos estadísticos utilizados en disciplinas como la economía, la medicina o la sociología para justificar vínculos causales (cf. Pearl, 2009; Spirtes, Glymour y Scheines, 2000; Hitchcock, 2009). Cuando se consideran ciertas conexiones causales hay que tener en cuenta variables ‘externas’ y variables ‘internas’ al sistema. Unas y otras deben poseer un campo de valores admisibles de acuerdo a su naturaleza. Entre estas variables externas e internas deben existir ciertas conexiones por las que los valores de las variables externas al sistema habrán de determinar los valores de las variables internas. Esta ‘determinación’ puede consistir en hacer necesario que esas variables tengan un valor específico, pero también puede ser fijar una distribución probabilística de tales valores. La especificación de un modelo requiere, en primer lugar, una representación del sistema de que se trate. Para esto se define su “firma” (*signature*), sea $S = \langle U, V, R \rangle$. En este trío ordenado, U es el conjunto de todas las variables ‘externas’ o ‘independientes’, V es el conjunto de todas las variables ‘internas’ o ‘dependientes’, y R es un mapeo de las variables de U y V a sus campos de valores. Una vez fijado el sistema se añade la representación de su ‘dinámica’ que especifica cómo es que las variables internas de V son sensibles a las variables externas de U . Para esto se define su “vinculación” (*linkage*), sea $L = \langle S, E \rangle$, donde S es la firma del sistema, según ya se ha indicado, y E es el conjunto de ecuaciones estructurales que mapean los valores de las variables de U a los valores de las variables de V . Se denomina una “asignación” (*assignment*) a una especificación de valores

a las variables externas de un sistema. Dada una asignación, las ecuaciones estructurales determinarán valores para las variables dependientes del sistema – por lo menos, determinan una distribución de probabilidades para estas variables.

Schaffer hace notar que estos mismos modelos pueden ser utilizados fructíferamente para representar relaciones de fundación, teniendo ciertas precauciones. Las variables ‘externas’ o ‘independientes’ U representan ahora hechos fundamentales o, por lo menos, hechos que no están fundados en los hechos del tipo que han de aparecer en el sistema representado. Las variables ‘internas’ V representan los hechos fundados. Las ecuaciones estructurales E están ahora especificando las relaciones de fundación entre las variables U y V .

Estos mismos aspectos de analogía entre la fundación y la causalidad llevan a Alastair Wilson (cf. 2018) a postular la tesis de identificación entre fundación y causalidad. Esta tesis es denominada por Wilson como “ $G = MC$ ” (*Grounding = Metaphysical Causation*). Lo que usualmente denominamos “causalidad” es el patrón de determinación que se sigue de las leyes naturales. Cuando aquello de que se trata es de patrones de determinación que se siguen simplemente de ‘leyes’ metafísicas, entonces estamos frente a un caso de fundación. En cualquier caso, los modelos de ecuaciones estructurales ya presentados son una representación adecuada de estos fenómenos de ‘determinación dirigida’. Señala Wilson:

$G = MC$ es ideológicamente parsimonioso. Si la fundación es simplemente causación metafísica, entonces no se requiere una teoría separada de la fundación que invoque nociones primitivas nuevas. Por el contrario, nuestra teoría de la fundación invocará sólo la ideología fundamental que sea empleada por nuestra mejor teoría de la causalidad en general, además de la noción de ley de la naturaleza.

$G = MC$ da cuenta de un modo directo de la naturaleza explicativa de los alegatos de fundación: las explicaciones por fundación son un tipo de explicación causal, y funcionan identificando causas metafísicas. Por lo tanto, $G = MC$ apoya una persuasiva teoría unificada de la explicación [...] (Wilson, 2018, p. 724).

Karen Bennett también sostiene que la causalidad debe ser considerada como una más de las relaciones de ‘construcción’ (*building relations*; cf. Bennett, 2017, pp. 67-101). Toda relación de ‘construcción’, de acuerdo a la terminología de Bennett, tiene un carácter dirigido (cf. Bennett, 2017, pp. 32-47), hace necesaria la ocurrencia de lo ‘construido’ (cf. Bennett, 2017, pp. 47-57) y tiene un carácter ‘generativo’ de lo ‘construido’ (cf. Bennett, 2017, pp. 57-59). La causalidad parece satisfacer todas estas características. Además, Bennett hace notar que hay varios casos en los que resulta difícil discriminar

la diferencia entre la causalidad y la fundación cuando se trata, por ejemplo, de una pluralidad de objetos que constituyen otro durante un lapso de tiempo (cf. Bennett, 2017, pp. 95-99).

Para lo que interesa aquí, sin embargo, Schaffer hace notar importantes motivos para diferenciar la fundación de la causalidad (cf. Schaffer, 2016, pp. 94-95). Estos motivos son instructivos sobre la concepción de la causalidad que está operando al momento de hacer las analogías con la fundación:

(a) Hay formas de causalidad indeterminista, mientras que no parece haber formas de fundación indeterminista. Si $[p]$ está fundado en $[q]$, entonces – de acuerdo a todos los tratamientos estándar de la fundación – la existencia de $[q]$ hace necesaria la ocurrencia de $[p]$. Esto es lo que se ha enunciado más arriba en (5). La causalidad probabilística ha sido, por otra parte, casi universalmente aceptada.¹² Es más, no ha sido raro tratar de analizar la causalidad en términos probabilísticos – por ejemplo, suponiendo que un evento c causa e si y sólo si $P(e) < P(e/c)$ ¹³ (cf. Suppes, 1970, definition 1).

(b) La causalidad es una relación entre eventos distintos. Se trata de una relación *externa*. La fundación, en cambio, ha sido considerada en todos los tratamientos estándar como una relación *interna*. Esto es, se ha supuesto que la existencia de una relación de fundación entre hechos debe estar determinada por la naturaleza que tengan tales hechos. Es por esta razón que se ha hablado de una relación que ha de darse ‘en virtud’ de la esencia de las entidades involucradas.

(c) La fundación es una relación que debe estar ‘bien fundada’, mientras que no parece requerirse ningún requerimiento semejante para la causalidad. De un modo general, se denomina a una relación binaria y asimétrica R como “bien fundada” cuando para toda colección de entidades conectadas por R hay al menos una entidad tal que nada está en la relación R respecto de ella. Cuando se trata de la relación de fundación, se trata de que para cada serie de hechos conectados por ella, hay al menos un hecho no fundado en nada o ‘absolutamente fundamental’.¹⁴

12 En lo que respecta a las cuestiones tratadas en este trabajo, Bennett es una excepción (cf. Bennett, 2017, pp. 80-81), pues sostiene que, aunque hay causalidad entre *tipos* de eventos que puede ser probabilística, no hay causalidad entre eventos particulares que sea probabilística. O bien un evento particular causa otro, o bien no lo hace. Si lo hace, la probabilidad de ocurrencia del efecto dada la ocurrencia de la causa es 1. Si no lo hace, la probabilidad condicional es 0.

13 Por supuesto, aquí ‘ P ’ es una función de probabilidad que satisface los axiomas de Kolmogorov y ‘ $P(e/c)$ ’ es la probabilidad condicional de la ocurrencia del evento e respecto de la ocurrencia del evento c .

14 Hay aquí cierta variación terminológica. El requerimiento que Schaffer denomina de estar “bien fundado” es denominado por Bliss y Priest (cf. 2018b, p. 3) como el requerimiento de “tener una cota inferior” (*lower bound*). La diferencia radicaría en que una colección de entidades conectadas por una relación R está ‘bien

(d) Las relaciones de fundación implican la superveniencia de los hechos fundados respecto de los hechos fundantes. La causalidad, en cambio, no parece implicar ninguna superveniencia.

Estos motivos para diferenciar la fundación de la causalidad serán examinados con más detención en lo que sigue. En especial, se van a considerar los motivos (b) y (c).

§ 3. Causas intrínsecas y extrínsecas

En la discusión contemporánea los tratamientos de la causalidad y de la fundación han corrido por vías paralelas. La discusión sobre la naturaleza de la causalidad es un campo de investigación filosófico por sí mismo y tiene problemas y requerimientos metodológicos hace bastante tiempo ya asentados.¹⁵ La discusión sobre la relación de fundación es mucho más reciente y ha tenido su origen en la consideración de estructuras por las que ciertos ‘niveles’ ontológicos ‘constituyen’ o ‘conforman’ otros. Desde un principio, estas formas de ‘constitución’ o ‘construcción’ se han supuesto como no causales. La idea de una ‘fundación ontológica’ vendría a ser precisamente aquello a lo que se quiere hacer referencia cuando se pretende dar una ‘explicación no causal’.

Es curioso constatar que esta desconexión entre causalidad y fundación es relativamente reciente. La forma en que se introdujo históricamente el concepto filosófico de ‘causa’ incluía lo que hoy día denominaríamos como “fundación”. Dice Aristóteles al presentar su famosa doctrina de las ‘cuatro causas’:

Hechas estas distinciones, tenemos que examinar las causas (*aition*), cuáles y cuántas son. Puesto que el objeto de esta investigación es el conocimiento y no creemos conocer algo si antes no hemos establecido en cada caso el ‘por qué’ (*dià ti*) (lo cual significa captar la causa primera), es evidente que tendremos que examinar cuanto se refiere a la generación y destrucción y a todo cambio natural (...) (*Física* II, 3, 194b 16-22).

Tener auténtico conocimiento científico (*episteme*) de algo implica llegar a conocer *por qué* (*dià ti*) existe o acaece. Pero esto es conocer cuáles son

fundada’ cuando las cadenas de relaciones *R* son todas ellas finitas. La posesión de una ‘cota inferior’, en cambio, no tendría esta restricción.

15 Un buen panorama de estas discusiones y de los requerimientos metodológicos que han llegado a ser estándar en el área puede verse en los volúmenes editados por Collins, Hall y Paul (2004); Dowe y Noordhof (2004); Beebe, Hitchcock y Menzies (2009); y Beebe, Hitchcock y Price (2017). También en Psillos (2002) y Paul y Hall (2013).

las causas de su existencia.¹⁶ Luego, la causa de *x* es aquello que entrega una respuesta adecuada a la pregunta ‘por qué existe *x*’ o ‘por qué sucede *x*’. Estamos hoy día acostumbrados a pensar que lo que debe dar una respuesta adecuada a una pregunta ‘por qué’ es una buena ‘explicación’ (cf. van Fraassen, 1980). Aristóteles parece pensar en una ‘causa’ (*aitía/aition*) como lo que entrega esa explicación. Por supuesto, hay muchas formas de entregar una buena explicación de por qué algo existe o sucede. Las ‘cuatro causas’ son cuatro formas diferentes de responder tales preguntas que pueden estar indicando aspectos ‘intrínsecos’ o ‘extrínsecos’ al *explanandum*. Una de estas formas coincide con lo que normalmente consideramos una ‘explicación causal’, pues *aitía* es en algunos casos “el principio primero de donde proviene el cambio o el reposo” (Aristóteles, *Física* II, 3, 194b 32-33; *Metafísica* V, 2, 1013a 29-30). En otros casos, sin embargo, es *aitía* “aquel constitutivo interno de lo que algo está hecho” (*Física* II, 3, 194b 23-24; *Metafísica* V, 2, 1013a 24-25) o “la forma (*eídos*) o el modelo (*parádeigma*), esto es, la definición (*lógos*) de la esencia (*ti ên eínai*)” (*Física* II, 3, 194b 29-31; *Metafísica* V, 2, 1013a 27-29).¹⁷ Notoriamente, aquello que constituye algo, el ‘material’ de que está compuesto, no sería hoy día calificado como una ‘causa’ de un objeto, pero sí es algo que posee un valor explicativo de su ser. La explicación de que se trata sería, de acuerdo a la forma en que hoy lo expresamos, una ‘explicación ontológica no causal’. Algo semejante debería decirse de la ‘forma’ o ‘modelo’. Un objeto es el objeto que es debido a que posee una estructuración específica e instancia ciertas propiedades. La explicación que ofrecen estas propiedades no sería una explicación ‘causal’ de acuerdo a la forma en que hoy usamos normalmente la expresión. En toda la tradición filosófica posterior “causa” ha designado a todo lo que determina el ser de algo, sea o no temporalmente coincidente con lo determinado y sea ‘intrínseco’ o ‘extrínseco’ a lo determinado. Santo Tomás de Aquino diría siglos después que “causa es aquello de cuyo ser se sigue otra cosa” (*De principiis naturae*, cap. 3: *causa est ex cuius esse sequitur aliud*).¹⁸

16 Aristóteles hace referencia aquí a *Analíticos segundos* I, 2, 71b 9-11, 18-23. La *episteme* de [*p*] es el conocimiento de las causas de [*p*]. Esta *episteme* se alcanza por un razonamiento científico o ‘demostración’ en el que las premisas son verdaderas, primeras, anteriores, más conocidas, inmediatas y *causales* respecto de la conclusión. Este mismo razonamiento es también denominado el razonamiento del ‘por qué’ (*dióti*). Cf. *Analíticos segundos* I, 13. Dice Aristóteles que “la ciencia del *porque* es con arreglo a la causa primera” (78a 26).

17 A estas formas de *aitía* se debe añadir, por supuesto, “el fin (*tò hoû héneka*), esto es, aquello para lo que es algo” (*Física* II, 3, 194b 33; *Metafísica* V, 2, 1013a 33).

18 En el mismo pasaje dice Santo Tomás de Aquino que la causa es “aquello primero de lo que se sigue el ser de lo posterior” (*De principiis naturae*, cap. 3: *illo primo ex quo consequitur esse posterioris*). Nótese cómo la existencia de una relación causal impone automáticamente una prioridad ontológica de la causa respecto del efecto. Cf. para una consideración reciente del mismo punto, Bennett, 2017, pp. 81-83.

Esta misma concepción es aquella en que descansa Descartes cuando sostiene que debe haber tanta ‘realidad’ (*realistas*) en la causa como en el efecto.¹⁹ Un punto de vista unificado sobre la causalidad y lo que hoy designamos “fundación” fue de general aceptación hasta los siglos XVII y XVIII. No es este el lugar apropiado – y no soy yo tampoco la persona apropiada – para hacer una revisión histórica de por qué se abandonó la perspectiva unificada. Probablemente tuvo una incidencia importante la crítica a las ‘causas finales’ que se hizo al inaugurarse diversas concepciones mecánicas de la naturaleza en el siglo XVII. Las ‘formas’ y las ‘causas formales’ esencialmente tendidas a un fin parecían estar afectadas de los mismos problemas que las causas finales. Además, la explicación por ‘formas’ parecía una farsa frente a las explicaciones mecánicas por causas eficientes. Más importante todavía fue la crítica humeana a la idea de ‘causalidad’. Todo esto es muy bien conocido (cf. por ejemplo, Psillos, 2002, pp. 19-56). Hume rechazó que las causas ‘hicieran necesaria’ la ocurrencia de sus efectos. Hasta hoy se sigue discutiendo si es que Hume quería sostener que no hay causalidad, o si es que quería sostener que la causalidad debe reducirse a regularidades, o si es que quería sostener que no podemos conocer las relaciones causales. Sea como sea, gran parte de la discusión filosófica sobre la causalidad en el último siglo se ha desarrollado en el marco de una perspectiva que puede denominarse en términos gruesos como “humeana”.²⁰ Se presume que los eventos causa y efecto son modalmente independientes entre sí. Ni la ocurrencia del evento causa hace necesaria la ocurrencia del evento efecto, ni la ocurrencia del evento efecto hace necesaria la ocurrencia previa del evento causa.

Este es el contexto en el que se inscribe la suposición de que la causalidad es una relación ‘externa’ (cf. Schaffer, 2016, pp. 76, 94-95),²¹ lo que implica

19 Señala Descartes que: *tantumdem ad minimum esse debere in causa eficiente & total, quantum in eiusdem causae effectu. Nam, quae, undenam posset assumere realitatem suam effectus, nisi a causa?* (*Méditations métaphysiques*, AT, VII, 40).

20 Aunque uno pueda estar inclinado a pensar que el desarrollo de la perspectiva humeana se encontraba motivada por el desarrollo de la ciencia moderna – dada su proximidad temporal con los grandes logros del siglo XVII – esto está lejos de ser claro. La perspectiva de Hume es más cercana a un tratamiento empírico de la causalidad respecto de las perspectivas racionalistas modernas, tales como las de Spinoza (cf. Lin, 2014), pero las concepciones reduccionistas están, en términos generales, en contraste con el trabajo metodológico y estadístico que se ha desarrollado en disciplinas tales como la Econometría, la Sociología, la Epidemiología o la Psicología Cognitiva para distinguir auténticas relaciones causales de meras correlaciones estadísticas (cf. Woodward, 2003, pp. 1-24). Se han desarrollado métodos sofisticados para el diseño experimental precisamente para descubrir estructuras de dependencia causal que quedan subdeterminadas por las correlaciones (cf. Spirtes, Glymour y Scheines, 2000; Pearl, 2009). Todo este empeño está en oposición – aunque sea implícita – con la suposición de que los hechos causales son reducibles a regularidades, condicionales contrafácticos o distribuciones probabilísticas.

21 ¿Qué debe entenderse por una relación ‘externa’? Las expresiones “relación externa” y “relación interna” han sido usadas en una variedad de modos. Se ha designado como “interna” a toda relación que esté fundada

una importante diferencia con la fundación que haría imposible un tratamiento unificado sino solamente una analogía más o menos estrecha. Si la causalidad es una relación externa, entonces lo más razonable es entenderla como una relación que debería reducirse – o fundarse – en hechos ontológicamente más básicos de otra naturaleza.²² Esto es lo que ha sucedido con toda la familia de teorías de la regularidad (cf. Psillos, 2002, pp. 19-79; 2009) o con toda la familia de teorías contrafácticas de la causalidad (cf. Lewis, 1973, 2000; Collins, Hall y Paul, 2004b; Paul, 2009). Si nada en los eventos causa o efecto determina por sí mismo la existencia de una relación causal entre ellos, entonces la causalidad debe provenir de alguna otra fuente, tal como una regularidad entre los tipos de eventos a los que pertenecen el evento causa y el evento efecto, o la verdad de ciertos condicionales contrafácticos entre las proposiciones que enuncian la ocurrencia (o no ocurrencia) del evento causa y del evento efecto.²³

en las propiedades intrínsecas de los *relata*, sea que estas propiedades intrínsecas sean esenciales o accidentales. Así, por ejemplo, la relación de *tener la misma estatura* entre *a* y *b* está fundada en la propiedad intrínseca de tener un metro de estatura que poseen tanto *a* como *b*. También se ha denominado como “interna” a una relación que está fundada en las esencias de los *relata*. Esto es, una relación interna sería aquella cuya ausencia impediría la existencia de los *relata*. Nótese que ni la fundación ni la dependencia ontológica son relaciones ‘internas’ de acuerdo a cualquiera de estas caracterizaciones. Si [*p*] está fundado en [*q*], entonces [*q*] hace necesario [*p*], pero no al revés, pues –en principio– [*p*] podría estar fundado en otro hecho. Si [*p*] depende ontológicamente de [*q*], en cambio, [*p*] hace necesario [*q*], pero no al revés, pues podría darse [*q*] sin aquello que depende de él. Cuando se dice que la fundación y la dependencia ontológica son relaciones ‘internas’ se está utilizando una noción más débil. Esto es, dos entidades *a* y *b* se dicen relacionadas “internamente” si y sólo si no son modalmente independientes entre sí, esto es, o es el caso que *a* hace necesaria la existencia de *b*, o es el caso que *b* hace necesaria la existencia de *a*. Justamente, este sentido de ‘relación interna’ fue el considerado por Schaffer en un trabajo anterior (cf. Schaffer, 2010, pp. 348-355). Dos entidades que no estén relacionadas internamente pueden ser recombinadas libremente entre sí. Dos entidades internamente relacionadas, en cambio, no pueden ser libremente recombinadas entre sí. Se puede apreciar que la fundación y la dependencia ontológica cuentan como relaciones ‘internas’ en este sentido, pues el fundamento hace necesario lo fundado, y lo dependiente hace necesaria su base de dependencia. En cualquiera de estos casos, una relación es ‘externa’ si y sólo si no es interna.

- 22 Se notará que estos son casos de fundación de unos hechos en otros. Se habla muchas veces de “reducción” para designar simplemente a la fundación, pero también designa casos en que ciertos hechos son idénticos a otros. En una reducción entendida de este modo no hay realmente un caso de prioridad ontológica, pues la identidad es –naturalmente– simétrica, pero hay cierta prioridad epistemológica de una forma en que se nos muestran los mismos hechos respecto de otra. Por ejemplo, el calor es energía cinética molecular promedio. Conocer tal identidad tiene valor epistemológico, pues las características de los fenómenos térmicos se derivan de las leyes de la mecánica estadística. También debe hacerse notar aquí que sería coherente una posición no reduccionista de la causalidad como relación externa a sus *relata*. Se trata, sin embargo, de una posición muy poco verosímil frente a las restantes alternativas indicadas arriba.
- 23 Debe hacerse notar que no todos quienes han considerado la cuestión de las relaciones entre fundación y causalidad han supuesto la concepción humeana. Karen Bennett, en efecto, sostiene que la causalidad es una forma de relación de ‘construcción’, tal como se ha indicado (cf. Bennett, 2017, pp. 67-101) y toda relación de ‘construcción’ implica la ‘necesitación’ de lo construido por lo que lo construye. Bennett incluso sostiene que no hay relaciones causales singulares probabilísticas para mantener esta tesis (cf. Bennett, 2017, pp. 80-81), tal como se ha indicado más arriba. La posición de Alastair Wilson, sin embargo, es menos clara. Wilson se muestra preocupado de que parezcan verdaderos condicionales contrafácticos que van de lo fundado a su fundamento (cf. Wilson, 2018, pp. 734-739), lo que es difícil de entender a menos que se piense que las relaciones causales pueden reducirse a dependencias contrafácticas.

La intuición central que ha guiado los desarrollos sobre la dependencia ontológica y la fundación, tal como se ha indicado arriba, es que se trata de nociones primitivas de prioridad ontológica. No debe buscarse un análisis de tales nociones de prioridad en términos de otras nociones conceptualmente más básicas. No debe buscarse la reducción de los hechos de prioridad a hechos de otra naturaleza. Las nociones más cercanas en lógica modal cuantificacional no son suficientes para especificar tales relaciones de prioridad. Lo más que se puede describir con ellas es la covariación modal – o su ausencia – entre tipos de hechos. Hay toda una corriente acerca de la metafísica de la causalidad que sigue este mismo espíritu y que resulta tan antihumana como lo es la postulación de relaciones internas de fundación o dependencia entre entidades diferentes. Estas corrientes postulan una relación causal no reducible a otros tipos de hechos, ni analizable en términos de nociones más básicas conceptualmente (cf. Anscombe, 1971; Tooley, 1987; Woodward, 2003; Armstrong, 2004; Carroll, 1994, pp. 117-149; 2009). Hay una variedad importante en estas concepciones. Algunos han sostenido que la causalidad entre eventos singulares es perceptible (cf. Anscombe, 1971). Algunos han sostenido que la relación causal puede ser especificada mediante una serie de postulados teóricos acerca de la transmisión de probabilidades (cf. Tooley, 1987, pp. 244-288) o por su conexión con otras nociones como las de ‘explicación’ y ‘dependencia contrafáctica’, tal como aparecen en los modelos de ecuaciones estructurales presentadas arriba (cf. Woodward, 2003). No es necesario discutir estas posiciones. Todavía muchos filósofos miran con recelo las perspectivas no reductivistas, ya sea porque les parece que postular hechos primitivos de causalidad es abdicar de la tarea filosófica de ofrecer una auténtica ‘teoría’ de la causalidad, o porque implica rechazar presupuestos humanos de amplia aceptación. Por supuesto, no se puede hacer aquí una discusión mínimamente adecuada de los méritos teóricos comparativos de las concepciones reductivistas y no reductivistas.²⁴

24 Dada la variedad de posiciones no reductivistas, existe también una variedad grande de argumentaciones que se han dirigido contra las posiciones reductivistas. Una motivación para adoptar una posición no reductivista son las falencias de las propuestas de reducción. Si se considera la discusión reciente, se podrá constatar que ninguna de las formas de reducción existentes ha sido capaz de resolver todos los casos ‘difíciles’ a satisfacción de todos. Las soluciones para algún tipo de casos resultan incompatibles con las soluciones propuestas para otros (cf. en este sentido, Paul y Hall, 2013, pp. 245-249). Esto no es incompatible, de por sí, con que en el futuro aparezca una estrategia reduccionista exitosa, pero no ha sucedido tal cosa. Hay también una multitud de argumentos contra la posibilidad de cualquier forma de reducción de los hechos causales a hechos no causales. Por ejemplo, una importante familia de argumentaciones hace notar escenarios en los que hay dos cadenas causales paralelas dirigidas al mismo efecto. Esto lleva a multiplicaciones de conexiones causales que – intuitivamente – no deberían existir, o a la desaparición de conexiones causales que – intuitivamente – deberían existir. Supóngase que es una ley de la magia que todo hechizo proferido durante un día se hace efectivo a las 12 de la noche de ese día (cf. para este ejemplo, Schaffer, 2000; Carroll, 2009, pp. 287-288). Merlín hace un hechizo para que el rey se convierta en sapo a las 6:00 p.m.

Lo que interesa destacar es que un tratamiento unificado de la fundación y la causalidad debería considerar a esta última como una relación interna. Es más, precisamente las razones que imponen la analogía entre fundación y causalidad – que ambas relaciones parezcan ser órdenes estrictos y estén estrechamente vinculados a nuestras prácticas explicativas, que ambas relaciones parezcan determinar condicionales contrafácticos, que ambas puedan ser correctamente representadas por modelos de ecuaciones estructurales, etc. – son razones para postular relaciones causales internas y no externas como lo ha supuesto la tradición humeana de los últimos dos siglos. En efecto, ¿por qué deberíamos suponer que conviene desarrollar una teoría de la fundación “a imagen de la causalidad”, tal como lo propone Schaffer (cf. 2016), si es que fundación y causalidad no son la misma relación? Karen Bennett sostiene que en todas las cuestiones que tienen que ver con la fundación y la causalidad se debe seguir un principio metodológico de este tenor:

Dónde y cuándo surjan cuestiones paralelas sobre la causalidad y la construcción vertical [v. gr: la fundación], la posición por defecto debe ser adoptar respuestas paralelas para ellas. No se debe quebrar la analogía sin un argumento para ello (Bennett, 2017, p. 78).

Si realmente la fundación y la causalidad son relaciones diferentes, ¿por qué deberíamos respetar este principio? ¿Qué ventaja hay en tratar de manera igual cosas que son diferentes? ¿O es falta de imaginación para diseñar varias teorías? La única justificación razonable de un principio metodológico como el enunciado por Bennett – seguido en los hechos por Schaffer – es que fundación y causalidad son la misma relación. Puede tratarse de dos especies de un mismo género, si es que hubiese un rasgo preciso para diferenciarlas, pero esto no es algo que interese ahora.²⁵ Se puede entender que la concepción unificada de la fundación y la causalidad resulte inaceptable si es que las alternativas no reductivistas de la causalidad fuesen inversímbles, pero no lo son. Se trata de alternativas para las que hay razones independientes.

Morgana hace un hechizo para que el rey se convierta en sapo a las 6:05 p.m. A las 12 de la noche el rey se convierte en sapo. De acuerdo a los análisis contrafácticos este es un escenario en el que ni Merlín, ni Morgana causan que el rey se convierta en sapo, pues si se considera el hechizo de Merlín, si él no lo hubiese proferido, de todos modos, el rey se hubiese convertido en sapo dado el hechizo de Morgana. Este tipo de casos discutidos en la literatura se podrían multiplicar aquí *ad nauseam*.

25 Uno estaría inclinado a sostener que la causalidad es fundación diacrónica, pero Wilson ha mostrado de manera convincente que hay varias razones para dudar de esta división (cf. Wilson, 2018, pp. 729-730). La distinción tradicional se ha hecho entre causas ‘intrínsecas’ y ‘extrínsecas’. Quizás se debería sostener que una causa es un ‘fundamento extrínseco’, o que un fundamento es una ‘causa intrínseca’. La precisión de una división en estos términos exigiría clarificar la distinción entre ‘intrínseco’ y ‘extrínseco’ que ha sido notoriamente difícil de analizar (cf. Marshall y Weatherston, 2018).

Por esto, los restantes motivos para diferenciar la causalidad de la fundación deberían ser tratados con menos seriedad. Entre esas razones, la que ha sido ya considerada es la que – probablemente – tiene la mayor importancia. Es la prevalencia de perspectivas humeanas sobre la causalidad lo que ha tenido la mayor incidencia para desacoplar la causalidad de la fundación. Estas mismas perspectivas humeanas son aquellas que han tornado aceptable la suposición de una cadena de causas sin un primer elemento. Desde una perspectiva unificada de la fundación y la causalidad, en la que ambas son relaciones internas, tan cuestionable como una cadena de fundación sin una cota inferior es una cadena causal sin una cota inferior. La actitud generalmente aceptada en la tradición filosófica antes del siglo XVIII fue precisamente rechazar cadenas de causas sin un primer elemento.²⁶ Otra de las razones indicadas para diferenciar la causalidad de la fundación es que sólo la fundación determinaría la superveniencia de lo fundado en su fundamento. Es notorio, sin embargo, que la noción de superveniencia – tal como se ha indicado más arriba – sólo tiene que ver con la covariación modal entre tipos de hechos, pero es neutral acerca de cuál sea su fuente. La superveniencia es compatible con la fundación, es compatible con la identidad entre los hechos supervenientes y los hechos de su base de superveniencia, y también es compatible con la causalidad de los primeros respecto de los segundos. Nuevamente, el prurito de algunos filósofos para admitir la superveniencia causal tiene que ver con la prevalencia de la perspectiva humeana. Si no hay conexiones necesarias entre causa y efecto, no debería haber superveniencia entre ellos. Un tratamiento unificado de la causalidad y la fundación hace desaparecer los motivos de extrañeza. Por otra parte, la primera razón presentada para diferenciar la fundación de la causalidad es que la causalidad puede ser indeterminista, mientras que la fundación no. Esto requiere una consideración más detenida que no puede hacerse aquí. Pero tampoco parece una cuestión de tanta seriedad. Las formas de prioridad ontológica que se han explicado más arriba incluyen la fundación y la dependencia ontológica. Aunque para simplificar la discusión se ha considerado aquí solamente a la fundación, nada impide que las relaciones causales sean también formas de dependencia y no de fundación. La dependencia es perfectamente coherente con relaciones causales probabilísticas, aún si es que el evento causa no hace más probable la ocurrencia del evento efecto.

26 Por supuesto, hay una multitud de otras razones que han sido aducidas para resistir a este tipo de argumentos que no es posible discutir aquí con la detención que requerirían. Para una perspectiva más general, cf. Rowe, 1998.

Por supuesto, un tratamiento unitario de la fundación y la causalidad también podría buscar la unificación en el sentido inverso. Si aquí se ha propuesto pensar en la causalidad como en una relación interna, también uno podría estar inclinado a pensar en la fundación como una relación externa. Probablemente son consideraciones de este tipo las que han estado en vistas de quienes han propuesto rechazar que – de un modo general – el fundamento hace necesaria la existencia de lo fundado (cf. Leuenberger, 2014; Skiles, 2015). Es interesante constatar que varios de los casos que han sido propuestos como contraejemplos a la necesitación de lo fundado por su fundamento dependen precisamente de premisas humeanas acerca de la contingencia de las leyes naturales y de los poderes causales que una propiedad confiere a los objetos que la instancian.²⁷ El impulso a rechazar la necesitación de la fundación tiene su motivación en el modo en que se concibe la causalidad. ¿Por qué tendría uno esta inclinación si no se viesen la causalidad y la fundación como la misma relación? Nuevamente, la unificación de la fundación y la causalidad parece ser el punto de vista supuesto por defecto, aunque sólo sea de manera implícita.

Se puede apreciar, entonces, que las razones que han sido aducidas para diferenciar la causalidad de la fundación tienen que ver con los presupuestos prevalentes desde el siglo XVIII acerca de la relación causal. Estos presupuestos han sido objeto de crítica persistente y hay concepciones alternativas de la causalidad. Cuando se adoptan esas perspectivas alternativas, la unificación entre la causalidad y la fundación resulta más que verosímil. Las ventajas explicativas que ofrece la unificación teórica son, de por sí, una razón importante para preferir tratar la relación causal como una relación interna primitiva de prioridad ontológica, exactamente, la misma relación que la fundación.

§ 4. Conclusiones

Se ha sostenido en este trabajo que hay muchas razones para conjeturar que la fundación y la causalidad son la misma relación de prioridad ontológica. Trabajos recientes han explorado las conexiones entre fundación y causalidad, pero han sido cuidadosos en postular una identificación inmediata. Se ha sostenido que hay muchos motivos para postular una analogía muy estrecha entre la fundación y la causalidad, pero se ha sostenido también que hay muchos

27 Leuenberger sostiene, en efecto, que la misma base de propiedades categóricas puede existir sin fundar la instanciación de propiedades disposicionales (cf. Leuenberger, 2014). Ha sido característico de concepciones humeanas pensar en las propiedades disposicionales como algo fundado en leyes naturales de carácter contingente. Qué leyes sean aquellas que determinen las conexiones causales es algo contingente, pues nada en las causas hace necesaria la ocurrencia del efecto.

motivos para diferenciar estas relaciones. Aunque ambas son relaciones de ‘construcción’, órdenes estrictos y pueden ser representadas por modelos de ecuaciones estructurales, existirían importantes contrastes: (a) la causalidad puede ser probabilística, la fundación no; (b) la causalidad es una relación externa, la fundación es interna; (c) la fundación debe estar bien fundada en una cota inferior – esto es, toda cadena de fundación debe terminar en hechos no fundados – mientras que la causalidad no; y (d) la fundación determina una superveniencia ontológica, mientras la causalidad no parece hacerlo.

Estas motivaciones para diferenciar la causalidad de la fundación dependen en gran medida de la prevalencia que ha tenido en los últimos siglos una concepción humeana de la causalidad que tiende a verla de modo que ni las causas hacen necesaria la ocurrencia del efecto, ni el efecto hace necesaria la ocurrencia previa de su causa. Las intuiciones humeanas han hecho razonable buscar diferentes teorías reductivistas de la causalidad, por ejemplo, por regularidades de tipos de eventos o por dependencias contrafácticas. Una concepción no reductivista de la causalidad, sin embargo, hace verosímil un tratamiento unificado de la causalidad y la fundación como formas primitivas de prioridad ontológica.

Referencias

- ANSCOMBE, G. E. M. “Causality and Determination”. Cambridge: Cambridge University Press, 1971. Reimpreso en E. Sosa y M. Tooley (eds.). “Causation”. Oxford: Oxford University Press, pp. 88-104. Se utiliza esta última versión.
- ARISTÓTELES. “*Analíticos segundos en Tratados de lógica II*”. Introducción, traducción y notas por M. C. Sanmartín. Madrid: Gredos, 1988.
- _____. “Física”. Introducción, traducción y notas de G. R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995.
- _____. “Metafísica”. Introducción, traducción y notas de T. Calvo. Madrid: Gredos, 1998.
- ARMSTRONG, D. M. (2004). “Going Through the Open Door Again: Counterfactual versus Singularist Theories of Causation”. En: Collins, Hall y Paul (2004a), pp. 445-457.
- AUDI, P. (2012b). “A Clarification and Defense of the Notion of Grounding”. En: Correia y Schnieder 2012a, 101-121.
- _____. “Grounding: Toward a Theory of the *In-Virtue-Of* Relation”. *The Journal of Philosophy*, Vol. 109 Nr. 12, 2012a, pp. 685-711.
- BEEBEE, H., HITCHCOCK, C., MENZIES, P. (eds.). “The Oxford Handbook of Causation”. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- BEEBEE, H., HITCHCOCK, C., PRICE, H. (eds.). “Making a Difference. Essays on the Philosophy of Causation”. Oxford: Oxford University Press, 2017.

- BENNETT, K. "Construction Area (No Hard Hat Required)". *Philosophical Studies*, 154, 2011, pp. 79-104.
- _____. "Making Things Up". Oxford: Oxford University Press, 2017.
- BLISS, R., PRIEST, G. (2018b). "The Geography of Fundamentality: An Overview". En: Bliss y Priest (2018a), pp. 1-33.
- BLISS, R., PRIEST, G. (eds.). "Reality and its Structure. Essays on Fundamentality". Oxford: Oxford University Press, 2018a.
- BLISS, R., TROGDON, K. "Metaphysical Grounding". En: ZALTA, E. (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2014. <https://plato.stanford.edu/entries/grounding/>. Obtenido el 17.01.2019.
- CARROLL, J. "Anti-Reductionism". En: Beebe, Hitchcock y Menzies, 2009, pp. 279-298.
- _____. "Laws of Nature". Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- CLARK, M. J., LIGGINS, D. "Recent Work on Grounding". *Analysis*, Vol. 72, Nr. 4, 2012, pp. 812-823.
- COLLINS, J., HALL, N., PAUL, L. A. (2004b), "Counterfactuals and Causation: History, Problems, and Prospects". En: Collins, Hall y Paul, 2004a, pp. 1-57.
- COLLINS, J., HALL, N., PAUL, L. A. (eds.). "Causation and Counterfactuals". Cambridge, Mass.: MIT Press, 2004a.
- CORREIA, F. "Ontological Dependence". *Philosophy Compass*, Vol. 3, Nr. 5, 2008, pp. 1013-1032.
- CORREIA, F., SCHNIEDER, B. (2012b). "Grounding: An Opinionated Introduction". En: Correia y Schnieder, 2012a, pp. 1- 36.
- CORREIA, F., SCHNIEDER, B. (eds.). "Metaphysical Grounding. Understanding the Structure of Reality". Cambridge: Cambridge University Press, 2012a.
- DESCARTES, R. "Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivis de quatre lettres". Chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade. Paris: Garnier-Flammarion, 1979.
- DOWE, P., NOORDHOF, P. (eds.). "Cause and Chance. Causation in an Indeterministic World". London: Routledge, 2004.
- FINE, K. (2012). "Guide to Ground". En: Correia y Schnieder, 2012a, pp. 37-80.
- _____. "Essence and Modality". *Philosophical Perspectives*, 8, 1994, pp. 1-16.
- _____. "Ontological Dependence". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 95, 1995a, pp. 269-290.
- _____. "The Logic of Essence". *Journal of Philosophical Logic*, Vol. 24, Nr. 3, 1995b, pp. 241-273.
- _____. "Unified Foundations for Essence and Ground". *Journal of the American Philosophical Association*, Vol. 1, Nr. 2, 2015, pp. 296-311.
- FRAASEN, B. v. (1980). "The Pragmatic Theory of Explanation". En: *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press. Reimpreso en J. C. Pitt (ed.). *Theories of Explanation*. New York: Oxford University Press, 1988. pp. 136-155. Se utiliza esta última versión.

- HITCHCOCK, C. "Causal Modelling". En: Beebee, Hitchcock y Menzies, 2009, pp. 299-314.
- HOELTJE, M., SCHNIEDER, B., STEINBERG, A. (eds.). "Varieties of Dependence. Ontological Dependence, Grounding, Supervenience, Response-Dependence". Munich: Philosophia Verlag, 2013.
- JAGO, M. (ed.). "Reality Making". Oxford: Oxford University Press, 2016.
- KIM, J. "Concepts of Supervenience". *Philosophy and Phenomenological Research*, 45, 1984, pp. 153-176. Reimpreso en *Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. pp. 53-78. Se utiliza esta última versión.
- _____. "Events as Property Exemplifications". En: BRAND, M., WALTON, D. (eds.). *Action Theory*. Dordrecht: Reidel, 1976. pp. 159-177. Reimpreso en *Supervenience and Mind. Selected Philosophical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993. pp. 33-52. Se utiliza esta última versión.
- KOSLICKI, K. "Ontological Dependence: An Opinionated Survey". En: Hoeltje, Schnieder y Steinberg, 2013, pp. 31-64.
- _____. "Where Grounding and Causation Part Ways: Comments on Schaffer". *Philosophical Studies*, 173, 2016, pp. 101-112.
- LEUENBERGER, S. "Grounding and Necessity". *Inquiry*, Vol. 57, Nr. 2, 2014, pp. 151-174.
- LEWIS, D. "Causation as Influence". *The Journal of Philosophy*, 97, 2000. Reimpreso en Collins, Hall y Paul 2004a, pp. 75-106. Se utiliza esta última versión.
- _____. "Causation". *The Journal of Philosophy*, 70, 1973, pp. 556-567. Reimpreso con *postscripts* en Lewis, 1986, pp. 159-213. Se utiliza esta última versión.
- _____. "Philosophical Papers". Volume II. New York: Oxford University Press, 1986.
- LIN, M. "Efficient Causation in Spinoza and Leibniz". En: SCHMALTZ, T. (ed.). *Efficient Causation. A History*. Oxford: Oxford University Press, 2014. pp. 165-191.
- MARSHALL, D., WEATHERSON, B. (2018). "Intrinsic vs. Extrinsic Properties". En: ZALTA, E. (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/intrinsic-extrinsic/>. Obtenido el 25.01.2019.
- PAUL, L. A. "Counterfactual Theories". En: Beebee, Hitchcock y Menzies, 2009, pp. 158-184.
- PAUL, L. A., HALL, N. "Causation. A User's Guide". Oxford: Oxford University Press, 2013.
- PEARL, J. "Causality. Models, Reasoning, and Inference". Cambridge: Cambridge University Press. 2nd Edition, 2009.
- PSILLOS, S. "Causation and Explanation". Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002.
- _____. "Regularity Theories". En: Beebee, Hitchcock y Menzies, 2009, pp. 131-157.
- RAVEN, M. J. "In Defence of Ground". *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 90, Nr. 4, 2012, pp. 687-701.

- ROSEN, G. "Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction". En: HALE, B., HOFFMANN, A. (eds.). *Modality. Logic, Metaphysics, and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2010. pp. 109-135.
- ROWE, W. L. "The Cosmological Argument". New York: Fordham University Press, 1998.
- RUBEN, D.-H. "Explaining Explanation". Boulder: Paradigm Publishers. 2nd Edition, 2012.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO. "[De principiis naturae], De principiis naturae ad fratrem Sylvestrum". Textum leonino 1976 praebito adaequatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. <http://www.corpusthomicum.org/opn.html>. Obtenido el 24.01.2019.
- SCHAFFER, J. (2012). "Grounding, Transitivity, and Contrastivity". En: Correia y Schnieder, 2012a, pp. 122-138.
- _____. "Grounding in the Image of Causation". *Philosophical Studies*, 173, 2016, pp. 49-100.
- _____. "Laws for Metaphysical Explanation". *Philosophy*, 82, 2018, pp. 1-22.
- _____. "On What Grounds What". En: CHALMERS, D. J., MANLEY, D., WASSERMAN, R. (eds.). *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford: Clarendon Press, 2009. pp. 347-383.
- _____. "The Internal Relatedness of All Things". *Mind*, 119, 2010, pp. 341-376.
- _____. "Trumping Preemption". *The Journal of Philosophy*, 97, 2000, pp. 165-181. Reimpreso en: Collins, Hall y Paul, 2004, pp. 59-73.
- SKILES, A. "Against Grounding Necessitarianism". *Erkenntnis*, 80, 2015, pp. 717-751.
- SPIRITES, P., GLYMOUR, C., SCHEINES, R. "Causation, Prediction, and Search". Cambridge, Mass.: MIT Press. 2nd Edition, 2000.
- SUPPES, P. "A Probabilistic Theory of Causation". Amsterdam: North-Holland Publishing Co., 1970.
- TAHKO, T., LOWE, E. J. (2015). "Ontological Dependence". En: Ed Zalta (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/dependence-ontological/>. Obtenido el 17.01.2019.
- TOOLEY, M. "Causation. A Realist Approach". Oxford: Clarendon Press, 1987.
- TROGDON, K. "An Introduction to Grounding". En: Hoeltje, Schnieder y Steinberg, 2013, pp. 97-122.
- WILSON, A. "Metaphysical Causation". *Noûs*, Vol. 52, Nr. 4, 2018, pp. 723-751.
- WILSON, J. M. "No Work for a Theory of Grounding". *Inquiry*, Vol. 57, Nr. 5-6, 2014, pp. 535-579.
- WOODWARD, J. "Making Things Happen. A Theory of Causal Explanation". New York: Oxford University Press, 2003.

EL ENFOQUE DE LA NEUTRALIDAD Y LA SEXUALIDAD DEL DASEIN EN LA ANALÍTICA DE HEIDEGGER ENTRE 1927-1929*

THE APPROACH OF DASEIN'S NEUTRALITY AND SEXUALITY IN HEIDEGGER'S ANALYTICS BETWEEN 1927 AND 1929

Luis Fernando Butierrez

<https://orcid.org/0000-0001-9502-2234>

luisbutierrez@yahoo.com.ar

Universidad Nacional de La Plata (UNLP);

Universidad de Ciencias empresariales (UCES)

La Plata, Buenos Aires, Argentina

RESUMEN *En este trabajo analizaremos las consideraciones sobre la neutralidad y la sexualidad del Dasein en sus articulaciones con la dispersión fáctica y la libertad en las elaboraciones de Heidegger entre 1927 y 1929. En este marco nos proponemos argumentar que tales consideraciones tienen como función poner de manifiesto el carácter primario de la estructura ontológica del Ser-con y el horizonte originario de la temporeidad, desde la cual circunscribe el empuje de las dinámicas respectivas. Para ello, en primer lugar analizaremos la consideración de la neutralidad y la dispersión en Sein und Zeit en el marco de sus especificaciones respecto del Dasein cotidiano. Luego, distinguiremos las especificaciones y reelaboraciones en su curso de Marburg (1928), respecto*

* Article submitted on 14/10/2020. Accepted on 14/05/2021.

del estatuto ontológico que le confiere a la neutralidad en sus relaciones con la concreción fáctica y la libertad. Finalmente dedicaremos el último apartado al análisis e interpretación del sentido de la neutralidad y la dispersión que articula de modo diferencial en su curso de Freiburg (1928-1929). Junto a ello, buscamos aportar con la clarificación del lugar que ocupa las consideraciones de la corporalidad física en este período, en diálogo con interpretaciones relevantes de su obra.

Palabras clave: *Neutralidad. Géneros sexuales. Dispersión. Libertad. Horizonte temporal.*

ABSTRACT *In this work we will analyze the considerations about Dasein's neutrality and sexuality in their articulations with the factual dispersion and freedom in Heidegger's elaborations between 1927 and 1929. In this framework we propose to argue that such considerations have the function of highlighting the primary character of the ontological structure of Being-with and the original horizon of temporality, from which it circumscribes the thrust of the respective dynamics. To do this, we will first analyze the consideration of neutrality and dispersion in Sein und Zeit within the framework of its specifications regarding everyday Dasein. Then, we will distinguish the specifications and reworkings in his course from Marburg (1928), regarding the ontological status that he confers on neutrality in its relations with factual concretion and freedom. Finally, we will dedicate the last section to the analysis and interpretation of the meaning of neutrality and dispersion that he articulates in a differential way in his Freiburg course (1928-1929). Next to it, we seek to contribute with the clarification of the place occupied by the considerations of physical corporeality in this period, in dialogue with relevant interpretations of his work.*

Keywords: *Neutrality. Sex genders. Dispersion. Freedom. Temporal horizon.*

“Un cierto egoísmo preserva de enfermar, pero al final uno tiene que empezar a amar para no caer enfermo, y por fuerza enfermará si a consecuencia de una frustración no puede amar” (Freud. *Introducción al narcisismo*).

Los estudios e interpretaciones en torno a la consideración de la corporalidad en la obra de Heidegger se dividen en general entre la cuestión del tratamiento del cuerpo en *Sein und Zeit* (SuZ) y las dilucidaciones respectivas en los *Zollikoner*

Seminare de la década de 1960. En el primer caso, las breves distinciones en *SuZ* han permitido colegir una comprensión de la experiencia irreductiblemente encarnada, al menos, tal y como ha sido articulado por la recepción crítica francesa de mitad del siglo pasado.¹ En este marco se inscribe la ya clásica observación de Sartre respecto de la falta de un tratamiento relevante del cuerpo en la analítica de 1927, que ve correlativo con la omisión de las distinciones de géneros sexuales en la tematización del Dasein (Sartre, 1943, p. 433).

Desde allí podemos distinguir dos grandes vías específicas en el estudio de estas consideraciones sobre la corporalidad: las relativas a los fenómenos hápticos y aquellas concernientes al tratamiento de la neutralidad y sexualidad del Dasein. Por una parte, los estudios y análisis sobre la tematización de los fenómenos hápticos y gestuales en las elaboraciones de Heidegger han sido brevemente abordados por Derrida y J.L. Nancy, en el marco de una tentativa deconstructiva de las consideraciones metafísicas relativas al cuerpo (Derrida, 2011, pp. 199-264; Nancy, 2010). En esta línea podemos encontrar estudios e interpretaciones recientes sobre estas cuestiones, en el marco de su clarificación del programa ontológico de Heidegger que orienta sus especificaciones metódicas respecto a la corporalidad y sus concreciones fácticas (Bulo Vargas (2012); Llorente (2016); Rodríguez Suárez (2019) y Johnson, 2020).

Por otra parte, la cuestión de la sexualidad del Dasein recibe un tratamiento de Heidegger a partir de la consideración de la neutralidad, especialmente en sus elaboraciones entre 1927 y 1929. Tales distinciones han sido incluidas en el marco del debate en torno a la corporeidad en su obra y leídas en clave crítica, en especial, a partir de las lecturas en la serie de textos *Geschlecht* de J. Derrida (1985. Cf. Derrida, 2020). En este marco, la cuestión de las diferencias sexuales se inscribe en las especificaciones de las dinámicas relacionales entre la dimensión ontológica y la dimensión óptica del Dasein. Por esta vía se desarrollan estudios que distinguen la neutralidad y la dispersión del Dasein con el objeto de precisar y articular la perspectiva heideggeriana de la corporalidad.² No obstante, en estas elaboraciones Heidegger insiste en delimitar primero las condiciones de posibilidad para una adecuada tematización del cuerpo físico, a partir de la dilucidación de las estructuras ontológicas que hacen posible cualquier experiencia significativa del cuerpo en virtud de su estar-en-el-mundo.

1 Entre sus primeros exponentes distinguimos a De Waelhens (1942/1950) y Merleau-Ponty en su *Phénoménologie de la Perception*. Véase De Waelhens, 1942, pp. V-XV.

2 En este trabajo discutiremos especialmente con las interpretaciones respectivas de Berciano (1992), Escudero (2011), Gómez Pedrido (2013) y Lagos-Berrios (2020).

En este sentido, las estructuras cooriginarias del Dasein representan el punto de partida y el enfoque desde el cual nuestro autor plantea aquellas cuestiones. Estas distinciones se tornan fundamentales para cotejar cómo comprende Heidegger el pasaje entre las dos dimensiones del Dasein y sus respectivas implicancias en lo referente a la sexualidad, la corporalidad y la libertad.

En el siguiente trabajo nos proponemos analizar diferentes tratamientos en torno a la neutralidad en trabajos fundamentales de Heidegger del período 1927-1929, en el marco de aquellas interpretaciones y recepciones de su obra. A diferencia de lecturas orientadas principalmente por la dilucidación de la cuestión de la corporalidad en su obra, en este ensayo nos proponemos dar cuenta del campo temático fundamental en el que se inscriben tales tratamientos. En este sentido, nuestra hipótesis consiste en sostener que las consideraciones de Heidegger sobre la neutralidad, la diferencia sexual, la dispersión y la libertad metafísica cumplen la función de poner de manifiesto el carácter primario de la estructura ontológica del Ser-con y el horizonte originario de la temporeidad, desde la cual circunscribe el empuje de las dinámicas respectivas. En este sentido, estas consideraciones bien pueden entenderse también como formas de clarificación del estatuto práctico y relacional del Dasein, desde una perspectiva que busca desmarcarse del arrastre comprensivo y semántico de la metafísica de la subjetividad.

Para dar cuenta de ello, en primer lugar, analizaremos la consideración de la neutralidad y la dispersión en *SuZ* (1927), en el marco de sus especificaciones respecto del Dasein cotidiano y las variaciones en sus modalidades de mismidad. Luego, distinguiremos las continuidades y reelaboraciones en su curso de Marburg (1928), donde las relaciones entre neutralidad metafísica, diferencia sexual y corporalidad tienen mayores especificaciones. En este contexto buscaremos poner en evidencia el estatuto ontológico y originario que le confiere a la neutralidad y cómo desde allí Heidegger articula sus especificaciones en torno a la concreción fáctica y la libertad metafísica del Dasein. Finalmente dedicaremos el último apartado al análisis e interpretación del sentido de la neutralidad y la dispersión que articula en sus elaboraciones en el curso de Freiburg inmediatamente posterior (1928-1929).

Por medio de estos recorridos, en particular, nos proponemos desarrollar las interpretaciones de la analítica de finales de la década de 1920, en el horizonte de una apropiada articulación de la perspectiva cooriginaria e interrelacionada del Dasein desde la que parte Heidegger. Junto a ello, en general, buscamos colaborar con la clarificación del lugar que ocupan las consideraciones relacionadas a la corporalidad física en este período de sus elaboraciones, en diálogo con interpretaciones y discusiones en la recepción de su obra.

1. Enfoques sobre neutralidad y dispersión entre 1927-1928

Es posible distinguir en la analítica de Heidegger las dilucidaciones concernientes a la dimensión ontológica y aquellas relativas a la dimensión óntica del Dasein. En este marco, el análisis del Dasein, entendido como apertura o ahí (*Da*) del ser, da cuenta de ámbitos originarios y anteriores a toda concreción o determinación fáctica.

Esta distinción tiene un específico tratamiento en elaboraciones entre 1927-1929 en torno al concepto de neutralidad del Dasein y de su dispersión fáctica. En este contexto, Heidegger especifica una dinámica que imbrica el ámbito ontológico con la concreción fáctica, en una tentativa por apartarse de lecturas dualistas o de aquellos análisis que los consideran de modo independiente. En tal sentido vemos necesario distinguir el ámbito analítico específico en el que nuestro autor inscribe tales especificaciones, esto es, las elaboraciones concernientes a la estructura del Ser-con (*Mitsein*).

En el siguiente apartado analizaremos e interpretaremos tales consideraciones en su obra de finales de la década de 1920. Nuestro objeto es circunscribir dicha perspectiva desde la que nuestro autor se propone dar cuenta de las condiciones de posibilidad para la concreción y determinación del Dasein. Para ello, en primer lugar abordaremos su consideración de lo neutro y la dispersión en *SuZ* en sus especificaciones relativas a la cotidianidad del Uno y las dinámicas de la mismidad. En segundo lugar, analizaremos sus consideraciones de la neutralidad metafísica del Dasein en su curso de 1928, mediante un análisis de sus especificaciones sobre el carácter positivo y posibilitador de la neutralidad que le permiten desarrollar consideraciones en torno a la libertad metafísica del Dasein.

1.a. Consideraciones en Sein und Zeit

Podemos encontrar una referencia a lo neutro en *SuZ* en el contexto de la analítica del sí mismo del Dasein y en su despliegue en la cotidianidad del Uno (*das Man*). En el horizonte de tal referencia distinguimos una dilucidación de la estructura del Ser-con del Dasein en su inmediata situación fáctica, en especial consideración del ámbito desde el cual se puede dar cuenta de las variables o desplazamientos respecto a sus modos de mismidad.

En tal sentido, nuestro autor especifica que primariamente las posibilidades de la existencia del Dasein se manifiestan al arbitrio y orientación de los otros. Este entramado primario de coexistencia se caracteriza por lo impersonal, por un “quién” que Heidegger caracteriza como neutro (*Neutrum*) (Heidegger, *SuZ*, p. 126 [151]). Esta neutralidad relativa al Uno se reviste de notas semánticas vinculadas a una falta de determinación: remite a una modalidad de ser-todos

que no puede comprenderse como una suma de elementos discretos, positivos o plenos. Este carácter indeterminado e impersonal de lo neutro se contrapone a la posibilidad personal y determinada que caracteriza al Dasein en sus dinámicas propias de mismidad.

No obstante, Heidegger entiende al Uno como un fenómeno originario de la estructura positiva del Dasein, correspondiente al quién en su cotidianidad. En este sentido podemos comprender la insistencia de Heidegger en que la propiedad no remite a un desprendimiento de esta relación cotidiana con otros, sino a una “modificación existensiva del Uno entendido como un existencial esencial” (*ibid*, p. 130 [154]). Ello nos permite poner énfasis en su carácter relacional sin remisión a dos modos independientes.

En este contexto comprensivo nuestro autor destaca que el Uno cotidiano puede variar históricamente en su fuerza y determinación. Estas posibilidades y su margen de variación también sugieren un carácter potencial y dinámico en el campo de significación de lo neutro y da cuenta de una contingencia histórica correlativa con la contingencia de la mismidad del Dasein. Aquí también podemos articular sus referencias a la dispersión (*Zerstreuung*) (*ibid.*, pp. 128s. [152s.]), que relaciona a la estructura del Dasein y a la inautenticidad en la cotidianidad.

En el primer caso, el parágrafo 12 desarrolla la consideración de la perspectiva ontológica como la adecuada para dar cuenta de la espacialidad y la corporalidad viva. En este contexto, Heidegger destaca que la facticidad implica que el Dasein ya se ha dispersado (*zerstreut*) y escindido (*zersplittert*) en las concreciones del ser-en (*In-Seins*) el mundo. Desde aquí distingue maneras o modos respectivos cuya modalidad es el ocuparse (*Besorgen*), a saber: habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir y determinar (*ibid*, p. 56[83]). Estos modos variables de dispersión articulan tanto la modalidad de mismidad impropia, como la propia: reencontramos una alusión al carácter contingente y variable de la determinación fáctica del Dasein. Sin embargo, Heidegger insiste en aclarar su perspectiva de análisis: no se trata aquí de una relación con el mundo desde el enfoque tradicional sujeto-objeto, sino desde un marco relacional irreductible, pues el Dasein ya se halla en determinados modos de relación con los entes, los otros y también con su mismidad.

En el segundo caso, la dispersión es también considerada en referencia al Uno, en especial, respecto de la tendencia inauténtica a la curiosidad (*Neugier*). Entendida como un modo de ver y encuentro perceptivo con el mundo, dicha tendencia se basa en el desinterés, en el paso de una cosa a otra, sin comprensión determinada y orientada hacia la distracción constante. Esta modalidad, que

implica un modo de hallarse en todas partes y en ninguna, da cuenta de un sentido de dispersión correlativo a un desarraigo respecto de las relaciones primarias del Dasein. En el horizonte de estas especificaciones se encuentra la caracterización de la caída (*Verfallen*) del Dasein en la cotidianidad, como una modalidad de estar perdido en lo público del Uno, desde donde el Dasein tiene la posibilidad de un retorno propio a sí mismo.

Pero ello no supone un estado original más puro o elevado, sino que pone de manifiesto una determinación existencial del Dasein fáctico en la que primariamente ya siempre se encuentra: las posibilidades primariamente se dan al modo de la impropiedad. La existencia propia remite a otra modalidad de asumir tales posibilidades desde este ámbito interrelacional cuya dinámica es anterior a toda consideración óntica de la “corrupción de la naturaleza humana” (*ibid*, p. 179[202]) Es decir, la caída se articula como modalidad cotidiana de la estructura originaria del Ser-con, de un modo primario respecto a toda determinación fáctica correlativa.

En el mismo sentido, nuestro autor caracteriza la movilidad de torbellino (*Wirbel*) de la caída, que originariamente arrastra al Dasein hacia el Uno, y el estado de lanzamiento (*Wurf*) del Dasein que es tomado en este torbellino. Como figura primaria de la dispersión, el lanzamiento pone de manifiesto el aspecto dinámico del arrojamiento (*Geworfenheit*) del Dasein en el mundo, es decir, también da cuenta del marco de apertura, inacabamiento y contingencia que se articula en su determinación fáctica.

En suma, estas distinciones en torno a la neutralidad y la dispersión en *SuZ* permiten a Heidegger circunscribir un enfoque desde el carácter cooriginario del ser-en-el-mundo y el Ser-con del Dasein. Allí se pone en juego la posibilidad proyectiva del Dasein, lo cual permite a nuestro autor caracterizar la contingencia y la determinación desde su ontología esencial respectiva. Con ello, nuestro autor busca apartarse de una definición u orientación a priori de la modalidad de ser de la existencia del Dasein, lo cual requiere una mayor clarificación de las relaciones entre lo ontológico y lo fáctico concreto, así como también de las distinciones entre lo general y lo singular del Dasein.

1.b. La neutralidad metafísica del Dasein en el curso de Marburg (1928)

Dichas clarificaciones podemos encontrarlas en los párrafos 10-13 del curso del semestre de verano en Marburg, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (MAL) (1928). En este contexto encontramos una consideración del término Neutralidad (*Neutralität*), no solo articulado en su comprensión relativa a la corporeidad, sino también en lo referente a los géneros sexuales. Aquí el término se presenta directamente ligado a la ontología

del Dasein y no ya por una mediación en referencia al Uno. Si bien tales consideraciones son puntuales y breves, veremos que la inscripción temática también desarrolla el marco de la indagación desde la estructura originaria del Ser-con.

En este curso, un conjunto de aclaraciones ponen nuevamente al Dasein en el centro de sus análisis. Nuestro autor destaca que su abordaje se circunscribe a una perspectiva ontológica desde la cual se articulan las especificaciones fácticas u ónticas: es su constitución de ser en general la que permite distinguir la comprensión de ser que le es propia (Heidegger, *MAL*, p. 171 [160]). En el mismo sentido se desarrollan aquí las cuestiones relativas a la neutralidad, la sexualidad y la dispersión.³

Específicamente, Heidegger destaca su elección del término neutral *Dasein*, en lugar de hombre o sujeto. Encontramos así la neutralidad relacionada de modo general al Dasein y acompañada de un conjunto de especificaciones. En primer lugar, el término le permite marcar el carácter anterior de la interpretación respecto a su concreción fáctica. En esta línea, especifica que el Dasein no es ninguno de ambos géneros (*Geschlechtern*) (Heidegger, *MAL*, p. 172 [160]),⁴ sin remitir con ello a una negatividad o indiferencia, sino a una “originaria positividad y carácter poderoso (*Mächtigkeit*) de su esencia” (Heidegger, *MAL*, p. 172 [161]). En segundo lugar, destaca que tal carácter conlleva la posibilidad de toda concreción fáctica, esto es, no remite a un vacío sino a una dimensión potencial de lo posible. Como fuente originaria, esta neutralidad es condición de toda posibilidad concreta. Ello le permite subrayar cuán lejos se encuentran sus análisis de una antropología o una ética específica: ni recetas para la existencia, ni pronósticos, ni “sabidurías” de lo concreto y fáctico.

Así la neutralidad implica una especificación del modo de ser esencial (*wesentlich*) del Dasein. Sin embargo, podemos encontrar interpretaciones sobre el sentido de la neutralidad en este curso con divergencias respecto a su función e implicancias. Por un lado, distinguimos lecturas que encuentran allí

3 Una de las interpretaciones críticas más relevantes de estas especificaciones de Heidegger podemos encontrarla en la serie *Geschlecht* de J. Derrida. Allí este pensador considera que la neutralidad imposibilita asignar una corporalidad al Dasein a nivel ontológico, con lo cual quedaría reducida a una mera manifestación óntica. Véase Derrida, 1983, pp. 473-94.

4 En este curso el término en referencia a lo sexual está articulado como *Geschlecht/Geschlechtlichkeit*. La traducción de *Geschlechtern* por sexos es problemática pues, como observa Derrida, remite a un término específico sobre el cual Heidegger parece no querer expresarse (Derrida, 1983, pp. 475ss.). En este trabajo traduciremos el término y sus derivados en el marco de la expresión “géneros sexuales”, teniendo en cuenta las referencias heideggerianas a un ámbito anterior a la concreción físico-biológica del Dasein. En este sentido distingue un intérprete: “En este contexto se puede aplicar la categoría de género, pues ésta expresa precisamente el carácter social y cultural de nuestro constante proceso de autointerpretación” (Escudero, 2011, p. 191).

un modo particular de señalar la anterioridad del ámbito ontológico, no como un *a priori*, sino como referencia al Dasein específico de/para los existentes (Berciano, 1992, pp. 442ss.). Por otro lado, ciertos análisis subrayan que la diferencia de los sexos no se comprende como originaria, sino más bien se articula como derivada. En tal sentido estas lecturas inferen que solo la neutralidad sexual sería originaria: el género sexual solo es un momento del arrojamiento del Dasein, una de sus posibilidades fácticas ante el estado de indeterminación originario (Campillo, 2003, pp. 95s. Cf. Lagos Berríos, 2020, p. 3). Finalmente destacamos las interpretaciones que se proponen delimitar en este contexto los supuestos relativos a la corporalidad, las cuales sostienen que la neutralidad existencial debe ser entendida como “la condición de posibilidad para que la corporalidad viviente del Dasein forme parte de su estructura ontológica” (Gómez Pedrido, 2013, pp. 222ss.).

A nuestro entender, el sentido de la neutralidad articulado en este curso en primer lugar representa un desarrollo de la perspectiva elaborada en SuZ, esto es, una especificación ontológica que articula y clarifica al marco interrelacional desde el que nuestro autor enfoca la analítica del Dasein. Aun así, las consideraciones de este marco implican la posibilidad de una concreción y una modalidad de mismidad relacionada a lo que Heidegger distingue como aislamiento metafísico del hombre (*metaphysisch Isolierung des Menschen*), lo cual le permite desarrollar sus especificaciones sobre la concreción fáctica y la dispersión.

En efecto, Heidegger distingue la dispersión originaria relacionada a la corporeidad (*Leiblichkeit*) y a los géneros sexuales. Ello le permite ligar la corporalidad a la facticidad y al Ser-con otros en el mundo, tal como detalla: “El Dasein como fáctico, cada uno entre los otros, está disperso en un cuerpo y, a una con ello, entre los otros, cada uno dividido en un determinado género sexual (*bestimmte Geschlechtlichkeit*)” (Heidegger, *MAL*, p. 175 [161]). Aquí el sentido de la dispersión se vincula con la escisión implicada en la concreción del ser-múltiple inherente a la neutralidad, lo cual remite a una apertura y diseminación en el Dasein fáctico, que debe entenderse:

no como en la representación de una gran causa original que fuera dividida en su unidad óptica en muchos individuos, sino en la iluminación de la interna posibilidad del ser múltiple que [...] yace en cada Dasein, y para la que la corporeidad constituye un factor de organización (*ibid.*, p. 173 [162]).

Tenemos aquí la referencia a una determinación necesaria de lo múltiple de la neutralidad a través de una dispersión, que aquí Heidegger distingue como dinámica esencial del Dasein. Aun con ello, el pasaje a la concreción,

entendida como una dinámica entre la dimensión ontológica y óntica del Dasein, se explicita aquí de modo un tanto oscuro⁵.

Esta opacidad en los desarrollos de la analítica ha sido problematizada desde diversas perspectivas. En efecto, la explicitación de aquella dinámica en parte se inscribe en las discusiones acerca del carácter problemático de la diferenciación entre propiedad y originariedad en las elaboraciones de la *época* de *SuZ*. En tal contexto, Fleischer y Haar señalan una diferencia de fundamentación entre lo propio, impropio y originario en *SuZ*, entendiendo el pasaje de un modo de ser a otro a través de esta *última* dimensión: el *ámbito* originario de la temporeidad⁶ funda la dimensión propia e impropia (Haar, 1990, pp. 45ss.; Fleischer, 1991, pp. 24ss; 33-9). Frente a ello, encontramos perspectivas que parten de una equiparación de lo originario y lo propio, así como también del componente ontológico y su contraparte *óntica* (Heinz, 1986, pp. 185-2005; Dahlstrom, 1995, nota 43). En tales interpretaciones, no habría temporeidad originaria independiente de la propiedad para las dinámicas entre los modos de ser. Por esta vía, la dimensión originaria vincula formalmente lo *óntico* y ontológico.

A nuestro juicio, aquellas lecturas no siguen en todos los casos la propia dinámica discursiva de Heidegger y la modalización que ello imprime a la comprensión de sus elaboraciones. En este sentido, entendemos que distinguir pliegues o desdoblamientos en el marco de los pasajes en estas dinámicas se enmarca en la interpretación del *ámbito* originario en su diferencia respecto de las modalidades de ser. De esta manera, subrayamos que la modalización se haya vinculada con lo que algunos autores articulan como el carácter no suficiente del Dasein en sus modalidades de ser (Bauer, 2016, pp. 10-14), esto es, una falta de fundamento que le es constitutiva.

Estas distinciones nos permiten insistir en el carácter irreductible del entramado relacional entre las estructuras del Dasein inscripto en el horizonte originario de la temporeidad, con sus respectivos pliegues entre sus dimensiones existencial-óntica y existenciarío-ontológica, frente a las lecturas que interpretan estas dinámicas sugiriendo un sustrato personal o individual.⁷ A nuestro entender, un abordaje de este proceso que descuide la perspectiva y el carácter estructural

5 Un intérprete entiende el pasaje entre dispersión ontológica y fáctica como un proceso de multiplicidades y des-enlaces que afectan al Dasein con la diferencia sexual marcada en el cuerpo. Distingue ambas dimensiones como dos significaciones que se hallan contenidas en el análisis general de la dispersión, lo cual permite distinguir en el Dasein fáctico el aspecto dividido, desunido y escindido por la sexualidad hacia un sexo determinado. Véase Gómez-Arzapalo y Villafañá, 2009, p. 92.

6 Distinguimos aquí la temporeidad (*Zeitlichkeit*), como determinación del ser del Dasein por el tiempo y la temporalidad (*Temporalität*), en tanto determinación del ser mismo por el tiempo.

7 Una intérprete sostiene que la bidimensionalidad estructural del Dasein permite destacar una escisión (*Spaltung*), en la modalidad tensiva del "entre", para sus relaciones con el Ser, en Basso Monteverde, 2014, pp. 277ss.

múltiple del Dasein corre el riesgo de deslizarse hacia una interpretación subjetivista de estas elaboraciones.⁸ Este *ámbito* primario parece implicar un doblez interno sustentado en su falta de fundamento. Es por ello que aquí nos referimos a pliegues o desdoblamientos no definitivos de la misma existencia entre sus dos dimensiones.⁹

Bajo la misma modalidad e interpretación inscribimos la consideración de la neutralidad ontológica como una plena positividad anterior a toda concreción, en referencia al carácter múltiple del ser del Dasein, al cual también le copertenecen las dinámicas de dispersión de lo múltiple, que en este curso Heidegger especifica como fundadas en el carácter originario del arrojamiento (Heidegger, *MAL*, p. 173 [162]).

Desde este marco y sus pliegues, nuestro autor desarrolla otras dinámicas que parten del carácter irreductible del Ser-con otros, en su vínculo con el ámbito originario de la temporeidad.

1.c La libertad metafísica y la temporeidad

Como vimos, la dispersión arrojada y neutral del Dasein se articula aquí desde el Ser-con originario, dimensión previa al ser con otros en la facticidad, cuya dinámica de concreción se explica desde tal carácter de dispersión, tal como especifica:

Pues la corporeidad y los géneros sexuales fácticos de cada caso sólo aclaran – y esto sólo dentro de los límites de la accidentalidad esencial de toda aclaración – en qué medida el Ser-con de un Dasein fáctico precisamente llega a estar impulsado en esta dirección fáctica determinada, en la que otras posibilidades llegan a suprimirse o permanecen cerradas (*ibid.*, p. 175 [163]).

Asimismo, ésta se funda en la libertad metafísica del Dasein, una dimensión ontológica que permite determinar el proyecto en la existencia, a partir de sus relaciones más originarias con la temporeidad. Desde tales especificaciones es posible clarificar la contingencia y determinación en el existir fáctico del Dasein.

Es por esta imbricación entre dimensiones de análisis que la libertad metafísica no puede entenderse relativa a una voluntad racional, una conciencia rectora o un yo primario. En esta línea, nuestro autor subraya que una dirección fáctica coimplica la clausura de otra que se hallaba como posible en la neutralidad originaria: el Dasein puede perderse o recuperarse propiamente a sí mismo solo

8 Por ejemplo, aquí nos diferenciamos de las interpretaciones de Vélez López, 2014, pp. 127-36.

9 Aquí discutimos con la interpretación de una dinámica de alternancia disyuntiva, en Ortiz de Landázuri, 2016, pp. 96s.

gracias al empleo de la fuerza o empeño (*Einsatzes*) de lo proyectado en su arrojamiento (*ibid.*, p. 176 [164]). Ahora bien, si entendemos el Dasein como una apertura constituida por un entramado de estructuras ¿cómo es posible situar esta fuerza o empeño que articula su libertad metafísica?¹⁰

Por un lado, recordemos que estas consideraciones se mantienen inscriptas en su perspectiva de la neutralidad del Dasein. Por otro, es necesario insistir aquí en la relación entre las dos dimensiones de la analítica del Dasein: la neutralidad y el aislamiento metafísico no excluyen la concreción y su análisis respectivo, incluso esta caracterización también permite entender el proyecto metafísico del Dasein en el marco de una interpretación adecuada y ontológicamente originaria.¹¹

Desde este enfoque, las variaciones y dinámicas concretas pueden explicarse por el carácter inesencial de la mismidad del Dasein y el ser-múltiple de su neutralidad ontológica, precisamente allí donde nuestro autor sitúa la libertad metafísica del Dasein en tanto apertura originaria. En este contexto, el sentido de la relación neutralidad-libertad no remite a individuo alguno, ni esencia que se diversifique en los individuos, sino a la posibilidad de diversificación en sí misma: la positividad del origen y el poder de lo originario en el Dasein mismo (Berciano, 1992, p. 443).

En efecto, la neutralidad expresa su libertad metafísica: abre al Dasein a su concreción por medio de un arrojamiento que lo dispersa en el mundo y lo diversifica en/desde el Ser-con. Desde allí, la libertad se torna concreta solo a partir del propio poder-ser con otros y en medio de los entes, que incluso se le resisten en su trato cotidiano. En ello distingue la impotencia metafísica (*metaphysische Ohnmachten*) del Dasein en tanto que libre, lo cual se encuentra imbricado en dinámicas relativas a la temporeidad:

Hay que entender la impotencia metafísicamente, es decir, como esencial: no puede ser rebatida señalando el dominio sobre la naturaleza, la técnica, que hoy impera en el mundo como una bestia desencadenada, puesto que este dominio es la auténtica demostración de la impotencia metafísica del Dasein, que puede alcanzar la libertad solo en su historia (*ibid.*, p. 279 [250]).

10 Un desarrollo de estas consideraciones en torno a la libertad en la analítica puede encontrarse en: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (1930a); *Vom Wesen der Wahrheit* (1930b), entre otros.

11 En tal sentido, Escudero interpreta aquí una resistencia heideggeriana a la referencia directa de la naturaleza sexual del Dasein, lo cual inscribe en el marco de su intento de dismantelar la tradición ontológica de la sustancia que considera al existente humano como un ente reducido a la mera presencia, y agrega: "Con todo, el "ahí", el Da del Dasein, es decir, el espacio de significado compartido debe permanecer asexual y neutro, ya que ese "ahí" existe antes de que nos interpretemos en términos de prácticas de género, de características biológicas, de preferencias religiosas y de rasgos étnicos". Véase Escudero, 2011, pp. 191.

Finalmente, en los párrafos 12-13 nuestro autor circunscribe el empuje en estas dinámicas en el marco de tales relaciones entre libertad y temporeidad. En especial, distingue el carácter de horizonte unitario de los éxtasis temporales como condición temporal, tanto de la posibilidad de mundo, como de la trascendencia del Dasein. Más aun, puntualiza que la temporalización (o impulso de la temporeidad) permite el ingreso en el mundo de los entes y la apertura de las relaciones respectivas del Dasein (*ibid*, pp. 269s. [242s.]).

Con ello, la dimensión originaria de la temporalidad se revela como fuente primordial originaria de toda inteligibilidad, trascendencia y horizonte de toda posibilidad. En este sentido, el horizonte de la temporalidad puede entenderse como neutro con respecto a toda determinación del proyecto del Dasein.

En suma, en estas especificaciones de la neutralidad podemos distinguir un enfoque desde ciertos presupuestos trascendentales que la inscriben en la dimensión ontológica del Dasein, en su carácter de potencia, posibilidad y multiplicidad, respecto de las dinámicas correlativas de dispersión fáctica. En esta dimensión originaria la estructura interrelacionada del Dasein, el carácter irreductible del Ser-con y el impulso de la temporeidad permite a Heidegger dar cuenta de dinámicas relacionales y situacionales respecto de la facticidad, aunque no clarificado de un modo suficiente. Estas relaciones entre la dimensión ontológica y la concreción fáctica son ampliadas en su curso de 1928-1929, a partir de un cambio de acento en sus consideraciones sobre la neutralidad.

2. Elaboraciones en el curso de Freiburg (1928-1929)

En el siguiente apartado continuaremos con la interpretación y análisis de la neutralidad y la dispersión en un curso inmediatamente posterior. Allí encontramos un énfasis diferente de la neutralidad ligada a la idea de rompimiento, es decir, al pasaje efectivo a la concreción fáctica. Por esta vía buscaremos cotejar en qué medida Heidegger aquí está pensando en una dinámica preindividual, no voluntaria, ni racional, sin descuidar el enfoque interrelacionado y ontológico del Dasein. De esta manera insistimos en una lectura que no desatienda el marco desde el cual Heidegger despliega estas distinciones.

Para ello, primero distinguiremos la modalidad en que desarrolla aquí la primacía del Ser-con en sus vinculaciones con las diferencias sexuales. Luego abordaremos sus especificaciones en torno al rompimiento de la neutralidad que permiten dar cuenta de un énfasis diferente respecto de sus anteriores consideraciones. Finalmente, analizaremos algunas figuras de la determinación y restricción fáctica que Heidegger propone para pensar la dinámica de

singularización del Dasein, las cuales nos permitirán conectar y precisar, desde otro enfoque, la neutralidad con el horizonte originario de la temporeidad.

2.a. La primacía del ser-unos-con-otros

En el curso del semestre de invierno de 1928-1929 *Einleitung in die Philosophie* (EP), Heidegger amplía diversos aspectos de la analítica del Dasein, incluyendo también reformulaciones y variaciones respecto a los análisis en *SuZ*, en especial, en lo que respecta al problema de la interpretación de la comunidad y las relaciones con otros en la tradición metafísica. En este marco retoma su diferenciación respecto del concepto moderno de sujeto, cuya comprensión prescindió de estructuras cooriginarias como el ser-unos-con-otros (*Miteinandersein*) y el ser cabe lo que está-ahí-delante (*Sein bei Vorhandenem*) (Heidegger, EP, p. 118 [127]), o bien condujo a considerarlas como estructuras independientes, lo que ha derivado en una sobredeterminación en los análisis de las relaciones intersubjetivas, como en los tradicionales análisis de Husserl (*ibid.*, pp. 140ss. [152ss.]). Tal diferenciación está en línea con lo que Escudero (2011) vincula al nombre técnico del Dasein: ni existencia humana concreta ni sujeto autónomo, sino un entramado correlativo a la situación y al espacio de significados, abierto con anterioridad a la emergencia del cuerpo humano y sus diferencias sexuales (Escudero, 2011, p. 183).

Específicamente, en el parágrafo 20 de su curso, nuestro autor retoma la primacía de la estructura que aquí denomina con-ser-con (*Mit-sein-mit*), lo cual requiere una reelaboración de las consideraciones en torno a la comunidad y mismidad, la identidad y el poder-ser del Dasein, en el marco de sus posibilidades y su situación.

Adentrándose en el carácter constitutivo del primario estar unos-con-otros (*Mit-einander*), Heidegger especifica sus estructuras o elementos cooriginarios, que le permiten tomar distancia de las consideraciones tradicionales de la empatía (*Einfühlung*) y del yo o la conciencia como puntos de partida para el análisis de las relaciones intersubjetivas. En tal sentido destaca que el ego ya “se encuentra con el otro en la calle” (Heidegger, EP, p. 145 [157]) y desde allí debe mostrarse, esto es, encontrarse en relación y en situación de un modo irreductible. Esta determinación originaria es la que puede explicar toda relación concreta con el otro, incluso toda autoaprehensión del yo, implicada y correlacionada con otras estructuras.

Precisamente en este marco Heidegger distingue al hombre como *Neutrum* y destaca que el existir fáctico del Dasein implica una ruptura de la neutralidad: “en tanto que Dasein es fácticamente o bien masculino (*männlich*) o bien femenino (*weidlich*), es decir, es un ser sexuado (*Geschlechtswesen*); y esto

incluye un muy determinado uno-con-otro y uno-a-otro (*Mit und Zueinander*)” (*ibid.*, p. 146 [158]). Encontramos aquí, por un lado, la singular mención de un rompimiento y, por otro, la sugerencia específica de que el ámbito de lo posible, inherente a la neutralidad del Dasein, no se halla determinado por el género sexual.

2.b. Neutralidad y rompimiento

Más en detalle, la neutralidad designa aquí la esencia del Dasein que debe romperse para articularse en su concreción fáctica y, por supuesto, corporal. Ello implica también que del carácter originario del ser-unos-con-otros deriva (y es condición de) la posibilidad fáctica de concretarse como masculino o femenino.

De esta manera la neutralidad se articula con lo que Gómez Pedrido (2013) distingue como un segundo sentido: neutro es aquí el modo como la existencia se arroja al mundo, es decir, señala una condición de posibilidad no necesariamente vinculada al carácter originario de la ontología fundamental del Dasein. Desde esta lectura es posible plantear otro enfoque de las articulaciones entre la existencia neutra y la corporalidad: aquí, sin relación primaria entre neutralidad y ser-en-el-mundo, la existencia del Dasein no parece reducirse a esta neutralidad, dado que precisa una ruptura para articular y desarrollar la existencia en el arrojamiento a la facticidad. Aquí el arrojamiento ya no se halla implicado solo en la dispersión originaria de la neutralidad, sino que es articulado como el efecto de su rompimiento. De este modo se abre la pregunta por la interpretación de la articulación entre neutralidad y ser-en-el-mundo, así como también sobre el ámbito de rompimiento como tal.¹²

En su carácter esencial, Heidegger menciona la rota neutralidad (*gebrochene Neutralität*) del Dasein desde la cual puede problematizarse o pensarse la ruptura de la misma. En este marco precisa que la ruptura de la neutralidad solo puede pensarse por referencia a ella misma (Heidegger, *EP*, p. 147 [159]). Pero es necesario circunscribir de modo apropiado esta autorreferencia.

En efecto, nuestro autor distingue que la existencia corporal del Dasein condiciona la aprehensión fáctica de unos y otros en relación, aunque ello presupone y se determina por el ser-unos-con-otros en el contexto del trato en la estructura del ser-cabe (*Sein-bei*) algo común en el mundo. Es decir, la corporalidad debe entenderse a partir de esta estructura relativa a la relación con otros y en el mundo común. Para ejemplificar esta relación entramada entre Dasein, Ser-con y mundo, presenta una breve caracterización de la amistad:

¹² Un intérprete entiende que el rompimiento interno de la neutralidad es posible porque el Dasein puede afectarse desde un cuerpo, en Gómez Pedrido, 2013, p. 221.

ésta no nace de una relación yo-tú sino de una pasión por una cosa común, que incluye la modalidad o el cómo ello es articulado por cada uno en dicha relación. Más aun, Heidegger destaca que el Dasein es siempre ya cooriginariamente ser-cabe, ser-con y ser-sí-mismo (*Selbst-sein*) y desde esa base deben analizarse las relaciones intersubjetivas, la corporalidad, los géneros sexuales y las dinámicas de mismidad. Esto permite pensar el rompimiento de la neutralidad desde la potencia y positividad articulada desde este entramado originario.

En la misma línea, en el parágrafo 37 encontramos un conjunto de consideraciones en torno a la dispersión en el marco de sus tematizaciones de la facticidad y del arrojamiento. Allí especifica que el Dasein se dispersa en aquellos tres momentos relativos a la facticidad, sin implicar una separación en fragmentos, sino que: “es en esta dispersión como el Dasein tiene y cobra la unidad entera y original que le es propia (*eigene ursprüngliche ganze Einheit*)” (*ibid.*, p. 333 [349]). De esta manera, la dispersión refiere a una diseminación (*Streuung*) originaria del Dasein en estas tres estructuras esenciales, la cual es condición de que pueda demorarse en el ser-unos-con-otros, o agotarse en el ocuparse (*Beschäftigung*) de las cosas o perderse/asumirse en la autorreflexión, es decir, solo porque se mantiene unitariamente en el todo de la dispersión.

Respecto de las determinaciones que siguen al rompimiento de la neutralidad, especifica que aquellas tres relaciones esenciales se revelan determinadas y restringidas por el arrojamiento del Dasein, a saber: a) se circunscribe el Ser-con a un determinado círculo; b) el ser-cabe se desarrolla desde determinadas condiciones de accesibilidad o alcance y c) las relaciones consigo mismo se reducen a ciertas posibilidades de entenderse, enfrentarse y arreglárselas con uno mismo. Es en este marco de restricción (y solo desde él) donde el Dasein puede singularizarse (*vereinzeln*), es decir, desde un conjunto de restricciones que indican una situación determinada. Por ello la singularización no implica un aislamiento en sentido tradicional, sino aquello que permite poner al Dasein en este entramado de relaciones con el ente, el otro, su mismidad y en sus restricciones situacionales.

En este contexto, Heidegger desarrolla el vínculo entre neutralidad y temporeidad, a partir de la consideración del nihil originario del Dasein neutro. En efecto, distingue que el Dasein es trascendente en el mundo pues su neutralidad le permite constituirse como un nihil originario, en tanto se temporaliza en dicha neutralidad. Con ello refiere a una negatividad constitutiva que hace posible el arrojamiento fáctico al mundo. En este sentido, la negatividad originaria bien se puede relacionar con el rompimiento de la neutralidad: ambas son constitutivas de la esencia del Dasein. Por ello Heidegger especifica la negatividad como carácter de No (*Nicht-charakter*), en relación a la finitud y contingencia que

se articula en un poder-no-ser (*Nichtseinkönnen*): una nihilidad positiva que pertenece a la trascendencia del Dasein y su arrojamiento. En este sentido, subraya: “Solo respecto a la nihilidad original de la existencia cobra todo lo que llamamos positivo su fuerza y su singularidad” (*ibid.*, p. 336 [352]).

2.c. Algunas interpretaciones en torno al enfoque de la neutralidad

Estas especificaciones en el curso de 1928-1929 permiten precisar el enfoque del que parte Heidegger para dar cuenta de la neutralidad y la sexualidad del Dasein. En efecto, la perspectiva ontológica en la que se enmarcan estos análisis permite distinguir el carácter entramado e irreductible de las relaciones en el mundo, con los otros y con el sí mismo, a partir de lo cual piensa las dinámicas entre neutralidad y la concreción fáctica. Aún con aquél énfasis en el rompimiento de la neutralidad, con el cual el Dasein se arroja a la existencia, y su negatividad constitutiva, la distinción entre el carácter potencial/múltiple de esta dimensión originaria, en su anterioridad respecto de cualquier determinación/restricción en la facticidad, se pone de manifiesto como la apuesta teórica efectiva para dar cuenta de las dinámicas contingentes, situacionales, comprensivas e históricas: la neutralidad articula al Dasein con su trascendencia en el mundo, lo cual expresa su libertad en relación con los otros y la situación.

Estas consideraciones han permitido desarrollar diversas interpretaciones y lecturas posteriores. Entre ellas destacamos las lecturas críticas de J. Derrida desarrolladas en *Geschlecht I* (1983), en torno a la diferencia sexual en estos textos y el supuesto metafísico binario que le subyace, en un intento de interpretar esta diferencia y deconstruir tal lógica dual en su aparente lugar secundario respecto de la diferencia ontológica. Para ello, este pensador se propone ampliar aquél ámbito de potencia del Dasein distinguiendo allí una sexualidad originaria, prediferencial y plural, respecto a la dimensión óntica y fáctica (Derrida, 1983, p. 480). Desde allí, otras lecturas analizan la contingencia y multiplicidad que anteceden las diferencias sexuales fácticamente determinadas (Grosz, 1997, pp. 89s. Cfr. Quesada, 2014, p. 41), lo cual ha permitido desarrollar la pregunta por la génesis de esta binariedad de la diferencia y de la dominación histórica de una sobre otra (Collin, 2000, p. 308. Cf. Rodrigues, 2010, pp. 213ss.).

Por esta vía podemos encontrar estudios que interpretan la neutralidad como condición de posibilidad para que la corporalidad del Dasein sea entendida como constitutiva de su dimensión ontológica (Gómez Pedrido, 2013, p. 216). Asimismo, otros autores distinguen aquí una tentativa heideggeriana por desmarcarse de un abordaje tradicional y subjetivista del Dasein que lo reduzcan a la mera presencia (Escudero, 2011, pp. 189s.). En todo caso, estos estudios recientes se destacan por una investigación prioritaria de las relaciones

entre neutralidad y corporalidad en la analítica de finales de la década de 1920 (Lagos-Berrios, 2020, pp. 6ss. Cfr. Verano Gamboa, 2016-2017, pp. 194ss.). A nuestro entender, la neutralidad debe ser analizada como una tentativa de Heidegger por clarificar el enfoque entramado y relacional del Dasein como punto de partida para todo análisis óntico de la existencia humana, el cual permite desarrollar una comprensión ligada a un proceso de devenir ontológico y no a una base de estructuras biológicas fijas o determinadas (Rae, 2019, p. 547).

A modo de conclusión

Para terminar realizaremos un conjunto de puntualizaciones por nuestro recorrido e interpretación del tratamiento de estas cuestiones en la analítica del período entre 1927-1929. Con ello buscamos subrayar el marco ontológico desde el cual nuestro autor articula sus consideraciones respectivas. De esta manera proponemos distinguir un abordaje apropiado para la lectura e interpretación de las especificaciones relativas a la corporeidad, la diferencia sexual y la libertad del Dasein en el contexto del proyecto ontológico que Heidegger insiste en mantener como horizonte de sus elaboraciones en este período.

En primer lugar abordamos sus consideraciones de la neutralidad desde las dinámicas cotidianas de mismidad en *SuZ*, en especial, a partir de lo cual analizamos sus consideraciones en torno a las variaciones o dinámicas respecto a las modalidades de ser del Dasein. Luego detallamos su caracterización del Dasein como neutro en su curso de Marburg de 1928, poniendo de manifiesto el énfasis en el carácter posibilitador inscripto en su dimensión ontológica y esencial. Ello le permite a Heidegger un mayor desarrollo de la consideración de la libertad metafísica del Dasein respecto a sus planteamientos en *SuZ*. No obstante, en estas puntualizaciones nuestro autor subraya los aspectos interrelacionados y cooriginarios, haciendo especial hincapié en la consideración del Ser-con y el ser-en-el-mundo, desde los cuales es posible plantear una fuente y positividad anterior a toda concreción en diferencias sexuales y corporales determinadas.

En este sentido, dicha neutralidad se inscribe en el marco de un proyecto ontológico que busca distinguir las condiciones para un pensamiento apropiado de las cuestiones fácticas y corporales de la existencia. Las relaciones inescindibles Dasein-Otros-Mundo se articulan en un mundo simbólicamente interrelacionado, por lo cual el modelo tradicional de conocimiento basado en la percepción cede su lugar al modelo de la comprensión para plantear las relaciones intramundanas e incluso deslindarse del tradicional enfoque de la relación cuerpo-mente.

En dicha perspectiva, el Dasein es trascendente respecto a los entes del mundo pues se articula en una precomprensión que constituye la apertura de su

ser-en-el-mundo. Del mismo modo puede pensarse las relaciones con los otros, con el propio cuerpo y las cuestiones concernientes a las diferencias sexuales. El Dasein, entendido como apertura en un horizonte de sentido dado, ya no permite seguir los esquemas u orientaciones de las perspectivas subjetivistas o centradas en el yo y la conciencia. Los modelos de acción práctica y de relación con los entes en el mundo pueden explicarse desde estas estructuras cooriginarias y su apertura.

En segundo lugar distinguimos otro sentido en el que articula la neutralidad y la dispersión del Dasein en su curso de Freiburg de 1928-1929. Allí vimos que Heidegger pone el acento en la consideración del arrojamiento y la concreción fáctica por medio del rompimiento de la neutralidad, entendida aquí como condición de posibilidad, esto es, ya no en su aspecto de fuente u origen de potencia sino poniendo un énfasis en sus relaciones con la facticidad. Aun así vimos que Heidegger continúa poniendo el acento en el carácter primario del ser-unos-con-otros para pensar las relaciones comunitarias y desde allí las relaciones con el cuerpo propio y del otro, la proyección del Dasein y su libertad metafísica. Ello implica pensar toda relación con sí mismo desde una relación irreductible con las significaciones compartidas con los otros en el mundo común.

En este curso, la consideración del rompimiento de la neutralidad determinada por el uno-con-otro permite cotejar las implicancias que tiene en la facticidad y en la concreción como masculino o femenino. La neutralidad supone un rompimiento que se revela aquí como condición de un arrojamiento de la facticidad, y ya no solo como condición de una dispersión originaria de la neutralidad. Los tres momentos de la dispersión fáctica del Dasein (ser-cabe; Ser-con; ser-sí mismo) señalan una diseminación originaria que le es constitutiva. Ello no solo refiere a la unidad irreductible de estas correlaciones sino también al ámbito originario desde el cual Heidegger dilucida las determinaciones y sus posibles variaciones.

La referencia de esta ruptura en relación a la misma neutralidad también la interpretamos en el marco en que realiza estas consideraciones: el empuje de tal ruptura proviene de una neutralidad que se constituye interrelacionalmente. Desde una perspectiva de mayor originariedad, esta dinámica de ruptura tiene su fuente primaria en la temporización de la temporeidad, esto es, en el empuje desde su horizonte extático, que en este período de las elaboraciones de Heidegger aún es analizado desde la perspectiva del Dasein (Butierrez, 2021).

Así, si entendemos el Dasein como una apertura donde se da un entramado concreto y el ahí respectivo, como una remisión de significación compartida con otros, podemos comprender que dicho ámbito se da originariamente de

un modo neutro y sin género sexual determinado: un entramado relacional/remisional de significaciones y comprensiones ya abiertos que son anteriores a toda característica biológica, de género, etc.

Podemos distinguir diversas implicancias de esta perspectiva. Por un lado, el sentido de la neutralidad aquí articulado indica que el Dasein se determina en un cuerpo, en un género y se inscribe en un campo simbólico que lo antecede. En tal sentido, las variaciones de significados para determinar el género sexual del Dasein pueden ir más allá del marco binario considerado por Heidegger (Derrida, 1983, pp. 493s.), debido a su potencialidad para trascender las diferencias sexuales y toda determinación óntica significada. Es decir, el carácter anterior y primario de la neutralidad respecto al género supone que éste no abarca ni define la totalidad de ser de la existencia del Dasein. Hay un más potencial, una fuerza positiva de origen donante que permite pensar la contingencia y la variación en la determinación y los significados en el mundo. Siguiendo la caracterización de la cotidianidad que puntualizamos en *SuZ*, es posible de allí inferir la posibilidad de una relación propia y auténtica con la corporalidad sexuada que se articule en un pliegue o desplazamiento respecto a los significados cotidianos en los que esta ha sido comprendida: por ejemplo, este enfoque sugiere que las determinaciones de género en la cotidianidad del Uno no se hallan asumidas de modo propio por el Dasein, lo cual permite entenderlas como significaciones convencionales desde las que inicialmente se articulan los cuerpos sexuados en la facticidad. Esta dimensión y sus variaciones aquí no pueden ser pensadas por fuera de los modos de convivencia desde los cuales el Dasein modaliza su mismidad y sus relaciones con el propio cuerpo.

Aun así, en este trabajo entendemos que tales distinciones de Heidegger entre 1927 y 1929 no tienen como horizonte una dilucidación específica de la cuestión de la corporalidad, la diferencia sexual y la libertad, sino que se enmarcan en la tentativa de articular un cambio de enfoque: a nuestro juicio estas especificaciones le permiten en primer lugar clarificar y explicitar la consideración del carácter primario de la estructura del Ser-con y el horizonte originario de la temporeidad para pensar las dinámicas propias del Dasein.

Ello implica desarrollar su tentativa por lograr un desplazamiento de la perspectiva y comprensión tradicional de la metafísica de la subjetividad, desde la cual se han articulado las respectivas tematizaciones. Es precisamente esta modalización relacional con la tradición comprensiva y discursiva la que se articula en diálogo con estas elaboraciones. Ello bien puede interpretarse como una figura discursivo-práctica de aquellas elaboraciones teóricas de las relaciones irreductibles con otros, es decir, una figura específica de la dispersión desde/en el Ser-con otros articulada en estas relaciones del pensamiento de Heidegger con aquella tradición filosófica desde la que parte de un modo ineludible.

Referencias

- BASSO MONTEVERDE, L. “Aportes para una interpretación de la estructura del Dasein de acuerdo a su carácter bidimensional”. *Areté. Revista de Filosofía*, XXVI, (2), 2014, pp. 273-293. Recuperado de: <http://www.scielo.org.pe/pdf/arete/v26n2/a05v26n2.pdf>.
- BAUER, E. « Verstehen als Existenzial menschlichen Daseins ». *Existenzanalyse*, 33(1), 2016, pp. 4-14. Recuperado de: https://www.existenzanalyse.net/wp-content/uploads/EA_1_2016_Bauer.pdf.
- BERCIANO, M. “¿Qué es realmente el “Dasein” en la filosofía de Heidegger?”. *Thémata. Revista de Filosofía*, N. 10, 1992, pp. 435-450. Recuperado de: https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/27244/file_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- BULO-VARGAS, V. “Entre naturaleza y técnica: una cuestión de tacto”. *Revista de Filosofía*, Vol. 68, 2012, pp. 55-64. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-43602012000100005>.
- BUTIERREZ, L. “Tiempo y singularización. Enfoques de las dinámicas relacionales del Dasein en elaboraciones de Heidegger entre 1927-1930”. *Revista Aréte*, 33(1), 2021, pp.27-47.
- CAMPILLO, N. “Ontología y diferencia de lo sexos”. En: TUBERT, S. (ed.). *Del sexo al género: los equívocos de un concepto*. Madrid: Cátedra, 2003. pp. 83-122.
- COLLIN, F. “Diferencia y Diferencio: la cuestión de las mujeres en la filosofía”. En: AA.VV. *Historia de las mujeres*. (Tomo V). Madrid: Taurus, 2000. pp. 291-321.
- DAHLSTROM, D. “Heidegger’s Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”. *Review of Metaphysics*, 49, 1995.
- DE WAELEHENS, A. (1942) « Une philosophie de l’ambiguïté ». En : MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990. pp. V-XV.
- _____. « La phénoménologie du corps ». *Revue Philosophique de Louvain*, 48 (19), 1950, pp. 371-397. Recuperado de: https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1950_num_48_19_4299.
- DERRIDA, J. (1985). “Geschlecht II. La mano de Heidegger”. En: DERRIDA, J. *Psyché. Invenciones del otro*. Bs As., Ed. La Cebra, 2017. pp. 495-534.
- _____. “El tocar, Jean-Luc Nancy”. Bs. As., Amorrortu, 2011.
- _____. “Geschlecht I. Diferencia sexual, diferencia ontológica”. En: DERRIDA, J. *Psyché. Invenciones del otro*. Ed. La Cebra, Bs As., 1983. pp. 473-494.
- _____. “Geschlecht III: Sex, Race, Nation, Humanity”. G. Bennington, K. Chenoweth; R. Therezo (eds.). Chicago: University of Chicago Press, 2020.
- ESCUADERO, J. A. “Heidegger y el olvido del cuerpo”. *Lectora*, Nr. 17, 2011, pp. 181-198. Recuperado de: <https://revistes.ub.edu/index.php/lectora/article/view/7214>.
- FLEISCHER, M. “Die Zeitanalysen in Heideggers ‘Sein und Zeit’. Aporien, Probleme und ein Ausblick”. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1991.
- GÓMEZ PEDRIDO, M. “La neutralidad (*Neutralität*) del Dasein como condición ontológica de su corporalidad viviente (*LeibKörper*) en el Heidegger posterior a

Ser y tiempo”. En: *I Jornadas Internacionales Filosofías del Cuerpo/ Cuerpos de la Filosofía*. Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras (UBA), Buenos Aires, 2013. pp. 215-223. Recuperado de: <https://www.aacademica.org/maria.luz.moreno/5.pdf>.

GÓMEZ-ARZAPALO Y VILLAFÁÑA, F. “Heidegger y la falsa paradoja del amor”. En: ROCHA DE LA TORRE (ed.). *Martin Heidegger: la experiencia del camino*. Barranquilla: Ediciones Uninorte, 2009. pp. 79-94.

GROSZ, E. “Ontology and Equivocation: Derrida’s Politics of Sexual Difference, en Feminist Interpretation of Jacques Derrida”. Ed. N. J. Holland. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1997. pp. 73-101.

HAAR, M. « Heidegger et l’essence de l’homme ». Grenoble: Jérôme Million, 1990.

HEIDEGGER, M. (1927) [*SuZ*] “Sein und Zeit”. Tübingen: Niemeyer (trad.: “Ser y Tiempo”. Trad. J. E. Rivera. Santiago, ed. Universitaria de Chile, 1997; trad. J. Gaos, Buenos Aires: FCE, 2000) (GA 2).

_____. (1928) [*MAL*] “Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (SS 1928)”. Ed. K. Held, 1978 [trad.: Principios metafísicos de la lógica, trad. García Norro, Madrid: Síntesis, 2009]. (GA 26).

_____. (1928-1929) [*EP*] “Einleitung in die Philosophie (Winter semester 1928/29)”. Ed. O. Saame et I. Saame-Speidel, 2001 [trad.: “Introducción a la filosofía”, trad. M. Jiménez Redondo, Madrid: Cátedra, 2001] (GA 27).

_____. (1930a) “Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (Summer semester 1930)”. Ed. H. Tietjen, 1994. (GA 51).

_____. (1930b). “Vom Wesen der Wahrheit”. En: *Wegmarken*. Ed. F.-W. von Herrmann, 3rd ed. 2004 [T.C.: “Hitos”, trad.: Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2007], pp. 177-201[151-171]. (GA 9).

_____. (1959-1969), “Zollikoner Seminare”. En: P. Trawny (ed.), *Gesamtausgabe* (Vol. 89). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2018.

HEINZ, M. (1986) “The Concept of Time in Heidegger’s Early Works”. En: *A Companion to Martin Heidegger’s Being and Time* (ed. J. Kockelmans). Washington: University Press of America, 1986.

JOHNSON, F. “¿Cómo pensar el cuerpo al margen de la idea de sujeto corporal? Mera presencia y claro del ser en Zollikoner Seminare de Heidegger”. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 37 (1), 2020, pp. 85-98. Recuperado de: <https://doi.org/10.5209/ashf.62324>.

LAGOS-BERRÍOS, R. “Heidegger y la cuestión del cuerpo en Ser y tiempo: buscando el lugar del cuerpo en la analítica existencial del Dasein”. *Límite. Revista interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 15(3), 2020, pp. 1-16. Recuperado de <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-50652020000100203>.

- LLORENTE, J. “Heidegger y el estatuto ontológico del cuerpo. Una confrontación con la fenomenología de la carnalidad de Michel Henry”. *Ideas y Valores*, Vol. 65, Nr. 162, 2016, pp. 261-289. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n162.48418>.
- MERLEAU PONTY, M. (1945). “Phénoménologie de la Perception”. Paris: Gallimard [T.C.: “Fenomenología de la percepción”, Trad. Jem Cabanes, Barcelona, Planeta-Agostini, 1993].
- NANCY, J-L. “Corpus”. Madrid: Arena libros, 2010.
- ORTIZ DE LANDÁZURI, C. “Dasein, personhood, intersubjectivity and person nucleus. The relational subject after Heidegger, in Zubiri, Apel y Polo”. *Rev. Metafísica y persona*, (15), 2016, pp. 87-125. Recuperado de: <https://doi.org/10.24310/Metyper.2015.v0i13.2721>.
- QUESADA, R. “Sexualidad diseminación y lectura”. *Theoría*, Nr. 27, 2014, pp. 29-41. Recuperado de: <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2014.27.496>.
- RAE, G. “Freud and Heidegger on the ‘Origins’ of Sexuality”. *Human Studies*, Vol. 42 Nr. 2, 2019, pp. 543-563. Recuperado de: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10746-019-09525-3>.
- RODRIGUES, C. “Diferença sexual, direitos e identidade: um debate a partir do pensamento da desconstrução”. *Cadernos Pagu*. 34, 2010, pp. 209-233. Recuperado de: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644956>.
- RODRÍGUEZ SUÁREZ, L. P. “La naturaleza hermenéutica de la experiencia corporal y del fenómeno del dolor según Heidegger”. *Claridades. Revista de filosofía*, Nr. 11, 2019, pp. 187-211. Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.24310/Claridadescrf.v11i1.5454>
- SARTRE, J.-P. « L’Être et le Néant ». Paris : Gallimard, 1943.
- VÉLEZ LÓPEZ, G. “La semilla del humanismo. Moralidad y ontología fundamental en Heidegger”. *Revista Co-herencia*, Vol. 10, Nr. 20, 2014, pp. 121-139. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/cohe/v11n20/v11n20a06.pdf>.
- VERANO GAMBOA, L. “El ser corporal: Dasein y lenguaje en el pensamiento de Martin Heidegger”. *Convivium*, 29/30, 2016-2017, pp. 185-202. Recuperado de: <https://www.raco.cat/index.php/Convivium/article/view/334698>.

CONTRA UNA INTERPRETACIÓN REDUCCIONISTA DEL MÉTODO EXPERIMENTAL DE DAVID HUME*

AGAINST THE REDUCTIONISTIC INTERPRETATION OF DAVID HUME'S EXPERIMENTAL METHOD

Sofia Calvente

<https://orcid.org/0000-0003-2041-7498>

vicentesofia@yahoo.com.ar

Universidad Nacional de La Plata
La Plata, Buenos Aires, Argentina

RESUMEN *Existe cierta interpretación restringida de la metodología humeana que entiende su experimentalismo únicamente en términos de la reducción de los enunciados epistémicos a impresiones sensibles de carácter privado accesibles mediante la introspección. Nos proponemos revisar esta interpretación a partir de la crítica a la vinculación que establece entre la máxima de no ir más allá de la experiencia y el principio de la copia. Mostraremos que esta interpretación no se condice con el modo en que Hume concibe el método experimental, ya que hay evidencia textual para proponer que la experiencia no debe entenderse sólo en términos de impresiones sensibles, y que la ciencia de la naturaleza humana no se restringe al estudio de los contenidos mentales exclusivamente, sino que se nutre de la observación de la interacción social de igual modo. Finalmente, dejaremos en claro que el método que Hume propone*

* Article submitted on 08/01/2021. Accepted on 25/05/2021.

no impide la verificación intersubjetiva de la evidencia empírica, ya que el principio de la simpatía posibilita la comunicación de los estados mentales, lo que los despoja de su carácter privado.

Palabras clave: *Experiencia. Máxima metodológica. Introspección. Observación. Simpatía.*

ABSTRACT *A restricted interpretation of Humean methodology understands his experimentalism solely in terms of reducing epistemic statements to private sensory impressions accessible via introspection. My aim is to revise this interpretation by means of criticizing the connection it establishes between the maxim of not going beyond experience and the copy principle. I will show that this interpretation is inconsistent with the way Hume conceives the experimental method, since there is textual evidence to affirm that experience should not be understood in terms of sensory impressions only, and that the science of human nature is not restricted to the study of the mental contents only, but it is nourished in the same way by the observation of social interaction. Finally, I will argue that the method Hume proposes does not prevent intersubjective verification of the empirical evidence, since the principle of sympathy enables the communication of mental states, which makes them devoid of their private character.*

Keywords: *Experience. Methodological maxim. Introspection. Observation. Sympathy.*

En los últimos años se han publicado estudios profundos y exhaustivos que han contribuido a alcanzar una visión más adecuada de lo que Hume entiende por el método experimental y el modo en que lo implementa. Trabajos como el de Tamás Demeter (2016) y David Landy (2018) abordan la cuestión desde perspectivas diferentes: el primero ofrece una mirada historiográfica y el segundo, analítica. Sin embargo, su enfoque no pasa tanto por el modo en que Hume plantea que se obtiene el material empírico, sino por el modo en el que se lo procesa, es decir, por lo que atañe a la explicación científica propiamente dicha. En este artículo nos interesa abordar un aspecto relativo a la primera cuestión, es decir a la recolección de los datos empíricos, que es la introspección, y su vinculación con la famosa máxima humeana de “no ir más allá de la experiencia.” Nuestro objetivo apunta a revisar críticamente

cierta interpretación restringida de la metodología humeana, que entiende su experimentalismo únicamente en términos de la reducción de los enunciados epistémicos a impresiones sensibles de carácter privado que son accesibles mediante la introspección.

Nos enfocaremos en la *pars destruens*, es decir, en las dificultades que ocasiona esta interpretación reduccionista del método experimental en Hume con el fin de mostrar por qué es inadecuada.¹ En primer lugar, haremos una caracterización de los principales puntos programáticos mediante los que Hume formula lo que entiende por la investigación de la naturaleza humana desde una perspectiva experimental, para contextualizar adecuadamente el sentido que le confiere a su máxima de no ir más allá de la experiencia. A continuación, revisaremos la interpretación reduccionista de esta máxima, que consiste en asociarla al principio de la copia, y señalaremos los problemas metodológicos que acarrea, que tienen que ver con conferirle un carácter privado a las percepciones y considerar que su acceso se logra exclusivamente a través de la introspección. Finalmente, mostraremos de qué manera esos problemas pueden resolverse a partir de indicios que encontramos en la obra del mismo Hume: la combinación de la introspección con otras formas de observación, y la comunicación de los contenidos de la propia mente a partir del principio de la simpatía.

1. El experimentalismo de Hume

Resulta difícil cuestionar que el proyecto que Hume se propone desarrollar mediante la ciencia de la naturaleza humana se plantea en consonancia con el método experimental. Esto queda claro no sólo a partir del subtítulo de su primera obra, el *Tratado de la naturaleza humana*, que reza: “ensayo para introducir el método del razonamiento experimental en los asuntos morales,” sino también de las diversas alusiones al respecto que encontramos a lo largo de esa obra (T Intro. 10, SB xviii-xix; 1.3.15.11, SB 175; 2.1.10.2 SB 311; 2.2.2.13, SB 338, entre otras)² y en las obras subsiguientes (por ejemplo ABST 1; EHU 4.12, 8.7, 8.9; EPM 1.10, 5.45). Lo que resulta materia de discusión es qué entiende Hume por “método experimental” (ver Demeter, 2020). Algunos autores han insertado el experimentalismo de Hume en la tradición de las historias naturales baconianas (Wood, 1989, pp. 98-99; 1994, pp. 120-

1 Para una exposición de la *pars construens*, es decir de lo que consideramos que Hume entiende por método experimental y el modo en que lo implementa, remitimos a nuestro artículo, Calvente (2017b).

2 La modalidad de referencias y abreviaturas de las obras de Hume se aclaran en la bibliografía. Entre corchetes se indica la paginación de las ediciones en español.

121), otros han considerado que se inspiró en la propuesta de Robert Boyle (Barfoot, 1990, p. 167), y una abrumadora mayoría lo ha vinculado con la filosofía de Newton. Esto último no implica en todos los casos excluir las anteriores influencias, que son reconocidas por el propio Hume (ver T Intro. 7, SB xvi-xvii; ABST 2; HE 6.71, p. 541) sino considerar que la figura de Newton fue más prominente que las demás al momento de signar el modo en que Hume comprendió el método experimental. La cuestión de determinar la naturaleza y alcance de esta influencia ha dado lugar a un cúmulo enorme de literatura secundaria y no es nuestra intención ocuparnos en detalle de la cuestión aquí. Nos limitamos a señalar que algunos intérpretes consideran que la obra que tuvo mayor incidencia en el modo en que Hume concibe el método experimental fueron los *Principios matemáticos de la filosofía natural* (Noxon, 1973; Sapadin, 1997; Hazony, 2014; De Pierris, 2015, pp. 148-150, entre otros), mientras que recientemente otros sostienen que fue más determinante el peso de la *Óptica* (Ott, 2009, p. 192; Demeter, 2012, 2016).³

Dadas estas divergencias interpretativas, nos interesa señalar algunos puntos clave del modo en que consideramos que debe entenderse el experimentalismo de Hume, con el propósito de confrontarlos en los próximos apartados con la interpretación reduccionista a la que nos hemos referido en la introducción. Las intenciones de Hume se vinculan con lograr en el ámbito moral los mismos avances que se habían alcanzado en la filosofía natural en el último siglo mediante la introducción del método experimental (T Intro 7, SB xvi-xvii; ABST 1; EHU 1.15). Así, el *Tratado* comienza buscando establecer la ciencia de la naturaleza humana exclusivamente sobre los fundamentos de la “experiencia y la observación” (T Intro 7, SB xvi [p. 81]). Hume concibe a la filosofía natural como un modelo a partir del cual pensar los fenómenos morales y a su metodología como la más adecuada para estudiarlos:

Me parece evidente que, al ser la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades sino mediante experimentos cuidadosos y exactos, así como por la observación de los efectos particulares que resulten de sus distintas circunstancias y situaciones (T Intro 8, SB xvii [p. 83]).

En este pasaje podemos notar, en primer lugar, que Hume homologa la naturaleza de la mente, en tanto objeto de estudio, con la de cualquier cuerpo

3 Una de las razones que inclinan a Demeter (2016, cap. 4) a postular la afinidad con la *Óptica* es que Hume no está interesado en explicar matemáticamente los principios operacionales de la mente, sino que desarrolla un tipo de análisis cualitativo similar al que plantea Newton en la Cuestión 31, que consiste en descomponer los compuestos en sus ingredientes como un camino para llegar a la formulación de principios explicativos.

externo, lo que lo habilita a emplear el mismo método de conocimiento que usan los experimentalistas en el caso de los fenómenos naturales. En segundo lugar, vemos que Hume no renuncia a la noción de experimento, que es central dentro del método experimental. Pero en el marco de la ciencia de la naturaleza humana, los experimentos son resultado de la observación antes que de la experimentación propiamente dicha. Es decir que implican una actitud mental de atención, pero esa atención se dirige a los fenómenos tal como suceden habitualmente, antes que a aquello que el hombre produce deliberadamente alterando por definición ese devenir habitual (Biro, 2009, p. 42). Esta diferencia se debe a que es imposible obtener un conocimiento válido a partir de la producción artificial de situaciones en las que están involucrados los seres humanos, como sí sucede en el caso de los fenómenos naturales:

En esta ciencia, por consiguiente, debemos [recoger] nuestros experimentos a partir de una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal [del mundo] y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres. (T Intro 10, SB xix [p. 85]).

Concretamente, por “experimento” Hume entiende cada uno de los casos o ejemplos [*instances*] individuales que, considerados en conjunto y en función de su grado de semejanza, sirven para establecer de forma adecuada o probar suficientemente una proposición o conjunto de proposiciones (ver T 2.1.10.2, SB 311; 2.2.5.16, SB 363; 2.2.8.7, SB 375; EHU 8.7, EPM 1.10, 5.45). Los experimentos se elaboran a partir de fenómenos pertenecientes tanto al ámbito natural como al moral y son los componentes básicos de toda investigación, ya que dan sustento a la explicación científica, desempeñando el papel de evidencia empírica. Los casos o ejemplos no provienen necesariamente de la observación directa por parte del investigador, sino que es lícito valerse también del testimonio de nuestros contemporáneos y de los historiadores.

En tercer lugar, la observación de la interacción social presente y pasada debe permitirnos extraer conclusiones acerca de las “capacidades y cualidades” mentales que son sus causas (T Intro 8, SB xvii, ver EHU 1.14). Esas conclusiones se obtienen en dos etapas. En una primera etapa, mediante un procedimiento inductivo que se ha denominado “reducción explicativa” y se ha asociado con el método del análisis y la síntesis (Demeter, 2012, pp. 584-587; Hazony, 2014, pp. 161-167): consiste en partir de un conjunto de casos o experimentos que se comparan para encontrar analogías entre ellos, las que se adscriben a causas semejantes. Así, se obtienen generalizaciones que se comparan nuevamente y se agrupan en base a su semejanza para extraer principios legaliformes de mayor generalidad. Una vez establecidos esos principios, se los emplea en la

explicación de nuevos fenómenos (ver EHU 8.9). El propósito es establecer la menor cantidad de principios que posean la mayor capacidad explicativa posible (ver ABST 1). En una segunda etapa, se propone una explicación de esas regularidades en términos de procesos y capacidades subyacentes, tales como los principios de asociación o las facultades mentales, que no son directamente observables, sino que se infieren a partir de lo observado. El punto de llegada no consiste únicamente en establecer un conjunto de generalizaciones empíricas, sino que, mediante el análisis comparativo y el razonamiento analógico, Hume realiza inferencias a la mejor explicación respecto de las causas de esas regularidades, en términos de capacidades y cualidades mentales (Landy, 2018, pp. 4-5; Demeter, 2020, pp. 260-261).

Hume nos advierte que el método de la ciencia de la naturaleza humana tiene las mismas limitaciones que el estudio de la naturaleza en general: no nos permite acceder a los principios últimos ni a la esencia de las cosas, sino a aquello que podemos establecer mediante observación y experimentación. En consonancia con estas limitaciones, la tarea del filósofo moral es explicar los fenómenos humanos que observamos con referencia a ciertos principios y facultades que los producirían. Pero esos principios y facultades de la naturaleza humana se proponen como construcciones teóricas que se infieren a partir de lo que consideramos como sus efectos observables, antes que como la esencia última de la mente (ver T Intro. 8, SB xvii; 1.2.5.19, SB 60; EPM 5.17; Landy, 2018, cap. 2). Se trata de principios definidos operacionalmente, que no pueden conocerse con independencia de su ejercicio (ver Demeter, 2016, pp. 88-89, 157).

Finalmente, el experimentalismo se caracteriza por la oposición a las suposiciones y especulaciones que carecen de sustento en los hechos. Los caminos que se abren son dos: o bien comenzamos por la experiencia para llegar, mediante el camino del análisis, hasta los poderes y facultades de la mente, los cuales no son directamente observables pero pueden ser inferidos a partir de sus efectos, o bien, partimos de la postulación hipotética de ciertos poderes y facultades mentales para explicar en base a ellos los fenómenos. Hume deja en claro cuál es la opción que considera válida:

Y aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando [*tracing up*] nuestros experimentos hasta el último extremo [*to the utmost*] y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas – y de las más simples – es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica (T Intro 8, SB xvii [p. 83]).

Este pasaje resume buena parte de las premisas del método experimental que hemos ido desglosando: emplear la observación y la experimentación, elaborar los casos o experimentos, limitarnos a las conclusiones que podamos extraer de su comparación y generalización, y evitar las especulaciones que no estén sustentadas en ellos. La frase “no podemos ir más allá de la experiencia” condensa, de alguna manera esos rasgos fundamentales del experimentalismo. Por ese motivo, Hume la define como su “primera máxima” (T 1.2.5.20, SB 60) y podemos considerarla como “la” máxima metodológica.

Muchos, sino todos los rasgos que caracterizan el método experimental tal como Hume lo concibe están en consonancia con el modo en que el propio Newton indica que deben realizarse las investigaciones en filosofía natural. Más allá de la discusión respecto de si existen más afinidades entre la metodología humeana y la que propone Newton en los *Principios* o en la *Óptica*,⁴ lo cierto es que uno de los puntos centrales de esa afinidad se vincula justamente con la máxima metodológica, centralidad que está presente, por otra parte, en ambas obras de Newton. Toda suposición o razonamiento debe ser sometido al “tribunal” de la experiencia, que es la que tiene la última palabra en el ámbito de las cuestiones de hecho.

En los diversos momentos donde Hume apela a la máxima metodológica, siempre la presenta como contrapuesta al planteo de hipótesis, a las que entiende como principios de carácter supositivo asumidos sin sustento alguno en la experiencia. Así, afirma:

[El autor del *Tratado de la naturaleza humana*] se propone anatomizar la naturaleza humana mediante un procedimiento regular y promete no extraer ninguna conclusión excepto si se lo autoriza la experiencia. Habla con desprecio de las hipótesis e insinúa que nuestros compatriotas que las han apartado de la filosofía moral [...] aunque difieren entre sí en muchas cuestiones, parecen estar todos de acuerdo en basar sus precisas disquisiciones sobre la naturaleza humana por completo en la experiencia (ABST, 2 [pp. 117-119]).⁵

Pasajes como éste nos permiten establecer un claro paralelo entre la máxima metodológica y el célebre lema “*hypotheses non fingo*” de Newton (1952, p. 404; 1995, p. 621). En ambos casos se expresa la necesidad de no formular hipotéticamente principios explicativos a priori de los fenómenos sino de

4 No hemos señalado las divergencias entre Newton y Hume, porque escapan a los propósitos del presente trabajo. De entre la copiosa bibliografía al respecto, remitimos a Slavov (2016).

5 El *Resumen* está escrito en tercera persona porque se publicó de forma anónima con el propósito de resumir y matizar el contenido del *Tratado*. Hoy por hoy no quedan dudas de que Hume es su autor. Ver Tasset (1999, pp. 5, 11).

inferirlos a partir de la experimentación y la observación (ver De Pierris, 2015, p. 149, n213; Demeter, 2016, p. 76). Tal como Hume advierte, si excedemos los límites de lo que la observación y la experimentación nos permiten inferir, caemos en el terreno farragoso e inconsistente de las especulaciones “oscuras e inciertas” que no han sido formuladas ni confirmadas a partir de los hechos (T 1.1.4.6, SB 13), a la manera de lo que, a su juicio, había venido haciendo la metafísica hasta el momento (ver EHU 1.12).

Ahora bien, también es cierto que ni Newton ni Hume descartan de plano la utilidad de las hipótesis. Hume, siguiendo a Newton, postula un uso “positivo” o “constructivo” de las hipótesis, que consiste en entenderlas como supuestos explicativos que pueden someterse a la confirmación de la experiencia (Tasset, 1999; pp. 58-59; De Pierris, 2015, pp. 153-154). Si volvemos sobre el pasaje donde Hume formula la máxima metodológica, notaremos que no se opone a toda hipótesis, sino a aquellas que pretendan descubrir principios últimos, desligándose por completo de la experiencia (Landy, 2018, pp. 67, 71).⁶ El uso constructivo de las hipótesis puede verse también en pasajes como estos:

Esta conformidad exacta que muestra la experiencia con nuestro razonamiento es una prueba convincente de la consistencia de la hipótesis en que basamos nuestros razonamientos (T 2.2.2.13, SB 338 [p. 523]).

La hipótesis que nosotros abrazamos es clara. Sostiene que la moralidad está determinada por el sentimiento [...] Luego procedemos a examinar una cuestión de hecho clara, a saber, qué acciones tienen esta influencia: consideramos todas las circunstancias en las cuales estas acciones coinciden y a partir de allí tratamos de extraer algunas observaciones generales con respecto a estos sentimientos (EPM App 1.10 [p. 258]. Ver T 3.3.1.25 SB 588-9; EHU 5.7).

Mediante esta caracterización del método experimental humeano buscamos poner de relieve que la máxima metodológica debe ser puesta en contexto para comprender cabalmente su significado. Consideramos que cuando Hume afirma que no hay que ir más allá de la experiencia está haciendo referencia a un modo de investigar que remite a la tradición experimentalista, ligada al rechazo de las hipótesis de carácter especulativo y a la necesidad de fundamentar y/o justificar toda afirmación en los hechos. Lo esencial para los experimentalistas, más allá de los diversos matices que se ocultan detrás de ese rótulo, consiste en razonar a partir de hechos observables respetando un método específico (Demeter, 2020,

⁶ Landy propone incluso que Hume admite no sólo hipótesis que nos permiten ampliar el espectro de nuestras generalizaciones inductivas, sino también entidades teóricas (tales como las facultades mentales) que no son observables pero que se considera que existen porque permiten dar cuenta de fenómenos observados que necesitan ser explicados.

p. 258). Por lo tanto, las explicaciones sobre los fenómenos estudiados –sean éstos naturales o morales – no apelan a meras suposiciones ni a una deducción lógica a partir de principios axiomáticos, sino a hechos concretos que pueden establecerse, en líneas generales, mediante los pasos que Hume propone.

2. La máxima metodológica y el principio de la copia

Ahora bien, diversos autores han interpretado la máxima metodológica de manera reduccionista, en términos de una identificación directa con el principio de la copia (Rodríguez Valls, 1991, pp. 50-51; Owen, 2009, p. 73; Boehm, 2013, pp. 70-71), lo que implica, en el mejor de los casos, una concepción sesgada del experimentalismo humeano. Uno de los especialistas que plantea abiertamente esta interpretación es David Owen, quien afirma:

El principio de que las ideas simples se derivan de impresiones es el modo en que Hume expresa la determinación de limitar su investigación a la experiencia. Si tuviésemos ideas cuyo origen no fuera la experiencia, es decir, que no se derivaran de impresiones, estaríamos concibiendo mal la limitación de atenernos a la experiencia (1999, p. 67. La traducción es nuestra. Ver p. 72).

Una de las características de esta concepción de la máxima metodológica es que entiende, a nuestro criterio injustificadamente, que impresiones y experiencia son sinónimos. Esta es una interpretación bastante difundida entre los estudiosos de la obra de Hume, que incluso suele asumirse de manera acrítica. Ahora bien, la identificación entre impresiones – específicamente de sensación –, y experiencia ocasiona ciertas consecuencias problemáticas en el ámbito metodológico: las impresiones son percepciones de carácter mental cuya naturaleza es variable y efímera. Por lo tanto, si entendemos que la máxima metodológica debe entenderse en términos de “no ir más allá de las impresiones”, esto implica que la ciencia de la naturaleza humana se reduce en última instancia a estudiar de forma introspectiva los contenidos inmediatos y efímeros que aparecen ante la propia mente del investigador. Por otro lado, supone que la verificación de todas nuestras inferencias depende en última instancia de la introspección. Antes de abordar de lleno estas cuestiones, examinemos brevemente la identificación injustificada entre experiencia e impresiones.

La tarea de elucidar qué quiere decir Hume con el término “experiencia” es central para comprender su filosofía, pero es una empresa vasta y compleja

que no puede ser abordada aquí en profundidad.⁷ En el apartado anterior hemos hecho algunos señalamientos al respecto. En lo que hace a la cuestión puntual que estamos analizando, podemos agregar que cuando Hume describe las características de las impresiones en la primera parte del *Tratado* y en la segunda sección de la *Investigación sobre el entendimiento humano* nunca usa como sinónimo de este tipo de percepciones el término “experiencia” (Carr, 2014, p. 13). Por el contrario, el término apenas aparece, y cuando lo hace, se refiere a una cantidad de casos semejantes y regulares que han sido observados, lo que es indicio, justamente, de que para Hume una cosa son las impresiones, y otra, la experiencia. Veamos con algo de detalle las ocurrencias de “experiencia” en el contexto de la primera parte del *Tratado*,⁸ para constatar la interpretación que proponemos. Cuando Hume explica el principio de la copia, afirma que

una tal conjunción constante [de impresiones e ideas], con tal número infinito de ejemplos, no puede surgir nunca del azar; prueba, por el contrario, que las impresiones dependen de las ideas, o las ideas de las impresiones. Para poder saber de qué lado se encuentra esta dependencia, considero el orden de su *primera aparición*, y hallo por experiencia constante que las impresiones simples preceden siempre a sus correspondientes ideas; sin embargo, nunca aparecen en el orden inverso (T 1.1.1.8, SB 4-5 [p. 91]. Las cursivas son del autor).

Más adelante, señala “hallamos por experiencia que cuando una impresión ha estado presente a la mente aparece de nuevo en ella como idea” (T 1.1.3.1, SB 8 [p. 96]), ya sea como idea de la memoria o como idea de la imaginación. A propósito de las primeras, sostiene que preservan el orden y posición originales, lo que “viene apoyado por tal cantidad de fenómenos vulgares y corrientes que podemos ahorrarnos la molestia de insistir más sobre esto” (T 1.1.3.3, SB 9 [p. 97]). Finalmente, al momento de explicar la naturaleza de las ideas abstractas, las define como ideas particulares asociadas a términos generales, los que, por medio del hábito, pueden rápidamente traer muchas ideas particulares semejantes a la mente. Afirma que “el modo más adecuado de dar una explicación satisfactoria de este acto de la mente [mediante el cual la costumbre nos hace recordar un conjunto de ideas particulares similares] consiste en [producir] otros ejemplos análogos,” ya que si bien no podemos dar cuenta de las causas últimas de esas acciones mentales, es suficiente con

7 Ese ha sido el tema de nuestra tesis doctoral (2017a) a la que remitimos para un tratamiento exhaustivo de la cuestión.

8 A los fines de no extendernos demasiado, dejamos pendiente el análisis de los pasajes aludidos de *Investigación sobre el entendimiento humano*, que hemos desarrollado en Calvente (2017a).

explicarlas “gracias a la experiencia y la analogía” (T 1.1.7.11, SB 22 [p. 113]).

En los pasajes que acabamos de citar podemos notar que el término “experiencia” aparece vinculado, como dijimos antes, con una cantidad de casos o ejemplos observados que cumplen un rol justificatorio de lo que Hume está proponiendo. En el primer pasaje, un “número infinito de ejemplos” de “conjunción constante” avala la existencia de una dependencia entre los dos tipos de percepciones, dependencia que la “experiencia constante” muestra que es de las ideas respecto de las impresiones y no a la inversa. En el segundo pasaje, al momento de plantear la existencia de dos tipos de ideas, señala que esa distinción exhaustiva se basa en la “experiencia,” que es la que también avala la naturaleza de las ideas de la memoria como aquellas que preservan el orden y posición originales, ya que eso se manifiesta en “tal cantidad de fenómenos vulgares y corrientes” que hace innecesaria una ulterior justificación. En el tercer pasaje, sostiene que el origen de las ideas abstractas puede comprenderse mejor por medio de la producción de ejemplos similares, lo que equivale a apelar a “la experiencia y la analogía.”

Ahora bien, ¿podemos considerar que cuando Hume habla de casos o ejemplos se está refiriendo a impresiones de sensación sin más? Creemos que si bien es innegable que los componentes últimos de todo acto perceptual son las impresiones de sensación, entender a la experiencia únicamente como sinónimo de impresiones implica una sobresimplificación de lo que Hume propone tanto en los pasajes que acabamos de citar como en sus múltiples referencias a la experiencia en el contexto de su estudio de la naturaleza humana. Por un lado, esa opción sería poco informativa, ya que en última instancia, como el principio de la copia indica, toda idea simple es causada por una impresión simple. Entonces, en rigor, no podríamos tener contenidos mentales cuyos componentes últimos no fuesen impresiones. Por lo tanto, desde un punto de vista metodológico, “no ir más allá de las impresiones” no sería un criterio válido porque no nos permitiría distinguir cuál es la evidencia relevante para sustentar nuestras proposiciones, ya que el principio de la copia indica que, de hecho, en ningún caso es posible ir más allá de las impresiones. Por otro lado, un caso no es simplemente algo “dado”, como podría sugerir su identificación con las impresiones de sensación, sino algo que el investigador construye por medio de la intervención de diferentes facultades y operaciones mentales. En principio interviene la observación, que implica una actitud consciente y deliberada que orienta la actividad de la percepción sensible. Mediante la observación reconocemos una variedad de objetos: acciones y pensamientos humanos, fenómenos naturales y demás estados de cosas que

debemos identificar y clasificar, deslindando las circunstancias relevantes de las accesorias (T 1.3.15.11, SB 175), llegando así a la conformación de un caso. La observación reiterada de una cantidad y diversidad de casos nos permite construir conjuntos sistematizados, que Hume llama “colecciones” (T 1.3.13.20, SB 154; EHU 8.7), a partir de su comparación por medio de la razón y su interrelación a través de los principios asociativos de la imaginación (T 1.3.14.20, SB 165). La posibilidad de retener esos casos y colecciones de casos en la memoria hace que operen como esquemas interpretativos para compararlos con eventos similares o disimilares a futuro (Baier, 1991, p. 67; Carr, 2014, p. 33).

En definitiva, la experiencia entendida en sentido experimentalista, es decir como casos y colecciones de casos, remite a mucho más que un puñado de entidades mentales de carácter preconceptual. Alude más bien a un producto elaborado mediante una actividad consciente, deliberada y sistemática, que permite que esos casos puedan desempeñar un rol epistémicamente relevante como fundamento del conocimiento acerca de las cuestiones de hecho. Es decir que lo que la máxima metodológica señala es que las afirmaciones que no estén sustentadas en casos y/o colecciones de casos carecen de validez científica. Esta faceta de la noción de experiencia se ponen de manifiesto sólo si la ubicamos en el marco de la tradición experimentalista con la que Hume mismo se identifica y dentro de la cual cobra ese sentido técnico, pero se invisibiliza si nos limitamos a entenderla como sinónimo de impresiones de sensación.

Una consecuencia de la interpretación reduccionista de la máxima metodológica es limitar el experimentalismo de Hume a su costado semántico, pretensión que, en su momento, llevó a cabo el empirismo lógico (Ayer, 1965, pp. 35-36, 67, 166). Si bien es cierto que además de considerarlo como un principio descriptivo o genético de carácter general Hume emplea el principio de la copia como una herramienta de corte semántico –aclaratorio para resolver problemas relativos al significado de ciertos términos que impiden el avance de las ciencias morales (ver ABST 7, EHU 7.4) –, no podemos interpretar la ciencia de la naturaleza humana sólo desde esta última perspectiva. La función metodológica del principio de la copia consiste en clarificar y precisar ideas que en un principio se presentan como oscuras e inciertas, permitiéndonos constatar o no que los términos que empleamos en correlación con ellas tengan un contenido definido.⁹ En el mejor de los casos, podemos considerar que la

9 Ott (2009, pp. 200-201) sostiene que Hume no puede considerarse siquiera como un antecesor del empirismo lógico, porque argumenta, a nuestro criterio satisfactoriamente, que el principio de la copia no puede cumplir una función verificacionista.

utilidad de esta herramienta es eminentemente negativa: sirve para evaluar y desacreditar tesis de oponentes al método experimental que incurren en el uso de términos oscuros, pero no nos ofrece indicaciones acerca de cómo establecer hechos y justificar enunciados de manera adecuada.

3. El problema de la introspección

En el apartado anterior señalamos que la interpretación reduccionista de la máxima metodológica tiende a restringir la investigación de las cuestiones morales a la observación y análisis de las propias entidades mentales. Vamos a ocuparnos ahora de este problema. Diversos autores consideran que el objeto de estudio de la ciencia de la naturaleza humana son las percepciones, a las que entienden en términos de ideas lockeanas, es decir, como entidades mentales que sólo pueden ser objeto para la mente que las percibe, lo que equivale a atribuirles un carácter privado (Rábade Romero, 1977, p. 34; Stroud, 1977, pp. 18-19; Flew, 1985, p. 184; Dicker, 1998, pp. 2-3; Carlin, 2009, p. 159). De esta manera, restringen el ámbito de investigación propuesto por Hume a los contenidos de su propia mente. Por lo tanto, si la máxima metodológica se entiende como “no ir más allá de las impresiones” y éstas son consideradas como entidades privadas, el método que Hume propone consistiría únicamente en la introspección. A su vez, esta interpretación genera una incompatibilidad entre el proyecto de construcción de la ciencia del hombre y la posibilidad de someter los contenidos mentales, que serían su objeto de estudio, a las pruebas verificatorias que son aceptables en las ciencias experimentales, en tanto lo que tiene carácter privado no es accesible a observadores externos.

Veamos con más detalle esta dificultad en los términos en los que la plantea James Noxon, que es quien la formula por primera vez. Si bien el autor reconoce que Hume se interesa por el método experimental como “un paradigma metodológico con el que debía modelar las investigaciones en torno a la vida intelectual y social del hombre” (Noxon, 1973, p. 124)¹⁰, al mismo tiempo identifica ese ámbito de investigación con el plano estrictamente psicológico o mental, es decir, con el “mundo interno” (Noxon, 1973, p. 125 [p. 125]). Noxon hace esta identificación a partir de considerar que el objeto de estudio de la ciencia de la naturaleza humana se restringe a las percepciones porque, luego de la Introducción, Hume abre el *Tratado* hablando de ellas. En ese sentido, “lo que se trata de observar no es en absoluto semejante a los objetos públicos que

10 Estamos siguiendo la traducción de Carlos Solís (1987, p. 125). Indicaremos el número de página entre paréntesis, al lado de la paginación de la edición en inglés.

describen los enunciados de los físicos [...], las percepciones de que se ocupa la teoría de Hume son estrictamente privadas,” al igual que lo son los eventos mentales que ellas deben explicar. “Las percepciones pueden ser accesibles a la introspección, pero no son ‘observables’ en ningún sentido ordinario de la palabra” (Noxon, 1973, p. 121 [pp. 122-123], ver Eaker, 2009).

Creemos que es posible ofrecer una respuesta al problema planteado por Noxon mediante indicios que el mismo Hume ha dejado en sus textos. En primer lugar, no hay ninguna evidencia textual que indique que el objeto que Hume se propone estudiar sean exclusivamente las percepciones en cuanto tales, ni que por lo tanto sean lo único que deba ser observado. En segundo lugar, tampoco hay indicios acerca de que la teoría de las percepciones nos confine al solipsismo, en tanto Hume admite que pueden ser comunicadas a los demás partiendo del principio de la simpatía. Veamos con más detalle ambos aspectos de la respuesta.

En cuanto al primer aspecto, podemos comenzar señalando que la observación en el ámbito moral comprende tanto la percepción de los fenómenos mentales propios como el relevamiento de lo que sucede en la interacción social y con el entorno, por lo que Noxon no debería plantear objeciones respecto de la posibilidad de verificar las observaciones de este último tipo, en tanto son accesibles a cualquier persona porque son de carácter público. Más abajo veremos qué pasa con la verificabilidad de las del primer tipo, que presumiblemente son de índole privada.

Como señalamos en el primer apartado, el mismo Hume afirma que lo que nos permite acceder a los principios generales que rigen la naturaleza humana no es únicamente el escrutinio de nuestros contenidos mentales, sino “una observación cuidadosa de la vida humana” (T Intro 10, SB xix [p. 85]) lo que se manifiesta en gran medida en el estudio de la historia:

Su principal utilidad [la de la historia] es tan sólo descubrir los principios universales y constantes de la naturaleza humana, al mostrarnos al hombre en toda suerte de situaciones y circunstancias, y suministrarnos los materiales con los que podemos hacer nuestras observaciones y familiarizarnos con las fuentes usuales de la acción y del comportamiento humano (EHU 8.7 [pp. 107-108]).

Podemos constatar entonces que la observación de los fenómenos sociales pasados y presentes es la principal fuente de estudio para el investigador. El análisis, comparación, asociación y sistematización de estos fenómenos nos permite adscribirlos a ciertos principios de la naturaleza humana, que a su vez se remiten a las “capacidades y cualidades” (T Intro 8, SB xvii) que Hume caracteriza como las facultades de la razón, la memoria, la imaginación, el principio de la simpatía, el sentido moral, etc.

Por otra parte, es necesario tener en cuenta que, aunque conocer el funcionamiento del entendimiento humano es parte fundamental de la ciencia del hombre (T Intro 4, SB xv), dicha ciencia no se agota en ello – que abarca lo que Hume denomina “lógica”–, sino que también comprende la moral, la crítica y la política:

El único fin de la lógica es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonamiento, así como la naturaleza de nuestras ideas; la moral y la crítica artística [*criticism*] tratan de nuestros gustos y sentimientos y la política considera a los hombres en cuanto unidos en sociedad y dependiendo unos de otros. Y en estas cuatro ciencias: *lógica*, *moral*, *crítica de artes y letras* [*criticism*], y *política*, está comprendido casi todo lo que de algún modo nos interesa conocer, o que pueda tender al progreso o refinamiento de la mente humana (T Intro 5, SB xv-xvi [p. 80]. Las cursivas son del autor).

Por lo tanto, si bien el estudio de la naturaleza humana consiste eminentemente en comprender cómo funciona nuestra mente, no podemos reducir la mente al entendimiento, sino que debemos incluir también el modo en que operan las pasiones y las motivaciones de la acción, es decir, la moral.¹¹ En definitiva lo que a Hume le interesa es conocer aquellos principios, poderes y cualidades que operan en la mente humana a partir del modo en que se manifiestan en diferentes circunstancias sociales, históricas e individuales (Demeter, 2016, p. 80). Por lo tanto, no es posible restringir, sin más, la investigación de la naturaleza humana al estudio introspectivo de los fenómenos mentales.

Además, dado que su propósito es describir el modo en que esos principios y cualidades operan regularmente, es decir de manera “normal”, es posible derivar a partir de allí consecuencias normativas en el campo de la moral y la política, ya que esa descripción nos permite delinear las circunstancias y acciones que son recomendables para mantener y mejorar el bienestar afectivo y cognitivo de la humanidad (Demeter, 2016, p. 147; Qu, 2016).¹²

Esto nos lleva a pensar que es al menos discutible que Hume haya propuesto a la introspección como “el” método a seguir, o que considere que el método experimental en el ámbito de la ciencia del hombre deba aplicarse sólo al estudio de los contenidos de la propia mente. Resulta asimismo materia de discusión que haya propuesto que la introspección nos permita acceder

11 En esta interpretación estoy en deuda con una sugerencia personal de Plinio Junqueira Smith.

12 La tensión entre los elementos descriptivos y normativos en la filosofía de Hume ha sido objeto de debate entre los intérpretes (Qu, 2016). Qu añade a los aspectos normativos que señalamos los méritos que Hume le atribuye a su método, porque permiten distinguir entre teorías mejores y peores.

infaliblemente a todos nuestros contenidos mentales, lo que implica, a su vez, postular la transparencia de la conciencia.¹³ No obstante, como suele suceder, quienes abogan por esta interpretación no lo hacen sin sustento en los textos del propio Hume. Uno de los pasajes que más fuertemente parecen respaldar la infalibilidad de la introspección es el siguiente:

Pues como todas las acciones y sensaciones de la mente nos son conocidas por la conciencia, tendrán que aparecer necesariamente y en todo respecto tal como son, y ser como aparecen. Y como toda cosa que entra en la mente es en *realidad* [una] percepción, es imposible *percibir* algo que aparezca de forma diferente: eso sería suponer que podemos estar equivocados aún en aquello de lo que somos más íntimamente conscientes (T 1.4.2.7, SB 190 [p. 324]. Las cursivas son del autor).

Este texto está inserto en el marco de un argumento donde Hume analiza si es posible que los sentidos nos engañen y representen nuestras percepciones como distintas a nosotros, es decir como objetos existentes en el mundo. A la luz de ese contexto, podemos notar que no está proponiendo que podamos conocer infaliblemente el contenido de toda percepción, sino su cualidad de entidad mental.¹⁴ Toda percepción es conocida mediante la conciencia y, al aprehenderla, deberá aparecer tal como es, o sea “como impresiones o percepciones” (T 1.4.2.7, SB 190 [p. 324]) y no como entidades del mundo. Hume plantea que esto es lo que ocurre si consideramos la cuestión como es debido (T 1.4.2.7, SB 190 [p. 324]), es decir, filosóficamente, mientras que, cuando adoptamos una actitud pre reflexiva o vulgar, solemos tomar lo que los sentidos nos ofrecen por objetos externos e independientes a nosotros. Es decir que la introspección nos permite conocer las percepciones en tanto percepciones siempre y cuando mantengamos una mirada filosófica.

Por otra parte, en la primera *Investigación*, añade que aun cuando adoptemos una actitud filosófica, la introspección no permite acceder a las actividades mentales sin que se presenten dificultades:

Es notable, a propósito de las operaciones de la mente, que aun estándonos más íntimamente presentes, sin embargo cuando se convierten en objeto de reflexión, parecen estar sumidas en la oscuridad, y el ojo no puede encontrar con facilidad las líneas y límites que las separan y distinguen (EHU 1.13 [p. 27], ver 7.1).

13 La infalibilidad de la introspección es una característica que le correspondería más bien a filósofos como Francis Hutcheson y George Turnbull, quienes usan la demostración matemática como modelo para la filosofía moral y se apoyan en algún tipo de garantía divina (Poovey, 1998, pp. 175-197).

14 Qu (2017) examina exhaustivamente los alcances y limitaciones de la transparencia mental en Hume y llega a la misma conclusión que proponemos: que se limita a lo que denomina como “transparencia cualitativa,” es decir, a percibir infaliblemente el carácter cualitativo de nuestras percepciones. Sobre las limitaciones del método introspectivo en Hume, ver también Landy (2018, p. 40).

Este pasaje nos muestra que la introspección no es un método infalible, sino que tiene sus limitaciones al igual que cualquier otro método, y que debe llevarse a cabo mediante “una penetración superior, derivada de la naturaleza y perfeccionada por el hábito y la reflexión” (EHU 1.13 [p. 27]). Los contenidos y operaciones de la mente, lejos de ser transparentes o inmediatamente accesibles a la conciencia, no se pueden distinguir y ordenar sin dificultad y esfuerzo. Es decir que, si bien Hume no niega la posibilidad de obtener conocimiento acerca de “las distintas partes y poderes de la mente,” el hecho de que esos contenidos y operaciones nos estén más íntimamente presentes no implica que resulten más fácilmente accesibles (EHU 1.14 [p. 28]) ni mucho menos que podamos conocerlos infaliblemente, lo cual, por otra parte, iría en franca contradicción con su actitud escéptica. Por el contrario, equipara la tarea de investigar acerca de los contenidos mentales con la de establecer el orden y posición de los planetas. Es decir que la descripción sistemática de aquello que es en apariencia lo más cercano y familiar resulta tan dificultoso como el conocimiento de lo que parece estar más alejado.

Ciertamente, la introspección es una de las vías de acceso a los contenidos y operaciones mentales, pero no es la única ni tiene un carácter privilegiado, sino que debe complementarse con la observación de la interacción entre los hombres en su vida cotidiana tanto presente como pasada. Ambas son fuentes válidas que pueden suministrar la evidencia empírica necesaria para la construcción de la ciencia de la naturaleza humana.

4. La comunicabilidad de los contenidos mentales

En cuanto al segundo aspecto de la respuesta, contrariamente a lo que la interpretación reduccionista sugiere, Hume no postula que los contenidos mentales sólo sean accesibles a la mente que los percibe, ni da indicios de que haya algo inefable o intransferible en ellos.¹⁵ Por el contrario, considera que pueden ser compartidos y confrontados con los de otras personas, es decir que si bien son accesibles por introspección – con las dificultades y limitaciones del caso –, son además comunicables. Este es un tema vasto que ameritaría un estudio aparte; sin embargo, podemos esbozar algunos argumentos que nos permitirán justificar nuestra interpretación. Al comienzo mismo del *Tratado*, cuando Hume se aboca a delinear los elementos y principios que conforman su teoría de las percepciones, ya plantea la posibilidad de compartir los contenidos mentales de cada uno:

15 Autores como Baier (1991, pp. 32-33) y Pitson (1996, p. 260) consideran que no hay una “desviación individualista” en la epistemología humeana.

Es imposible probar por una enumeración particular que ocurre lo mismo [i. e. que toda idea simple se asemeja a una impresión simple] con todas nuestras impresiones e ideas simples. Cada uno puede convencerse de esto repasando tantas como quiera. Y si alguien negara esta semejanza universal, no sé de otra manera de convencerle sino pidiéndole que me muestre una impresión simple que no tenga una idea correspondiente. Si no responde a este desafío – y es seguro que no podrá hacerlo – no tendremos dificultad en establecer nuestra conclusión partiendo a la vez de su silencio y de nuestras observaciones (T 1.1.1.5, SB 3-4 [p. 90]).¹⁶

¿En qué se basa esta posibilidad de “mostrar” los contenidos mentales? Podemos apoyarnos en dos indicios que ofrece Hume. El primero nos señala que los contenidos mentales no son inherentemente privados y el segundo, que además son perfectamente pasibles de ser compartidos. Veamos ambos con más detalle. Hume afirma que las percepciones son entidades que pueden existir separadamente de cualquier cosa (T 1.4.5.5, SB 233), lo que incluye, por supuesto, las mentes consideradas como substratos de inhesión, en tanto la mente humana no es un sustrato sino sólo un haz o sistema de percepciones unidas por relaciones causales (T 1.4.6.4, SB 252; 1.4.6.19, SB 261). Si tomamos en cuenta esta característica – que se conoce en la literatura especializada como “principio de la separabilidad” – es difícil afirmar, entonces, como lo hacen Anthony Flew (1985, pp. 183-184) y el mismo Noxon (1973, pp. 121-123), que las percepciones sean estrictamente privadas, es decir, que pertenezcan únicamente a la mente que las piensa y por lo tanto sólo sean accesibles a ella.

Sin embargo, como observa Saul Traiger (1998), sostener que las percepciones existen de manera separada puede conducirnos a la tesis radical de que no estén ligadas a ninguna mente en particular sino que formen una especie de fondo común de percepciones del mundo, lo que genera el problema de determinar cuáles percepciones pertenecen a cada quién. Traiger nos recuerda que, al mismo tiempo que Hume sostiene el principio de la separabilidad, también señala que las percepciones dependen causalmente entre sí, ya que las ideas son causadas por las impresiones. Por ese motivo, propone entender la separabilidad en términos metafísicos, no causales: las impresiones son independientes de los objetos que – aparentemente – las generan, y las ideas, una vez producidas por las impresiones, pueden reaparecer separadamente de las impresiones que las causaron. En consecuencia, la independencia de las percepciones no implica que pueden surgir por “generación espontánea” o menos aún, que existen desde toda la eternidad, es decir sin un sujeto que

16 Está claro que aquí lo que resulta imposible no es el hecho de mostrar una impresión simple en tanto contenido mental, sino una impresión simple a la que no le corresponda una idea simple. El interlocutor de Hume guardará silencio a este respecto, pero no al pedido de mostrarle una impresión.

las cause. Además, en tanto la causalidad es un principio de asociación de la imaginación, necesariamente debe producirse en una mente particular. Sin embargo, el hecho de que las percepciones se generen causalmente mediante una operación mental concreta y tengan, por así decir, un autor, no implica que sean propiedad privada, es decir que su acceso esté vedado a otras mentes.

Hasta aquí, nos hemos limitado a dar cuenta de que las percepciones no tienen un carácter inherentemente privado, pero aún nos resta mostrar en qué reside su posibilidad de ser comunicadas. Puntualmente, el segundo indicio se manifiesta cuando Hume explica en qué consiste el principio operativo de la simpatía, mediante el cual es posible acceder a las percepciones ajenas. La simpatía es la tendencia a recibir de los demás sus inclinaciones y sentimientos, por diferentes y contrarios que sean a los nuestros (T 2.1.11.2, SB 316). Este principio nos lleva a compartir con quienes nos rodean no sólo sus estados de ánimo y emociones, sino también sus opiniones y modos de pensar (T 2.1.11.9, SB 320-321; 2.3.6.8 SB 427; 3.3.2.2, SB 592). A su vez, la simpatía se funda en el carácter universal de la naturaleza humana (ver EHU 8.1, 8.7), la que se establece a partir de la semejanza que Hume observa entre los individuos de nuestra especie (T 2.1.11.5, SB 318; 2.2.5.4, SB 359; 2.2.7.2, SB 369)¹⁷ y se expresa en el hecho de que “las mentes de los hombres son espejos unas de otras” (T 2.2.5.21, SB 365 [p. 555]). Esta uniformidad observable entre los seres humanos permite explicar por qué los demás pueden comunicarnos “todas las acciones de su mente” y confiarnos “sus más íntimos sentimientos y afecciones,” además de dejarnos “[ver] en el instante mismo en que se producen, todas las emociones que puedan ser causadas por un objeto” (T 2.2.4.4, SB 353 [pp. 540-541]).

El acceso a las percepciones de los otros se plantea por vía de un mecanismo asociativo,¹⁸ antes que por medio de la observación directa de esos contenidos tal como aparecen en la mente de los demás – lo que, por otra parte, sería literalmente imposible –, o de una transferencia o “migración” de percepciones de una mente a otra. Hume explica que los estados mentales de una persona se traducen en su conducta y discurso, los que se toman como signos externos de esos estados mentales (Pitson, 1996, p. 258):

17 Tal como sostiene Demeter (2012, pp. 586-587), Hume no postula la universalidad de la naturaleza humana como la existencia de una esencia humana o algo similar, sino que se trata de una condición metodológica para explorar la categoría de un ser moral, al igual que en filosofía natural se presupone la uniformidad o regularidad de la naturaleza.

18 La cuestión de determinar si el mecanismo de la simpatía involucra o no una inferencia causal es un tema complejo sobre el que no hay acuerdo entre los especialistas. Ver, por ejemplo, Pitson (1996, pp. 264-266). Nos limitamos a señalar la cuestión, ya que abordarla excedería los límites de este trabajo.

Las mentes de los hombres son similares en sentimientos y operaciones y no hay ninguna que sea movida por una afección de la que, en algún grado, estén libres las demás. Del mismo modo que cuando se pulsan por igual las cuerdas de un instrumento el movimiento de una se comunica a las restantes, así pasan fácilmente de una persona a otra las afecciones [*affections*], originando los movimientos correspondientes en toda criatura humana. Cuando percibo los *efectos* de la pasión en la voz y el gesto de una persona, mi mente pasa de inmediato de esos efectos a sus causas, y se hace una idea tan vivaz de la pasión que al instante la convierte en esa misma pasión. De igual modo, cuando me doy cuenta de las *causas* de una emoción, mi mente pasa a los efectos que esas causas producen, con lo que se ve movida por una emoción similar [...] Ninguna pasión ajena se descubre directamente a la mente: sólo percibimos sus causas o sus efectos. Por estas cosas es por lo que inferimos la pasión y son *ellas*, en consecuencia, las que dan origen a nuestra simpatía (T 3.3.1.7, SB 575-576 [p. 821]. Las cursivas son del autor).

Lo que sienta las bases de la comunicación es la uniformidad estructural de la naturaleza humana, que asegura que podamos encontrar un correlato propio de las pasiones o principios que inferimos que están presentes en la mente de los otros. La comunicación se da, como Hume lo explica en la cita, mediante la observación del comportamiento de los demás, es decir, de la percepción atenta de ciertos rasgos relevantes que el otro manifiesta, lo que constituye un conjunto de impresiones de sensación complejas. Esas impresiones causan sus correspondientes ideas en la mente del observador. Las ideas son tan vivaces que pueden convertirse en impresiones de reflexión, es decir, en pasiones propias que se corresponden con las de la persona observada. La simpatía consiste justamente en esto: genera un nivel de comunicación tan profundo con el otro, que no sólo nos permite observar y comprender lo que busca trasmitirnos, sino que nos lleva a sentir lo mismo que él siente.

Al igual que en el caso de la introspección, la comunicabilidad de las percepciones entre distintas personas tiene sus limitaciones. Como acabamos de notar, sólo podemos conocer esas percepciones en la medida en que podamos establecer una asociación entre los signos externos que expresan las motivaciones, emociones y opiniones de los otros, y nuestros propios estados mentales. Esto implica que no podemos acceder a aquello que los demás no manifiestan externamente de algún modo u otro, porque no puede convertirse en objeto de nuestra observación: “Mientras esos sentimientos estén ocultos en la mente de los demás, nunca podrán ejercer un influjo sobre nosotros” (T 3.3.2.3, SB 593 [p. 842]).

No obstante estas limitaciones, lo que el principio de la simpatía sugiere es que, lejos de ofrecer una imagen de la mente como una esfera estrictamente privada, Hume la concibe como un ámbito con características comunes a toda la especie humana, al que puede accederse por medio de métodos comparativos. Es

decir que si bien los contenidos de la propia mente no se encuentran disponibles al acceso directo de los demás, ni pueden trasladarse de una mente a otra, existen medios que hacen posible su comunicabilidad. Los signos externos como el lenguaje y los gestos son indicadores que permiten revelarnos los estados mentales de los otros de manera confiable, permitiéndonos inferir qué es lo que están pensando o sintiendo (Ott, 2009, pp. 205-206).

La comunicabilidad de pensamientos, emociones y motivaciones abre la posibilidad de fijar criterios compartidos que permiten la validación intersubjetiva de los contenidos de una mente particular; validación, que, como plantea Noxon, es necesaria para la viabilidad de una ciencia de la naturaleza humana. Así se explica que no sólo puedan verificarse hechos “exteriores” a la mente, tales como acontecimientos históricos o relativos a la vida diaria de los seres humanos por medio de la observación, sino que también sea posible “mostrar,” como Hume le pide a su interlocutor en el pasaje que citamos más arriba, una percepción determinada de la propia mente.

6. Conclusión

Mediante este recorrido esperamos haber ofrecido elementos suficientes para abandonar la interpretación reduccionista del método experimental humeano. Consideramos que sólo es posible hacerlo insertando la máxima metodológica en el contexto de la tradición experimentalista, lo que vincula a la noción de experiencia con prácticas de investigación que le confieren un sentido técnico ligado a los casos y colecciones de casos, y le dan un rol central que delimita los alcances de lo que se considera como una explicación científica válida, en contraposición a métodos de carácter predominantemente especulativo. Como hemos mostrado, este importante trasfondo se diluye si nos limitamos a vincular la máxima metodológica al principio de la copia, limitación que además trae aparejados serios problemas para el estudio de la naturaleza humana, como la restricción del ámbito de investigación a la propia mente. Una mirada cuidadosa a la obra del propio Hume nos ofreció las alternativas necesarias para resolver esos problemas por vía de la diversificación de las fuentes de observación y la comunicabilidad de los contenidos mentales. Esto nos da un indicio de que nunca estuvo en sus planes la intención de que la ciencia de la naturaleza humana fuese una investigación privada e individualista, pero también nos permite constatar que esa tampoco es una consecuencia de los principios metodológicos que Hume propone.

Referencias

- AYER, A. (1936). "Lenguaje, verdad y lógica." Buenos Aires: Eudeba, 1965.
- BAIER, A. "A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise." Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- BARFOOT, M. "Hume and the Culture of Science". En: M. A. Stewart (ed.), 1990, pp. 151-190.
- BIRO, J. "Hume's New Science of the Mind." En D. F. Norton y J. Taylor (eds.), 2009, pp. 40-69.
- BOEHM, M. "Hume's Foundational Project in the *Treatise*." *European Journal of Philosophy*, 24 (1), 2013, pp. 55-77.
- CALVENTE, S. "La experiencia en la concepción del conocimiento de David Hume. Niveles personales, sentidos y funciones." Tesis para acceder al grado de doctora en filosofía. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, 2017a. Recuperada de: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1364/te.1364.pdf>
- _____. "Algunas precisiones acerca de la filosofía moral experimental de David Hume." *Manuscrito. Revista internacional de filosofía* 40 (3), 2017b, pp. 51-86.
- CARLIN, L. "The Empiricists: A Guide for the Perplexed." Londres: Continuum, 2009.
- CARR, D. "Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World." Oxford: Oxford University Press, 2014.
- DE PIERRIS, G. "Ideas, Evidence and Method. Hume's Skepticism and Naturalism Concerning Knowledge and Causation." Oxford: Oxford University Press, 2015.
- DEMETER, T. "Hume's Experimental Method." *British Journal for the History of Philosophy*, 20 (3), 2012, pp. 577-599.
- _____. "David Hume and the Culture of Scottish Newtonianism." Boston, Brill, 2016.
- _____. "The Science in Hume's Science of Man." *The Journal of Scottish Philosophy*, 18 (3), 2020, pp. 257-271.
- DICKER, G. "Hume's Epistemology and Metaphysics. An Introduction." Londres: Routledge, 1998.
- EAKER, E. "Public and Private Meaning in Hume: Comments on Ted Morris' 'Meaning (fullness) without Metaphysics: Another Look at Hume's Meaning-Empiricism'." *Philosophia*, 37, 2009, pp. 455-457.
- FLEW, A. "Impressions or Experiences: Public or Private?" *Hume Studies* 11 (2), 1985, pp. 183-191.
- HAZONY, Y. "Newtonian Explanatory Reduction and Hume's System of the Sciences." En Z. Wiener y E. Schliesser (eds.), 2014, pp. 138-170.
- HUME, D (1739-40). "A Treatise of Human Nature" [T]. Editado por D. F. Norton y Mary J. Norton, Oxford: Oxford University Press, 2007. Traducción al español de F. Duque, Orbis: Buenos Aires, 1984. Citado por libro, volumen, sección, párrafo y paginación de la edición de Selby-Bigge.

- _____. (1740). “Resumen del Tratado de la naturaleza humana” [ABST]. Edición bilingüe de J. L. Tasset. Barcelona: Literatura y Ciencia/Montesinos, 1999. Citado por número de párrafo.
- _____. (1748) “An Enquiry Concerning Human Understanding” [EHU]. Editado por T. L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999. Traducción al español de J. Salas Ortueta, Alianza: Madrid, 1980. Citado por sección y número de párrafo.
- _____. (1751). “An Enquiry Concerning the Principles of Morals” [EPM]. Editado por T. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1998. Traducción al español de M. Mendoza Hurtado, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2015. Citado por sección y número de párrafo.
- _____. (1754-62). “History of England,” 6 vols [HE]. Indianapolis: Liberty Fund, 1983. Citado por volumen, capítulo y número de página.
- LANDY, D. “Hume’s Science of Human Nature. Scientific Realism, Reason, and Substantial Explanation.” Nueva York: Routledge, 2018.
- NEWTON, I. (1687). “Principios matemáticos de la Filosofía natural.” Estudio preliminar, traducción y notas de A. Escotado. Madrid: Tecnos, 1995.
- _____. (1730). “Opticks, or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light.” Nueva York: Dover, 1952.
- NORTON, D. F. y Taylor, J. (eds.) “The Cambridge Companion to Hume. Second Edition.” Nueva York: Cambridge University Press, 2009.
- NOXON, J. “Hume’s Philosophical Development. A study of his methods.” Londres: Oxford University Press, 1973. Traducción al español de C. Solís, Madrid: Alianza, 1987.
- OTT, W. “Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy.” Oxford: Oxford University Press, 2009.
- OWEN, D. “Hume’s Reason.” Nueva York: Oxford University Press, 1999.
- _____. “Hume and the Mechanics of Mind. Impressions, Ideas and Association.” En D. F. Norton y J. Taylor (eds.), 2009, pp. 70-104.
- PITSON, A. “Sympathy and Other Selves.” *Hume Studies*, 22 (2), 1996, pp. 255-272.
- POOVEY, M. “A History of the Modern Fact. Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society.” Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- QU, H. “Prescription, Description, and Hume’s Experimental Method.” *British Journal for the History of Philosophy*, 24 (2), 2016, pp. 279-301.
- _____. “Hume on Mental Transparency.” *Pacific Philosophical Quarterly*, 98 (4), 2017, pp. 576-601.
- RÁBADE ROMERO, S. “La noción de experiencia en el empirismo inglés: Hume.” *Diálogos*, IX (24), 1977, pp. 33-51.
- RODRÍGUEZ VALLS, F. “Experiencia y conocimiento en David Hume.” *Thémata. Revista de filosofía*, 8, 1991, pp. 45-67.
- SAPADIN, E “A Note on Newton, Boyle, and Hume’s ‘Experimental Method’.” *Hume Studies*, 23 (2), 1997, pp. 337-44.
- SLAVOV, M. “Newtonian and non Newtonian Elements in Hume.” *The Journal of Scottish Philosophy*, 14 (3), 2016, pp. 276-296.

- STEWART, M. A. (ed.) "Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment." Oxford: Oxford University Press, 1990.
- STEWART, M. A. y Wright, John P. (eds.), "Hume and Hume's Connexions." Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994.
- STROUD, B. "Hume." Londres: Routledge & Keagan Paul, 1977.
- TASSET, J. L. "Estudio introductorio." En Hume, D., 1999, pp. 35-108.
- TRAIGER, S. "The Ownership of Perceptions: A Study of Hume's Metaphysics." *History of Philosophy Quarterly* 5 (1), 1998, pp. 41-51.
- WIENER, Z. y Schliesser, E. (eds.). "Newton and Empiricism." Nueva York: Oxford University Press, 2014.
- WOOD, P. "The Natural History of Man in the Scottish Enlightenment." *History of Science*, 28, 1989, pp. 89-123.
- _____. "Hume, Reid, and the Science of the Man". En M. A. Stewart y J. P. Wright (eds.), 1994, pp. 119-139.

SPIEL MIT DER MASKE: HEGEL UND SCHLEGEL ZUR KOMÖDIE*

PLAYING WITH THE MASK: HEGEL AND SCHLEGEL ON COMEDY

Daehun Jung

<https://orcid.org/0000-0002-5858-6177>

daehunjung@gmail.com

Tech University of Korea

Changwon, South Korea

ZUSAMMENFASSUNG *In der bisherigen Hegel-Literatur wird Schlegel zumeist als Hegels Antipode behandelt. Im Gegensatz dazu richtet sich mein Interesse in der vorliegenden Arbeit darauf, zu zeigen, dass Hegels Darstellung der Komödie in der „Phänomenologie des Geistes“ unter dem Einfluss von Schlegels Texten über die Komödie entstanden sein könnte. Um dies belegen zu können, werden zunächst die literaturgeschichtliche Bedeutung von Schlegels Aufsatz über Aristophanes aus dem Jahr 1974 und der Ruf gezeigt, den er in der damaligen intellektuellen Öffentlichkeit erlangte. Daraufhin soll dargelegt werden, inwieweit es strukturelle Überschneidungen zwischen Hegels und Schlegels Darstellungen der Komödie gibt. Im Zentrum der Argumentation steht aber, dass beide Autoren die Parabase als das zentrale Element der Darstellung verwenden. Im letzten Teil der Arbeit wird aber versucht zu zeigen, dass Hegel über Schlegel hinausgeht, sofern die Komödie in Hegels System das Potenzial*

* Article submitted on 19/10/2020. Accepted on 15/01/2021.

darstellt, über die Art und Weise der Vorstellung hinaus zum absoluten Wissen zu gelangen.

Schlüsselwörter: Hegel. Schlegel. Aristophanes. Komödie. Parabase.

ABSTRACT *In the previous Hegel literature, Schlegel is mostly treated as Hegel's antipode. In contrast to this, my interest in the present work is directed towards showing that Hegel's presentation of comedy in the „Phenomenology of the Spirit“ may have developed under the influence of Schlegel's texts on comedy. In order to be able to prove this, the significance of Schlegel's essay on Aristophanes from 1774 and the reputation he gained in the intellectual public of the time are shown first. It will then be shown to what extent there are structural overlaps between Hegel's and Schlegel's presentations of comedy. At the center of the argument, however, is the fact that both authors use the parabasis as the central element of the presentation. In the last part of the work, the attempt is made to show that Hegel goes beyond Schlegel, insofar as the comedy in Hegel's system displays the potential to reach absolute knowledge beyond the way of representation.*

Keywords: Hegel. Schlegel. Aristophanes. Comedy. Parabasis.

I. Kontext und Fragestellung

Friedrich Schlegel¹ war mit seinem Konzept der Ironie ständiger Gegenstand von Georg Wilhelm Friedrich Hegels Kritik und Vorwürfen. Bisher wurde jedoch in der Hegel-Literatur übersehen, dass Hegel das Wort und tatsächlich den Begriff der Ironie in seine eigene Darstellung der Komödie im siebten Kapitel (VII. Religion) der „Phänomenologie des Geistes“² einbezog³ – und zwar da, wo die Referenzfigur sein liebster Komödien-Autor Aristophanes ist.

1 Im Folgenden wird er nur mit dem Nachnamen benannt.

2 Im Folgenden: PhG.

3 Behler (1972, p. 113) bemerkt diese Einbeziehung, übersieht aber – kurioserweise – die enge, sogar klare Verbindung zwischen Komödie und Ironie, als wollte er nicht darüber nachdenken, wie Hegel hier Schlegels Konzept der Ironie verwendet. Der Bezug auf Schlegel wird auch im bisher ausführlichsten Kommentar zu Hegels Darstellung der Komödie in der PhG nicht erwähnt (Hebing, 2015, pp. 91-120). Eines der wenigen Beispiele, die von dem Einfluss von Schlegel auf Hegel in der PhG handelt, ist de Boer, 2009 (darin insbesondere Teil VII); de Boer argumentiert, dass sich Hegels Darstellung der viel diskutierten „ewige[n] Ironie des Gemeinwesens“ (Hegel, 1986a, p. 352) implizit auf die aristophanischen Komödien und damit auch auf Schlegels Texte über die Komödie bezieht.

Nach Hegels Darstellung bezeichnet die Komödie in der religionsgeschichtlichen Entwicklung die Vollendung der griechischen Kunstreligion und den Übergang zur christlichen Religion der Offenbarung. Hier spielt die ironische Distanzierung und Depotenzierung der herkömmlichen Gemeinschaftsordnung, die in der Komödie zum Ausdruck kommt, die zentrale Rolle. Hegel beobachtet in den aristophanischen Komödien, dass in dem vernachlässigenden Verhalten gegenüber der sittlichen Substantialität die Subjektivität des individuellen Selbst ins Spiel kommt, das ein souveränes „Wohlsein und Sichwohlseinlassen“ (Hegel, 1986a, p. 544) ausdrückt. Das individuelle Subjekt, das ins Zentrum der Darstellung der Komödie tritt, präsentiert sich als das „Schicksal“ (Hegel, 1986a, pp. 541, 542) in Bezug auf die Götter, die bisher die sittlichen Grundlagen geschaffen haben. Es verhält sich ironisch gegenüber den göttlichen Vorgaben und degradiert diese dadurch zu maskenhaften Hülsen, die es nach Belieben abstreifen kann. Diese ironische Degradierung verkörpert sich auf der Bühne in einem Verfahren der Komödie von Aristophanes, nämlich der Parabase. Dabei nimmt der Schauspieler der Komödie seine Maske ab, unterbricht den Verlauf des Dramas und kommt dann in seiner eigenen Person in direkten Kontakt mit dem Publikum. Das individuelle Subjekt sei in der Komödie

daher über ein solches [abstraktes] Moment[, das von Göttern repräsentiert wird,] als über eine einzelne Eigenschaft erhoben, und *angetan mit dieser Maske* spricht es die *Ironie* derselben aus, die für sich etwas sein will. Das Selbst, hier in seiner Bedeutung als Wirkliches auftretend, *spielt es mit der Maske, die es einmal anlegt*, um seine Person [im Drama] zu sein; *aber aus diesem Scheine tut es sich ebenso bald wieder in seiner eigenen Nacktheit und Gewöhnlichkeit hervor*, die es von dem eigentlichen Selbst, dem Schauspieler, sowie von dem Zuschauer nicht unterschieden zu sein zeigt. (Hegel, 1986a, p. 542; Hervorh. vom Verf.).⁴

Diese Einbeziehung von Ironie und Parabase überrascht den Leser insofern, als er sich bewusst wird, dass die Verbindung zwischen Ironie und Parabase⁵ ein zentrales Anliegen der Theorie der romantischen Ironie von Hegels lebenslangem Gegner Schlegel ist. Werden die Passagen in Schlegels Texten über Aristophanes betrachtet, auf die sich Hegels Darstellung der

4 Eine andere Passage auf derselben Seite, in der von der Ironie die Rede ist: „[I]n dem Mysterium des Brotes und Weines macht es [das wirkliche Selbstbewusstsein des individuellen Subjekts] dieselbe zusammen mit der Bedeutung des inneren Wesens sich zu eigen, und in der Komödie ist es sich der *Ironie* dieser Bedeutung überhaupt bewusst“. (Hegel, 1986a, p. 542; Hervorh. vom Verf.; Einfügungen in den eckigen Klammern durch den Verfasser – dies gilt für die gesamte vorliegende Arbeit.)

5 „Die Ironie ist eine permanente Parekbasis.“ (Schlegel, 1963, p. 85) Das Fragment stammt aus dem Jahr 1797.

Komödie in der PhäG zu beziehen scheint, wird aber diese Überraschung zum Verdacht, dass sich Hegel aus diesen Texten heimlich etwas Wichtiges für seine Darstellung angeeignet habe.

In diesem Zusammenhang besteht das Ziel dieser Arbeit daraus, die Fragen zu beantworten, ob oder inwieweit Hegels Darstellung der Komödie in der PhäG⁶ von Schlegels Texten zur aristophanischen Komödie beeinflusst wurde. Zu diesen Texten gehören hauptsächlich der Aufsatz „Vom ästhetischen Werte der griechischen Komödie“ von 1794 und, insbesondere im Hinblick auf die Parabase, ein Teil des Manuskripts für den Vortrag in Paris 1803 und dann 1804 in Köln über die „Geschichte der europäischen Literatur“ mit dem Titel „Charakteristik der griechischen Komödie“. Um dieses Einflussverhältnis belegen zu können, wird das Argument in folgenden Schritten vorgehen. Zunächst werden die Aspekte von Schlegels Aufsatz von 1794 vorgestellt, der für die vorliegende Arbeit von zentraler Bedeutung ist, insbesondere unter Berücksichtigung der damaligen intellektuellen Situation (II). Dann muss auf die Frage eingegangen werden, ob und aus welchen Gründen anzunehmen ist, dass Hegel diesen Aufsatz kannte, las und sich damit möglicherweise beschäftigte (III). Danach ist darzulegen, welche gemeinsamen Züge Hegels und Schlegels Darstellung der Komödie zu zeigen hätten – als indirekte Hinweise darauf, dass sich Hegels Konzeption der Komödie unter dem Einfluss von Schlegels Aufsatz entwickelt hat (IV). Schließlich wird eine weitere zentrale Gemeinsamkeit zwischen den beiden Autoren in Bezug auf die Parabase gezeigt und in Zusammenhang damit kurz auf die Frage eingegangen, inwieweit es sich sagen lässt, dass der Teil über die Komödie in Schlegels Vortragsmanuskript zur „Geschichte der europäischen Literatur“ für Hegel zugänglich war (V). Im letzten Teil der Arbeit wird aber erörtert, dass Hegel weitere Ansätze zur Komödie ausgearbeitet hat, die über Schlegel hinaus ein Potenzial für die Entwicklung des absoluten Wissens enthalten (VI).

6 In der späteren „Vorlesungen über die Ästhetik“ blieben Hegels Darstellung der Komödie zwar in gewisser Hinsicht dieselbe, hat sich aber auch in wichtigen Punkten geändert. Der wichtigste Punkt im Kontext der vorliegenden Arbeit wäre, dass es beim PhäG, wie im Folgenden gezeigt wird, um die formale Dimension der Aufführung geht, während es in den „Vorlesungen über die Ästhetik“ nicht mehr darum geht. Worin die Unterschiede zwischen Hegels zwei Darstellungen der Komödie in der PhäG und in den „Vorlesungen über die Ästhetik“ bestehen, ist ein weiteres Thema, mit dem sich die vorliegende Arbeit nicht befassen kann.

II. Schlegels „bahnbrechend[er]“ (Behler, 1979, p. CXLIII) Aufsatz über Aristophanes

Vor der Beschäftigung mit der Frage, ob und inwieweit Hegel unter dem Einfluss von Schlegels Aufsatz von 1794 stand, lohnt es sich, für die Argumentation dem Aufsatz selbst Aufmerksamkeit zu schenken.

In der Einleitung des ersten Bandes der „Kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe“, der den Aufsatz enthält, beschreibt der Herausgeber Ernst Behler diesen Text in dreierlei Hinsicht als „bahnbrechend“ (ibid.): Erstens entdeckt er dieser Aufsatz Aristophanes als „eine[n] der großen Repräsentanten der griechischen Literatur“ (ibid.) wieder. Dies war im 18. Jahrhundert keineswegs der Fall. Für Schlegel gilt Aristophanes „als ein Urkünstler der ersten Größe, in anderer und ganz eigentümlicher Art, neben den erhabensten Meistern der alten tragischen Kunst“ (Schlegel, 1979, p. 19). Zweitens verbindet Schlegel in diesem Aufsatz die Schönheit, die Freiheit und die Fröhlichkeit der Alten Komödie „in bewußter Abweichung von der Platonischen Denkweise“ (Behler, 1979, p. CXLIV) mit der „geheime[n] Feier der fremden und verborgenen Götter, besonders des Dionysos, der unsterblichen Freude, der wunderbaren Fülle und ewigen Befreiung“ (Schlegel, 1979, p. 20). Drittens ist jene „beobachtete Neigung zur Illusionszerstörung und zum Heraustreten des Dichters aus seinem Werk“ (Behler, 1979, p. CXLV) für den Autor des Aufsatzes von Bedeutung, die in der aristophanischen Komödie als Parabase, als ein „politische[s] Intermezzo, [...] wo der Chor mit dem Volke redet“ (Schlegel, 1979, p. 30), verwirklicht wurde. Diese drei Punkte – die Wiederentdeckung von Aristophanes, die Verbindung von Komödie und dionysischer Freiheit und die Betonung der Parabase – sind im Kontext der vorliegenden Arbeit von besonderer Bedeutung.

Martin Holtermann hat in seiner detaillierten Untersuchung der Rezeptionsgeschichte von Aristophanes in Deutschland im 19. Jahrhundert die neuen Aspekte dargelegt, die Schlegels Interpretation hervorgebracht hat. Hier sind davon die drei Aspekte heranzuziehen, die für die von Behler genannten Punkte unmittelbar relevant sind. Sie können teils als eine präzise Detaillierung, teils als eine Kritik an Behlers Ansichten zu Schlegels Aufsatz betrachtet werden.

Holtermann beschreibt ausführlich, wie negativ Aristophanes, insbesondere in der französischen Literatur im 17. und 18. Jahrhundert, klassifiziert wurde, und erklärt das, was Behler nur in einem Satz andeutete. Viele Literaturtheoretiker, die an den klassischen Normen der poetischen oder theatralischen Produktion der Zeit festhielten, meinten, dass Aristophanes' Sprache oft nicht ordentlich und vulgär war, so dass sie für die Theateraufführung nicht geeignet wäre, dass

in seinen Werken nicht an den ‚drei aristotelischen Einheiten‘ festgehalten würde, dass fast alle seine Stücke nicht der narrativen Perfektion befolgt hätten usw.⁷

Laut Holtermann ist Schlegel jedoch nicht der erste Autor, der Aristophanes überhaupt positiv bewertet hat: Bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts haben Autoren der deutschen Aufklärung wie Johann Georg Sulzer, Karl August Böttiger, Johann Georg Schlosser und Christoph Martin Wieland Aristophanes positiv beurteilt und in einigen Fällen sogar bewundert. Sie sahen ihn einerseits als einen „geistigen Verbündeten der Aufklärung im Kampf gegen Aberglauben, übertriebene Frömmigkeit und ausuferndes Priesterwesen“ (im Fall von Böttiger) an (Holtermann, 2004, p. 57 (Anm. 118)). Andererseits wollten sie insofern in damaliger vorrevolutionären Zeit „die attische Komödie auf [ihre] eigene Gegenwart hin [...] aktualisieren“, als sie darin ein „Ventil für die Frustration der unterdrückten ‚Untertanen‘“, also die Verspottung der Reichen im Augen des Volkes als Theaterpublikum beobachteten (im Fall von Schlosser) (Holtermann, 2004, p. 63).

Inwieweit unterscheidet sich Schlegels Einschätzung von Aristophanes im oben genannten Aufsatz von diesen früheren Einschätzungen in der deutschen Aufklärung? Schlegels Neuheit in der Literaturkritik besteht darin, dass er „[d]er erste“ gewesen sei, der eine „*philosophische* Komödientheorie“ über Aristophanes entworfen hat, die von seinem Bruder August Wilhelm Schlegel durch seine Wiener Vorlesungen verbreitet wurde (Holtermann, 2004, p. 92; Hervorh. vom Verf.). Schlegel beschreibt also die aristophanische Komödie in der kunstphilosophischen Terminologie, wie im folgenden Beispiel:

Die Natur des Komischen kann man nur in der unvermischten reinen Gattung kennen lernen: und nichts entspricht so ganz dem Ideal des reinen Komischen als die alte Griechische Komödie. Sie ist eins der wichtigsten Dokumente für die Theorie der Kunst; denn in der ganzen Geschichte der Kunst sind ihre Schönheiten einzig [...]. (Schlegel, 1979, p. 20).

In dieser Hinsicht kann Behlers Einschätzung von Schlegels Aufsatz als „bahnbrechend“ (Behler, 1979, p. CXLIII) genauer herausgestellt werden: Schlegels „Wiederentdeckung des Aristophanes als eines der großen

7 Hier beschränke ich mich darauf, den bekanntesten Fall aus Holtermanns Ausführungen zu zitieren, Voltaire: „Dieser Komödiendichter [Aristophanes], der weder komisch noch Dichter ist [...], scheint mir viel niedriger und verächtlicher zu sein, als Plutarch ihn porträtiert hat. [...] Es ist also [...] der Mann, der aus der Ferne Gift hergestellt hat, aus dem berüchtigte Richter den tugendhaftesten Mann Griechenlands gemacht haben“. Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Art „Athéisme“ (1769), S. 208 (zitiert nach Holtermann (2004, p. 57); Übersetzungen vom Verfasser).

Repräsentanten der griechischen Literatur“ (ibid.) besteht, wie Holtermann gezeigt hat, nicht nur in der positiven Einschätzung dieses Autors von Aristophanes im Allgemeinen, sondern im Versuch, seine Komödien mit der Terminologie aus der Kunstphilosophie theoretisch zu rechtfertigen. Diesem Versuch folgten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland Bemühungen, „das Wesen der Komödie philosophisch zu begründen“ (Holtermann, 2004, p. 91).

In diesem Zusammenhang wandelt Schlegel nach Holtermann „einen traditionellen Vorwurf gegen Aristophanes“ in dessen „besondere[n] Vorzug“ um (Holtermann, 2004, p. 95): Die „dramatische Vollständigkeit“ (Schlegel, 1979, p. 31-32), die seit der aristotelischen Poetik den Kern der klassischen Normen der Dramaturgie bestimmt hat, wird in der aristophanischen Komödie zugunsten unbegrenzter Freiheit unterbrochen, die nach Schlegels Ansicht auf der dionysischen Lebensfülle beruht. Und diese Freiheit ist laut Schlegel mit einem Verfahren auf der Bühne der Komödie verbunden: Mit der Parabase, „wo der Chor mit dem Volke“, also mit dem Publikum der Komödie, „redete“ (Schlegel, 1979, p. 30), wodurch der dramatische Verlauf unterbrochen wird.⁸

Ein weiterer von Holtermann hervorgehobener Punkt, der in Behlers Erklärung jedoch weggelassen wurde, ist die Beziehung der Komödie zum damaligen Publikum – zum Volk. Während Behler Schlegels Interpretation der Komödie auf ihre „rein ästhetische [...] Ausrichtung“ beschränken will (Behler, 1979, p. CXLIV), erweitert Holtermann sie um eine politische Dimension, in der sich Schlegel mit der „Ausrichtung der Komödie auf das Volk“ befasst (Holtermann, 2004, p. 99). Die Komödie ist somit eine „genuin demokratische Kunstform“ (Holtermann, 2004, p. 96). Dies hängt damit zusammen, dass Schlegel die negative Konnotation der bisher „schon oft“, d. h. bei den französischen Literaturkritikern und dann auch bei den Autoren der deutschen Aufklärung, „behauptete[n] Ausrichtung der Alten Komödie auf den ›Pöbel‹ ins Positive“ umkehrt hatte (Holtermann, 2004, p. 96). Schlegel sagt:

Die Griechen ehrten das Volk; und es ist nicht die kleinste Vortrefflichkeit der Griechischen Muse, dass sie auch dem ungebildeten Verstande, dem gemeinen Manne die höchste Schönheit verstaendlich zu machen wusste. Freilich übertraf auch der gemeine Mann zu Athen, nicht bloß an natürlichem Geist und geselliger Bildung, sondern noch weiter an Freiheit und Energie des sittlichen Gefühls, alle seinesgleichen. Das beweist uns unter andern eben der Aristophanes[...]. (Schlegel, 1979, p. 26).

8 Wie Holtermanns diesen Zusammenhang zwischen Freiheit und Parabase in der Komödie erklärt, ist eher sparsam.

Für die vorliegende Arbeit lassen sich aus Holtermanns Ausführungen insgesamt drei Aspekte herausarbeiten: 1. Schlegels positive Betrachtung der aristophanischen Komödie erfolgt durch die kunstphilosophische Terminologie, mit der nach der Natur der Komödie oder der Kunst im Allgemeinen gefragt wird. 2. Schlegels positive Bewertung der aristophanischen Komödie entgegen der Tradition der Literaturkritik spricht für den Ausdruck der Freiheit, der sich auf der formalen Aufführungsebene der Komödie auf die Parabase als eine freie Unterbrechung des dramatischen Verlaufs bezieht. 3. Schlegel bewertet das damalige Volk als Publikum der Komödie positiv.⁹

Nach Holtermann eröffnet Schlegels Aufsatz das Feld der kunstphilosophischen Diskussion der Komödie oder des Komischen, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts populär wurde (Holtermann, 2004, p. 91-92) und in deren Rahmen auch Hegel über die Komödien von Aristophanes nachdachte und schrieb. Es scheint mir jedoch, dass sich in Hegels Betrachtung der Komödien in der PhäG mehr als nur eine Affinität zu Schlegels Sicht der Komödie liegt, insbesondere in den unten zu betrachtenden Punkten. Im Folgenden werden die Gründe erläutert, weshalb anzunehmen ist, dass Hegel Schlegels Aufsatz über Aristophanes gelesen und daraus wichtige Hinweise für seine eigene Betrachtung der Komödie erhalten habe. Im nächsten Teil der Arbeit werden zunächst die Gründe für diese Annahme auf biographisch-chronologischer Ebene berücksichtigt.

III. Hegel als ein möglicher Leser von Schlegels Aufsatz zu Aristophanes

Schlegels Aufsatz über Aristophanes wurde 1794 in der Berlinischen Monatsschrift publiziert, die als eines der führenden Publikationsorgane der Aufklärung galt. Sie war daher Kants Lieblingsmagazin, in dem mehrere seiner Texte wie „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ (1785) und der erste Teil von „Religion innerhalb der Grenze der bloßen Vernunft“ (1792) publiziert wurden. Diese Zeitschrift ist Hegel so bekannt, dass er schon in seiner Jugend mehrere Artikel, darunter jenen von Moses Mendelssohn mit dem Titel „Über die Frage: was heißt aufklären?“ (1784), aus dieser Zeitschrift eifrig exzerpierte.¹⁰

Übrigens waren Schlegels andere altphilologische Arbeiten schon damals von Fachleuten allgemein anerkannt.¹¹ Otto Pöggeler weist darauf hin, dass

9 Der dritte Punkt bei Holtermann wird im übernächsten Teil (IV) der Arbeit kritisch kommentiert.

10 Pinkard, 2000, p. 49.

11 Behler, 1979, p. LXXIV, CLII, CLXVIII, CLXX.

Hegel in Jena die Schriften Schlegels genau studiert habe (Pöggeler, 1998b, p. 166). Hegel erkannte immer wieder die Bedeutung an, die Schlegel für die Wiederentdeckung der mittelalterlichen Literatur und Kunst hatte (ibid.).¹² Der Aufsatz „Vom ästhetischen Werte der griechischen Komödie“ ist sogar Behler zufolge „eine der berühmtesten und anerkanntesten Arbeiten Schlegels“ (Behler, 1979, p. CXLIII). Daher lassen sich folgende Vermutungen anstellen: Hegel, der sich während der Vorbereitung und Ausarbeitung der PhäG mit der Komödie von Aristophanes befassen wollte, kam nicht umhin, Schlegels Studien über diesen Verfasser von Komödien in Betracht zu ziehen.¹³

Auch wenn seine Frankfurter Zeit (1797-1800) betrachtet wird, lassen sich Hinweise dafür finden, dass Hegel Schlegels Arbeiten kannte. In seiner Hegel-Biographie in Zusammenhang mit dem von Hegel selbst verfassten Gedicht „Eleusis“ vermutet Terry Pinkard, dass dieser in Frankfurt unter dem Einfluss von Hölderlin bewusst eine Art Romantiker werden wollte.¹⁴ Und Johannes Korngiebel zufolge hat Hegel wohl schon in Frankfurt einige der Frühschriften Schlegels zur Kenntnis genommen und dürfte das von Schlegel herausgegebene Athenäum gelesen haben (Korngiebel, 2018, pp. 183, 186). Hegel war aber auch mit Friedrich Schlegels Rezension von 1796 zu der von Schiller herausgegebenen Zeitschrift Horen vertraut, die während Hegels Berner Zeit in der Zeitschrift Deutschland veröffentlicht wurde (Hegel, 1952, pp. 78, 451).¹⁵

Nach dem, was bisher gesagt wurde, kann es als sehr wahrscheinlich gelten, dass Hegel Schlegels Aufsatz kannte, las und studierte. Aber hat Hegel etwas davon in seiner Darstellung der Komödie in der PhäG übernommen? Hat dieser Aufsatz die Entwicklung von Hegels Sicht der aristophanischen Komödie beeinflusst? Wenn ja, in welchem Umfang? In den nächsten beiden Teilen der Arbeit sollen diese Fragen behandelt werden.

12 De Boer (2009, p. 326) verweist auch darauf, dass sich Hegel sehr für die griechische Tragödie und Komödie interessierte, seine zeitgenössische Autoren in breitem Umfang las und wenigstens einige der Texte Schlegels in der Zeit der Abfassung der PhäG kannte. Hegel nahm ihr zufolge möglicherweise einen Hinweis von Schlegel, als er in dem ersten Unterkapitel (A. Der wahre Geist. Die Sittlichkeit) aus dem fünften Kapitel (Der Geist) in der PhäG den Untergang der griechischen Kultur aus der Sicht der aristophanischen Komödie interpretierte.

13 Werner Hamacher vermutet in einer seiner Studien über Hegel auch, dass er den Aufsatz gelesen haben könnte (Hamacher, 2000, p. 146).

14 Pinkard, 2000, p. 77.

15 Übrigens war Hegel in Jena ein Besucher von Friedrich Schlegels Vorlesungen über die Transzendentalphilosophie. Michael N. Forster stellt fest, inwieweit diese Vorlesungen die Grundzüge des absoluten Idealismus antizipieren: “Taken collectively, these anticipations are indeed so extraordinary that they can, in my view, only be satisfactorily explained as influences of Schlegel on Hegel” (Forster, 2018, p. 140). Er lässt aber die Möglichkeit von Einflüssen von Herder, Hölderlin und Schelling in dieselbe Richtung offen (ibid.).

IV. Gemeinsamkeiten zwischen Schlegels und Hegels Ansichten zur Komödie

Diese letzten Fragen können jedoch nicht mit absoluter Sicherheit beantwortet werden. Werden jedoch die Passagen über die Komödie in der PhäG zusammen mit Schlegels Texten über Aristophanes gelesen, lassen sich überraschenderweise viele strukturelle Überschneidungen feststellen, die auf ein Einflussverhältnis zwischen beiden Autoren hinweisen. Im Folgenden werden nur drei wichtige Punkte vorgestellt.

1. Kunstphilosophische Bestimmung der Komödie: Wie oben festgestellt, erfolgte Hegels Betrachtung von Aristophanes innerhalb des kunstphilosophischen Gebietes, welches bereits von Schlegel erschlossen wurde. Darin finden sich strukturelle Ähnlichkeiten – auch bei den beiden verwendeten Schlüsselwörtern –, die wie folgt beschrieben werden können: In der aristophanischen Komödie sind die *Freiheit* und die *Freudigkeit* wesentlich miteinander verbunden. Denn da werden *alle* – insbesondere sittlich – *einschränkenden* Wirkungen depotenziert. Die an der Komödie beteiligten Personen *genießen* diese *unbeschränkte* Freiheit, wobei dieser Genuss nichts anderes als der Genuss *eigener* Kraft ist. Im Folgenden werden beispielsweise die Stellen beider Autoren zitiert, die zeigen, dass deren Formulierungen miteinander übereinstimmen:

Überhaupt wird [in der Komödie] *Freiheit* durch das *Hinwegnehmen aller Schranken* dargestellt [...] Dadurch, dass sie [die freie Person] im *frohen Genusse ihrer selbst* aus reiner Willkür und Laune handelt, absichtlich ohne Grund oder wider Gründe, wird die innere *Freiheit* sichtbar (Schlegel, 1979, p. 23; Hervorh. vom Verf.).

Die Vollendung der Sittlichkeit zum freien Selbstbewußtsein und das Schicksal der sittlichen Welt [in der Komödie] ist daher die in sich gegangene Individualität, der absolute Leichtsinn des sittlichen Geistes, der *alle* festen Unterschiede seines Bestehens und die Massen seiner organischen Gliederung in sich auflöst, und vollkommen seiner sicher zur *schrankenlosen Freudigkeit* und zum *freiesten Genusse seiner selbst* gelangt ist (Hegel, 1986a, p. 513; Hervorh. vom Verf.).

Diese Übereinstimmung weist darauf hin, dass Hegel nicht nur in der von Schlegel entwickelten kunstphilosophischen Dimension gearbeitet, sondern möglicherweise aus Schlegels Aufsatz grundlegende Bestandteile übernommen hat.

2. Historische Einzigartigkeit des Modellcharakters der Alten Komödie: Sowohl Schlegel wie auch Hegel betonten die historische *Einmaligkeit* von Aristophanes' Komödie in ihrem Modellcharakter: Die vollkommene Freiheit

und die damit verbundene unbefangene Freudigkeit sind nur in dieser Komödie zu finden.

Schlegel sagt: „Sie [die alte Griechische Komödie] ist eins der wichtigsten Dokumente für die Theorie der Kunst; denn in der ganzen Geschichte der Kunst sind ihre Schönheiten *einzig*“ (Schlegel, 1979, p. 20; Hervorh. vom Verf.). Die „komische Muse“ sei „nur bei einem Volke, und bei diesem einem Volke nur eine kurze Zeit“ frei gewesen (Schlegel, 1979, p. 24).¹⁶

Hegel betont auch die einmalige Vergangenheit des freudigen Wohlgefühls der Komödie: „[...] ein Wohlsein und Sichwohlseinlassen des Bewußtseins [...], wie sich außer dieser Komödie keines mehr findet“ (Hegel, 1986a, p. 544). Parallele Äußerungen lassen sich auch in den späteren „Vorlesungen über die Ästhetik“ finden: „Ohne ihn [Aristophanes] gelesen zu haben, läßt sich kaum wissen, wie dem Menschen sauwohl sein kann“ (Hegel, 1986c, p. 553).

3. Doppelseitigkeit des Volkes: Dieser einzigartige Modellcharakter der aristophanischen Komödie bezieht sich wiederum auf einen historischen Umstand, in dem das damalige griechische Volk das Publikum der Komödie war. Wie oben bereits dargestellt, hat Schlegel dieses Volk positiv beurteilt. Das griechische Volk ist sogar in seiner sittlichen und politischen Bildung im Vergleich zu den anderen Völkern unübertroffen.¹⁷

Aber Schlegel hat das griechische Volk nicht nur positiv beurteilt, wie Holtermann betonte. Laut Schlegel ist das Verhalten von Aristophanes gegenüber dem griechischen Volk grundsätzlich ambivalent: „Das [die Unübertrefflichkeit des griechischen Volkes] beweist uns unter andern eben der Aristophanes, *welcher uns oft so deutlich überführt, daß es auch zu Athen Pöbel gab*“ (Schlegel, 1979, p. 26; Hervorh. vom Verf.).¹⁸ Schlegel war sich dieses Zwiespalts in der aristophanischen Komödie vollkommen bewusst. Das griechische Volk war unübertroffen „nicht bloß an natürlichem Geist und geselliger Bildung, sondern noch weiter an Freiheit und Energie des sittlichen Gefühls“ (ibid.), während es in seiner Verderbtheit und seinem rohen Geschmack dem Mob glich: „[D]ie Sitten waren schon sehr verderbt, und der komische Geschmack noch roh“ (Schlegel, 1979, p. 25). Die Alte Komödie musste sich darauf einstellen (Schlegel, 1979, pp. 25-26).

16 Und: „Sie [die alte Griechische Komödie] ist ein *unübertreffliches* Muster schöner Fröhlichkeit, erhabener Freiheit, und komischer Kraft, bei allen Fehlern“ (Schlegel, 1979, p. 30; Hervorh. vom Verf.).

17 „Freilich übertraf auch der gemeine Mann zu Athen, nicht bloß an natürlichem Geist und geselliger Bildung, sondern noch weiter an Freiheit und Energie des sittlichen Gefühls, alle seinesgleichen“ (Schlegel, 1979, p. 26).

18 Holtermann (2004, p. 97 (Anm. 18) und p. 99) bemerkte diese Ambivalenz nur am Rande.

Diese zwiespältige Haltung gegenüber dem griechischen Volk zeigt Hegel auch in seiner Darstellung der Komödie: *Einerseits* sieht er im Publikum der Komödie die Krönung der individuellen Subjektivität, die sich nicht mehr den fremden Mächten der göttlich-sittlichen Instanz unterwirft. Der Zuschauer der Komödie löst im Gegenteil dieses Allgemeine in der subjektiven „Gewißheit seiner selbst“ auf und damit ist er „in dem, was ihm [auf der Bühne] vorgestellt wird, vollkommen zu Hause“. Eine souveräne Glückseligkeit des zuschauenden Publikums bei sich selbst herrscht so weit, dass dieses „Wohlsein und Sichwohlseinlassen des Bewußtseins“ außerhalb dieser alten Komödie nicht mehr zu finden ist (Hegel, 1986a, p. 544).

Andererseits hängt diese Souveränität des Subjekts der Komödie mit seinem zynischen Verhalten gegenüber der nun machtlosen, korrumpierten Sittlichkeit zusammen, wobei nur die Durchsetzung der Eigeninteressen gilt. Es geht um den Gegensatz zwischen abstrakter, machtloser Universalität und der Behauptung von Besonderheit (Hegel, 1986a, pp. 542-543). Hegel bezog sich bewusst auf diese Doppelseitigkeit des Volkes mit der Zweideutigkeit des Wortes „Demos“ (Hegel, 1986a, p. 542): An der Stelle bringt er zwei verschiedene Bedeutungen des Demos zusammen – der von ihm mit dem Staat gleichgesetzten „eigentliche Demos“ und jener Demos, der „die allgemeine Masse [ist], die sich als Herren und Regenten sowie als den zu respektierenden Verstand und Einsicht weiß“ (Hegel, 1986a, pp. 542-543).¹⁹

V. Parabase zwischen der Tragödie und der Komödie

Eine der wichtigsten Parallelen zwischen den beiden Autoren ist jedoch unter anderem die Betonung der Parabase, insbesondere im Hinblick auf die Berücksichtigung des Verhältnisses zwischen Tragödie und Komödie.

Hegel etabliert die funktionale Position der Parabase im Übergang von der Tragödie zur Komödie. In der Tragödie ist nur eine „äußerliche“ (Hegel, 1986a, p. 541) Einheit zwischen Selbst und Schicksal vorhanden. Diese Äußerlichkeit ist der Mangel, der im Verlauf der dialektischen Entwicklung von der Tragödie zur Komödie aufgehoben werden muss. Hegel beschreibt diese äußerliche Einheit als „*Hypokrisie*“ (ibid.; Hervorh. i. O.), ein Wort, das sich auf Schauspieler (Griechisch: *hypokrites*) bezieht, und somit weist er

¹⁹ Holtermann, für den das Verhältnis zwischen Hegel und Schlegel überhaupt kein Thema ist, erwähnt, wenn auch nebenbei, dass sowohl Hegel als auch Schlegel in der aristophanischen Komödie den Hinweis auf den Sittenverfall sehen (Holtermann, 2004, p. 116 (Anm. 92)).

darauf hin, dass es in der Tragödie immer noch keine wahre Einheit gibt und dass dieses Problem auf der Ebene der Bühnenpraxis gelöst werden sollte.

Seine Antwort auf die Frage nach der wahren Vereinigung von Selbst und Schicksal lautet, dass der Schauspieler *selbst* in seiner Aufführung auftreten muss – in freiem Umgang mit seiner Maske, die den sittlichen Charakter des Dramas darstellt. Dies beseitigt die Entzweiung zwischen der Maske des sittlichen Charakters und dem wirklichen Selbst des Schauspielers, und das Selbst tritt als der eigentliche Produzierende in der Kunstreligion in den Vordergrund.

Das Selbstbewußtsein der Helden muß aus seiner Maske hervortreten, und sich darstellen, wie es sich als das Schicksal sowohl der Götter des Chors, als der absoluten Mächte selbst weiß [...]. / Die *Komödie* hat also vorerst die Seite, daß das wirkliche Selbstbewußtsein sich als das Schicksal der Götter darstellt. (Hegel, 1986a, p. 541; Hervorh. i. O.).

Die Komödie stellt eine „Kraft“ dar (Hegel, 1986a, p. 544), mit der das komische Subjekt die sittliche Substanz destruiert, weil es sie lediglich in ihrer maskenhaften Natur darstellt. Hegel sieht dies konkret in einer Bühnenpraxis der Alten Komödie, in der der Schauspieler im Verlauf des Dramas seine Maske abnimmt und als reale Person mit dem Publikum in Kontakt kommt, und genauso das Publikum mit ihm. Dieses von Hegel sogenannte Spiel mit der Maske (Hegel, 1986a, p. 542), war in der Tat ein typisches Bühnenverfahren in Aristophanes' Komödien, welches seinerseits *parabasis* genannt wurde. Hegel beschreibt dies wie folgt:

Das Selbst, hier in seiner Bedeutung als Wirkliches auftretend, spielt es mit der Maske, die es einmal anlegt, um seine Person zu sein; aber aus diesem Scheine tut es sich ebenso bald wieder in einer eigenen Nacktheit und Gewöhnlichkeit hervor, die es von dem eigentlichen Selbst, dem Schauspieler, sowie von dem Zuschauer nicht unterschieden zu sein zeigt. (ibid.).

Die Parabase ist in Hegels Darstellung *das* Aufführungselement der Komödie, wodurch die gegebene sittliche Substanz so dargestellt wird, wie sie vom Selbst bzw. vom Subjekt produziert wurde. Sie bezeichnet denjenigen Punkt, an dem sich der Geist von seiner Substanzform zu der des Subjekts ändert – nämlich den Punkt, an dem aus geschichtsphilosophischer Sicht der Übergang von der klassischen Verslossenheit der sittlich schönen Substanz zur modernen Offenheit des sich selbst reflektierenden Subjekts stattfindet.

Obwohl Schlegels Aufsatz von 1794 wenig explizit auf die Beziehung zwischen Tragödie und Komödie Bezug nimmt, ist es bemerkenswert, dass ein anderer seiner Texte überraschenderweise Hegels Betonung der Parabase als Kernelement beim Übergang von der Tragödie zur Komödie zu antizipieren

scheint. Es handelt sich um das Manuskript für den Vortrag über die „Geschichte der europäischen Literatur“, den er 1803 in Paris und ein Jahr später in Köln hielt – das war einige Jahre vor der Veröffentlichung der PhäG. Darin behandelt Schlegel die Parabase, die er Parekbasis nennt, um Tragödie und Komödie zu vergleichen.

In der *Form* ist die alt-atheniensische Komödie der Tragödie ganz ähnlich. Sie hat von dieser einen chorischen und dramatisch-dialogischen Bestandteil, auch Monodien. Der einzige Unterschied besteht in der Parekbasis, einer Rede, die in der Mitte des Stücks vom Chor im Namen des Dichters an das Volk gehalten wurde. Ja, es war eine gänzliche Unterbrechung und Aufhebung des Stückes, in welcher, wie in diesem, die größte Zügellosigkeit herrschte und dem Volk von dem bis an äußerste Grenze des Prozeniums heraustretenden Chor die größten Grobheiten gesagt wurden. Von diesem Heraustreten (ἐκβασις) kommt auch der Name (Schlegel, 1958, p. 88; Hervorh. i. O.).²⁰

Schlegel beschreibt die Parabase hier als den einzigen formalen Unterschied zwischen Komödie und Tragödie. Seine Auffassung ist insofern originell, als er der Ansicht ist, dass dieser Unterschied den wesentlichen Aspekt des von ihm identifizierten Genres der Komödie bestimmt, nämlich eine unbegrenzte Freiheit, die sich in der absichtlichen Unterbrechung des dramatischen Verlaufs ausdrückt. Die Parabase als zentrales Verfahren der Komödie begründet „die schönste und beste Form der Komödie“ (Schlegel, 1958, p. 89), die in der Komödie nichts anderes als eine „Unform“ ist (ibid.). Obwohl die „eigentliche wahre Verschiedenheit der alten Komödie von der Tragödie [...] im *Stoff*, in der *Handlung*“ (Schlegel, 1958, p. 88; Hervorh. i. O.) liege, entspreche die „eigentümliche Einheit der Komödie“, die also mit der Parabase verbunden ist, „vollkommen dem Inhalt derselben, wo alles, also auch die Handlung selbst, Witz, Scherz und Spiel ist“ (Schlegel, 1958, p. 89). Obwohl Schlegel nicht über den Übergang von der Tragödie zur Komödie sprach, konzipierte er die Parabase im Voraus als das Element dieses Übergangs, das Hegel erst später ansprach.

Schlegels Antizipation der Parabase als Differenzierungs- oder Übergangsfaktor zwischen Tragödie und Komödie lässt die Frage auftauchen, ob Schlegels Vorlesungsmanuskript zur „Geschichte der europäischen Literatur“ Hegel nicht zugänglich war und auch Einfluss hatte. Behler berichtet, Schlegel habe nach der „damalige[n] Art der Vervielfältigung“ von seinen Vorlesungsmanuskripten „gern Abschriften herstellen“ lassen, und

²⁰ Holtermann weist darauf hin, dass diese Betrachtung Schlegels über die etymologische Beziehung zwischen Parabase und ἐκβασις wenig begründet ist (Holtermann, 2004, p. 94 (Anm. 9)). Dies schadet aber Schlegels Argumentation insgesamt nicht.

schließlich stellt er fest, dass „es sich bei beiden Manuskripten zur [Geschichte der] europäischen Literatur [...] mit aller Wahrscheinlichkeit nicht um Hörermitschriften, noch spätere Ausarbeitungen von Vorlesungsnotizen, sondern um direkte Abschriften von den Originalmanuskripten Schlegels handelt“ (Behler, 1958, p. XLIII-XLIV).²¹ Dazu ist der Umstand zu berücksichtigen, dass 1803 der Vortrag in Paris in einem geschlossenen Kreis, also „vor vier Hörern“, gehalten wurde, während der Kölner Vortrag im darauffolgenden Jahr „nach dem unveränderten Pariser Text unter großem Beifall“ gehalten worden sein soll (Behler, 1958, pp. XXX, XXXVI). Demnach ist nicht auszuschließen, dass sich mindestens eine dieser Reproduktionen in Hegels Besitz befand.

Aus den bisherigen Überlegungen könnte der Schluss gezogen werden, dass Hegel bei der Konzeption der Komödie in der PhäG möglicherweise nicht nur Schlegels Aufsatz über Aristophanes von 1794 studiert hat, sondern den entsprechenden Teil des Vorlesungsmanuskripts zur „Geschichte der europäischen Literatur“, und dass er sich die wichtigen Komponenten aneignete, einschließlich der wichtigsten: die Parabase.

VI. Die Komödie auf dem Wege zum absoluten Wissen

Obwohl es sehr wahrscheinlich ist, dass Hegels Sicht der Komödie in der PhäG von Schlegel beeinflusst wurde, schadet dies in keiner Weise seiner Originalität, da Hegel daraus ein eigenes System in großem Maßstab entwickelte.

Wenn er die Logik der Entwicklung der griechischen Kunstreligion erörterte, betrachtete er eigentlich nicht nur den Übergang von der Tragödie zur Komödie, sondern den vom Epos zur Tragödie auf der formalen Leistungsebene: Hegel diagnostizierte, dass der Mangel des Epos darin besteht, dass das darstellende Selbst – der epische Sänger – sich außerhalb des dargestellten Inhalts befindet. Nach Hegel wird dieses Problem in der Tragödie dadurch gelöst, dass „[i]n Ansehung der Form [...] die Sprache dadurch, daß sie in den Inhalt hereintritt, auf[hört], [wie im Epos] erzählend zu sein, wie der Inhalt, ein vorgestellter [zu sein]“ (Hegel, 1986a, p. 534). Das heißt, der Übergang vom Epos zur Tragödie wird dadurch geschaffen, dass der Schauspieler selbst im dramatischen Inhalt

21 Von Schlegels Vorlesungen der Kölner Zeit waren, so Behler, „zahlreiche Manuskripte in verschiedenen Handschriften in Umlauf, wie auch aus dem Nachlaßkatalog hervorgeht. Daß es hier nicht um verschiedene Mitschriften, sondern eindeutig um die Kopie identischer Texte handelt, haben wir inzwischen feststellen können“ (ibid.). Nun sind die Manuskripte der Vorträge zur „Geschichte der europäischen Literatur“ in den elften Band der „Kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe“ aufgenommen worden und der Vergleich zwischen Manuskripten und Transkripten belegt die Authentizität von diesen (ibid.).

spricht – wenn auch mit der Maske eines sittlichen Helden. Und dies – dass der Schauspieler hinter der Maske spricht – stellt wiederum das Problem der Tragödie dar, wie oben gezeigt wurde, welches in der Komödie durch das parabolische Maskenspiel zu lösen sei.

Diese Verortung der Komödie bzw. der Parabase in dem sich entwickelnden System ist einer der Aspekte, die Hegel über Schlegel hinaus herausgearbeitet hat. In diesem System markiert die Komödie das Ende der Kunstreligion und den Übergang zur offenbaren Religion. Darin hebt die Parabase die gesamten *Vorstellungsapparate* der Kunstreligion auf, die in den verschiedenen Genres wie Bildhauerkunst, dionysischem Kultus, olympischem Festspiel, Epos und Tragödie konkretisiert sind:

Dadurch, daß [in der Komödie] das einzelne Bewußtsein in der Gewißheit seiner selbst es ist, das als diese absolute Macht sich darstellt, hat diese die Form eines *Vorgestellten*, von dem *Bewußtsein* überhaupt *Getrennten* und ihm Fremden verloren, wie die Bildsäule, auch die lebendige schöne Körperlichkeit oder der Inhalt des Epos und die Mächte und Personen der Tragödie waren; – auch ist die Einheit [in der Komödie] nicht die *bewußtlose* des Kultus und der Mysterien, sondern das eigentliche Selbst des Schauspielers fällt mit seiner Person zusammen, so wie der Zuschauer [der Komödie] in dem, was ihm vorgestellt wird, vollkommen zu Hause ist und sich selbst spielen sieht (Hegel 1986a, p. 544; Hervorh. i. O.).

Die Komödie hebt nämlich die gesamte Vorstellungsweise verschiedenen Gattungen der Kunstreligion auf, indem sie die Trennung zwischen dem Bewusstsein und dessen Gegenstand überhaupt auflöst – indem sie also die Stufe des *Bewusstseins* aufhebt, in der dessen Gegenstand *vorgestellt* wird. Diese Aufhebung erfolgt nämlich dadurch, dass mit dem Vollzug der Parabase der Darsteller, der dargestellte Inhalt und der Zuschauer in einem glückseligen Zu-sich-Kommen vereinigt werden.

Diese systematische Behandlung der Parabase scheint es mir jedoch zu ermöglichen, dass sich das Potenzial der Parabase viel weiter ausdehnt, als Hegel es selbst annahm: Indem die Komödie die bewusstseinsmäßige Trennung der Kunstreligion beendet, scheint sie damit den Vorstellungsapparat der *Religion überhaupt* – einschließlich der offenbaren Religion – aufzuheben. Das Vorstellen als die Art und Weise der Religion, das Absolute aufzufassen, entspricht in dem Maße nicht dem absoluten Wissen, in dem in diesem Letzteren das Absolute und das Wissen des Absoluten in der Form des Selbstbewusstseins miteinander übereinstimmen. In der Religion überhaupt kommt das Selbstbewusstsein des Absoluten nur noch als Gegenstand des vorstellenden Bewusstseins in Frage:

Der Geist der offenbaren Religion hat sein Bewußtsein als solches noch nicht überwunden, oder, was dasselbe ist, sein wirkliches Selbstbewußtsein ist nicht der Gegenstand seines

Bewußtseins; er selbst überhaupt und die in ihm sich unterscheidenden Momente fallen in das Vorstellen und in die Form der Gegenständlichkeit (Hegel, 1986a, p. 575).²²

In diesem Zusammenhang markiert im Voraus das Verfahren der Parabase in der Komödie eine Aufhebung des Vorstellens überhaupt, die erst auf der Stufe des absoluten Wissens vollständig erreicht wird. Die parabatische Aussetzung der Vorstellung findet aber nur für eine Weile zwischen dem Ende der Kunstreligion und dem Anfang der offenbaren Religion statt. Sie dauert nur für einen historischen Moment der Alten Komödie. Als solche antizipiert sie jedoch das absolute Wissen, in dem das Selbstbewusstsein des Absoluten wirklich zur Darstellung kommt.²³

VI. Schluss

In der vorliegenden Arbeit wurde versucht zu zeigen, dass Hegels Darstellung über die Komödie in der PhäG von Schlegels Texten zur Komödie beeinflusst wurde, dass Hegel möglicherweise wichtige Elemente seiner Überlegung zur Komödie aus diesen Texten übernommen hat und dass er mit dieser Übernahme jedoch das Potenzial der Komödie in seinem System in einem höheren Maße als Schlegel gestärkt hat.

Schlegels Aufsatz über Aristophanes von 1794, der insofern „bahnbrechend“ war, als er eine kunstphilosophische Sicht auf die Komödie eröffnete, war für zeitgenössische Leser so breit zugänglich und einflussreich, dass Hegel wahrscheinlich auch wichtige Impulse von ihm erhielt. Als Beweis dafür wurden unter anderem drei strukturelle Überschneidungen zwischen Hegels und Schlegels Darstellungen von Komödien gezeigt: die kunstphilosophische

²² Vgl. Hegel, 1987, p. 76.

²³ Dass das komische Bewusstsein den Charakter einer Aufhebung des Vorstellungssystems der Religion *überhaupt* hat, die bei Hegel auf das absolute Wissen abzielt, hat P. Ricoeur zu Recht bemerkt: „Man kann sich schon fragen, ob nicht diese Apologie der ironischen Distanzierung [...] etwas über die Strategie Hegels nicht nur was der griechischen Religion angeht, sondern der Religion *überhaupt*, mitteilt“ (Ricoeur, 1992, p. 46 f.; Übersetzung aus dem Französischen und Hervorhebungen vom Verfasser). Aber auch in Schlegel findet sich, wenn auch ansatzweise, das Theorem der Ironie, die über das Endliche auf das Unendliche hinausweist: „*Ironie* ist gleichsam die *ἐπιθεῖς* d[er] Unendlichkeit, d[er] Universalität, vom Sinn fürs Weltall“. (Schlegel, 1963, p. 128; eckige Klammer eingefügt vom Herausgeber); dieses Fragment stammt aus dem Jahr von 1798; dazu vgl. auch Prang, 1972, p. 13. Das Vorstellen ist nach Hegel im Grunde eine „synthetische“ Aktivität (Hegel, 1986a, pp. 558, 560, 564), die heterogene Elemente insofern zusammensetzt, als sie nur räumlich nebeneinander oder temporal nacheinander angeordnet werden, so dass eine nur lose Einheit hervorgebracht wird. Die Art und Weise, das Absolute in einer Geschichte darzustellen, die in der Vergangenheit in der Beziehung zwischen Vater und Sohn vorkam, ist die typische Darstellungsweise der offenbaren Religion (Hegel, 1986a, pp. 555-558). „Diese *Form des Vorstellens*“ ist eine „synthetische Verbindung“ (Hegel, 1986a, p. 558). Die „synthetische Methode“ ist aber nach Hegel „am ungenügendsten aber bei der Philosophie“ (Hegel, 1986b, p. 537). Das Thema von Hegels Kritik der Vorstellung ist separat zu behandeln.

Bestimmung der Komödie, die Betonung der historischen Einzigartigkeit der Alten Komödie als Modell der Kunst und die Betrachtung des Volkes in seiner Doppelseitigkeit.

Der wichtigste Aspekt bei der Feststellung der Ähnlichkeiten ist jedoch, dass beide Autoren die Parabase betonen. Dabei führt Hegel die Parabase als Faktor des Übergangs von der Tragödie zur Komödie ein, und die chronologischen Überlegungen bringt ein, dass diese Einführung möglicherweise auf Schlegels Vortrag über die „Geschichte der europäischen Literatur“ zurückzuführen ist.

Als Systemdenker entwickelte Hegel jedoch das Potenzial der Komödie und der Parabase viel weiter als Schlegel. Das parabatische Spiel mit der Maske in der Komödie markiert in seiner Darstellung die Vollendung der Entwicklung der Kunstreligion und den Übergang zur offenbaren Religion. Da die Parabase aber die Funktion hat, das gesamte Vorstellungssystem überhaupt auszusetzen, kann über Hegels explizite Aussage hinaus gesagt werden, dass die Komödie die Form des Selbstbewusstseins im absoluten Wissen vorwegnimmt, in der die Trennung des Bewusstseins zwischen dem Subjekt und dem Objekt aufgehoben werden kann.

Literatur

BEHLER, E. “Einleitung”. In: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Herausgegeben von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Erster Band, pp. XIII-CXCII, 1979.

_____. “Editionsbericht”. In: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Herausgegeben von Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Elfter Band, pp. IX-LIII, 1958.

_____. “Klassische Ironie, romantische Ironie, tragische Ironie. Zum Ursprung dieser Begriffe”. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

BOHRER, K. H. (ed.). “Sprachen der Ironie, Sprachen des Ernstes”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

BOHRER, K. H. “Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

DE BOER, K. “The Eternal Irony of the Community Aristophanian Echoes in Hegel’s Phenomenology of Spirit”. *Inquiry*, 52: 4, 2009, pp. 311-334.

FORSTER, M., KORNGIEBEL, J., VIEWEG, K. (eds.). “Idealismus und Romantik in Jena. Figuren und Konzepte zwischen 1794 und 1807”. München: Wilhelm Fink, 2018.

FORSTER, M. “Friedrich Schlegel and Hegel”. In: M. Forster, J. Korngiebel, K. Vieweg (eds.), 2018, pp. 139-180.

HAMACHER, W. “(Das Ende der Kunst mit der Maske)”, in: K. H. Bohrer (ed.), 2000, pp. 121-155.

HEBING, N. “Hegels Ästhetik des Komischen”. Hamburg: Meiner, 2015.

- HEGEL, G. W. F. (1807). "Phänomenologie des Geistes". In: *Theorie Werkausgabe*. Bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986a.
- _____. "Wissenschaft der Logik II". In: *Theorie Werkausgabe*. Bd. 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986b.
- _____. "Vorlesungen über die Ästhetik III". In: *Theorie Werkausgabe*. Bd. 15, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986c.
- _____. "Vorlesungsmanuskripte I (1816-1831)". In: *Gesammelte Werke*, Bd. 17, Hrsg. von Walter Jaeschke, Hamburg: Meiner, 1987.
- _____. "Briefe von und an Hegel". Band I: 1785-1812. Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner, 1952.
- HOLTERMANN, M. "Der deutsche Aristophanes. Die Rezeption eines politischen Dichters im 19. Jahrhundert". Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- KÖHLER, D., WEISSER-LOHMANN, E. (eds.). "Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte". *Hegel-Studien*, Beiheft 38. Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- KORNGIEBEL, J. "Schlegel und Hegel in Jena. Zur philosophischen Konstellation zwischen Januar und November 1801". In: M. Forster (ed.), 2018, pp. 181-210.
- PINKARD, T. "Hegel. A Biography". Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- PÖGGELER, O. (1956). "Hegels Kritik der Romantik". München: Wilhelm Fink, 1998a.
- _____. "Konkurrenz in Sachen Geschichtsphilosophie: Friedrich Schlegel und Hegel". In: D. Köhler, E. Weisser-Lohmann (eds.). 1998b, pp. 165-184.
- PRANG, H. "Die romantische Ironie". Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.
- RICOEUR, P. "La 'Vorstellung' dans la philosophie hégélienne", In: P. Ricoeur. 1992, pp. 41-62.
- _____. "Lectures 3. Aux frontières de la philosophie". Paris: Seuil, 1992.
- SCHLEGEL, F. (1794). "Vom ästhetischen Werte der griechischen Komödie". In: BEHLER, E. (ed.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Erster Band. München: Ferdinand Schöningh, 1979. pp. 19-33.
- _____. "Geschichte der europäischen Literatur". In: In: BEHLER, E. (ed.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Elfter Band. München: Ferdinand Schöningh, 1958. pp. 3-185.
- _____. "Philosophische Lehrjahre". In: In: BEHLER, E. (ed.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Achtzehnter Band. München: Ferdinand Schöningh, 1963. pp. 1-501.

**FRANCIS BACON Y RENÉ DESCARTES
ACERCA DEL DOMINIO DE LA
NATURALEZA, LA AUTOCONSERVACIÓN
Y LA MEDICINA***

***FRANCIS BACON AND RENÉ DESCARTES
ON DOMINION OVER NATURE,
SELF-PRESERVATION AND MEDICINE***

Silvia Manzo

<https://orcid.org/0000-0002-3944-7331>

manzosa@yahoo.com.ar

Universidad Nacional de La Plata / CleFI-IdHICS-CONICET
La Plata, Buenos Aires, Argentina

RESUMEN *Francis Bacon y René Descartes han sido presentados tradicionalmente como pioneros de corrientes filosóficas opuestas entre sí. Sin embargo, son cada vez más los estudios que muestran importantes continuidades entre sus filosofías. Este artículo explora una de ellas: sus perspectivas sobre la medicina. El dominio sobre la naturaleza y el instinto de autoconservación son los elementos centrales del marco teórico dentro del cual se inserta su valoración de la medicina como la disciplina más destacada por sus beneficios para el cuidado del ser humano. A partir de ahí son muchas sus coincidencias acerca del estatus, la práctica y la reforma de la medicina.*

Palabras clave: *Francis Bacon. René Descartes. Utilidad del conocimiento. Dominio de la naturaleza. Autoconservación. Medicina.*

* Article submitted on 05/02/2021. Accepted on 07/06/2021.

ABSTRACT *Francis Bacon and René Descartes have traditionally been presented as leaders of opposed philosophical currents. However, more and more studies show important continuities between their philosophies. This article explores one of them: their perspectives on medicine. The dominion over nature and the instinct for self-preservation are the central elements of the theoretical framework within which they inserted their assessments of medicine. Medicine is valued as the most outstanding discipline for its benefits for the care of the human being. Departing from this start-point, one finds further coincidences about the status, practice, and reform of medicine.*

Keywords: *Francis Bacon. René Descartes. Utility of knowledge. Dominion over nature. Self-preservation. Medicine.*

Introducción

La lectura historiográfica más tradicional de la filosofía moderna se empeñó en enfatizar las diferencias que se pueden advertir entre Francis Bacon (1561-1626) y René Descartes (1596-1650), a los que caracterizó como los pioneros de dos linajes filosóficos, el empirismo y el racionalismo, que transitaron por caminos totalmente contrapuestos. Sin embargo, ese relato, que comenzó a instalarse hacia fines del siglo XIX, hoy en día es considerado por muchos como un cliché historiográfico (Haakonssen, 2006; Vanzo, 2016; Manzo, 2016a). Desde hace largo tiempo las y los investigadores han notado que son muchos los puntos de contacto entre las filosofías de Bacon y de Descartes. Entre los estudios pioneros que investigaron las continuidades teóricas entre ellos debemos destacar el artículo de André Lalande (1911) que realiza una comparación mostrando coincidencias entre sus textos. Diez años después, Gaston Milhaud (1921) destaca particularmente los reconocimientos explícitos en el epistolario de Descartes con respecto a la utilidad de la historia natural, la elaboración de experiencias útiles y la lista de tópicos para la investigación.¹ Más tarde, trabajos de Jean-Marie Pousseur (1984) y Daniel Garber (1995) abordan las afinidades y diferencias en lo que se refiere al método y la actividad de investigación científica. Marta Fattori (1998), por su parte, dedica una investigación al tema de las pasiones del alma en Bacon y Descartes. Hace menos de una década, el volumen editado por Élodie Cassan (2014) recoge

1 Se destacan las cartas de Descartes dirigidas a Mersenne: carta de enero de 1630, carta de 23 de diciembre de 1630 y carta del 10 de mayo de 1632. Todas están publicadas en Descartes (1964-1974, I).

trabajos de distintos especialistas sobre una variedad de temas, incluyendo la recepción de Bacon en el ámbito más amplio del cartesianismo francés.

En este artículo me propongo contribuir a la investigación de las continuidades teóricas entre Bacon y Descartes, centrándome en sus posiciones con respecto a la medicina, a la que ambos destacaron como una disciplina prioritaria.² Sostendré que el interés especial que ambos dedicaron a la medicina se deriva directamente de su concepción – también compartida – respecto de la utilidad del conocimiento, y la búsqueda del dominio de la naturaleza para asegurar la autoconservación. Como veremos, tanto Bacon como Descartes concibieron la relación del ser humano con la naturaleza en términos de dominio y en vistas a la conservación y el cuidado del ser humano. Si bien en Bacon este discurso es más explícito y se presenta reiteradamente a lo largo de su obra como eje vertebrador de todo su proyecto de reforma del saber, en Descartes también lo encontramos de manera más acotada, especialmente en relación con el saber médico y el autocuidado.

La utilidad del conocimiento y el dominio de la naturaleza

Como punto de partida traigo a colación el interesante e interesado juicio de Karl Marx, que supo advertir un eslabón fundamental que enlaza las filosofías de Bacon y de Descartes: el dominio de la naturaleza por parte del hombre. Dice Marx: “Que Descartes, al igual que Bacon, veía en la configuración modificada de la producción, así como en el dominio práctico de la naturaleza por el hombre, un resultado de las modificaciones operadas en el método de pensar, lo muestra su *Discurso del método*” (Marx, 1976, p. 468, n. 111).

La observación de Marx está explícitamente inspirada en una cita de la parte VI del *Discours de la méthode* (1637), en la cual se encuentra una gran sintonía entre las perspectivas cartesiana y baconiana. Descartes reconoce que las ‘nociones generales’ sobre la física que llegó a descubrir, le hicieron notar

que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida, y que en lugar de esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se puede encontrar una práctica, por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente

2 Para estudios dedicados exclusivamente a la medicina en Bacon: Steeves (1913); Minkowski (1934); Boss (1978); Box (1989); Gemelli (2005, 2003) y Pender (2006). Sobre la medicina en la clasificación de las ciencias vd. Kusakawa (1996). Para un panorama de los estudios sobre la medicina en Descartes, vd. Manning (2007). La cuestión de la utilidad del conocimiento y sus diversas interpretaciones en la obra de Bacon constituye un tema clásico de los estudios baconianos, y por motivos de extensión no será discutida en este trabajo. Las traducciones al español de la obra de Bacon son mías, excepto cuando indique lo contrario

como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, podríamos emplearlos de la misma manera, en todos los usos que les son propios, nos restituye [“nous rendre comme”] como amos y señores de la naturaleza (Descartes, 1987, p. 44).

Es central en este párrafo la idea de que el conocimiento de la naturaleza no se debe reducir a la mera especulación, sino que puede tener una utilidad material para la vida, de manera tal que por su intermedio se puede restituir la dignidad del ser humano como amo de la naturaleza. Como Bacon – a quien se lo ha reconocido como el principal portavoz de esta idea en la Modernidad temprana –, Descartes propone un dominio humano de la naturaleza basado en el conocimiento, con el fin de ejercer su poder sobre ella para alcanzar el bienestar material, que como veremos se centra en la autoconservación (cf. Peperzak, 1995). La expresión francesa “nous rendre” puede ser traducida como “restituir a alguien lo que le pertenece por derecho propio”.³ Así, la intención de Descartes es recuperar algo perdido que corresponde legítimamente a los humanos. Precisamente es este el sentido del proyecto baconiano de “restauración del saber” (*instauratio magna*), el cual consiste en recuperar – tanto cuanto sea posible – el dominio humano sobre la naturaleza perdido a causa de la Caída adánica (Manzo, 2004).

Asimismo, al igual que Bacon, Descartes sostiene que la filosofía (también llamada “sabiduría”) contiene dos aspectos igualmente importantes: el especulativo y el práctico. No debe haber una separación entre ellos, sino que deben desarrollarse de manera conjunta y articulada, para que la filosofía alcance su plenitud (cf. Ariew, 1992). En esa línea, la utilidad de las obras se puede alcanzar como resultado de la investigación teórica. Por ello, los beneficios prácticos se alcanzan al final del proceso de reconstrucción del saber: “Y así como no se recogen los frutos del tronco ni de las raíces, sino sólo de las extremidades de las ramas, de igual modo la principal utilidad de la Filosofía depende de aquellas partes de la misma que sólo pueden desarrollarse en último lugar” (Descartes, 2002, p. 14). En el árbol de la sabiduría los beneficios prácticos son los frutos del conocimiento teórico que se basa en la ciencia general de la naturaleza, o física. Además, Descartes también deja en claro que los frutos prácticos del árbol constituyen “la invención de una serie de artificios que nos permitirían disfrutar sin dificultad alguna de todos los frutos de la tierra y de todas las comodidades que en ella se encuentran” (Descartes, 1987, p. 45). De tal manera, la utilidad del conocimiento se manifiesta en la construcción de

3 Diccionario Larousse en línea sub voce “rendre”. Accesible en <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/rendre/68146?q=rendre#67393>.

artefactos, al estilo de la parte operativa de la ciencia baconiana que conjuga el conocimiento de las causas con la producción de efectos a través del arte humano, la verdad con la utilidad, el saber con el poder. Así lo sostiene Bacon en uno de sus más famosos aforismos:

la ciencia y el poder humanos vienen a ser lo mismo, porque el ignorar la causa nos priva del efecto. En verdad, no es posible vencer la naturaleza más que obedeciéndola y lo que en la contemplación tiene el valor de causa viene a tener en la operación el valor de regla (Bacon, 2011, p. 57).

Si bien la imagen de los frutos como signos para evaluar la calidad de una empresa filosófica, o cualquier otra, quizá haya sido un lugar común para la época,⁴ vale la pena notar que en Bacon también encontramos esa imagen: “Entre los signos no hay ninguno más cierto o más noble que el de los frutos, pues los frutos y las operaciones descubiertas son garantes y fiadores de la verdad de las filosofías” (Bacon, 2011, pp. 105-106). A través de sus frutos se valora la calidad de una filosofía, tanto por las teorías que se derivan de sus proposiciones fundamentales como por las aplicaciones prácticas que se pueden realizar a partir de ellas. Por ello, sostiene Bacon, “al igual que en la religión se exige que la fe se muestre en las obras, lo mismo debemos exigir en la filosofía, de forma que se [la] juzgue a partir de los frutos [...]” (*ib.*).

Este proyecto de dominio de la naturaleza por el ser humano que requiere una articulación entre teoría y práctica, verdad y utilidad, saber y poder, es uno de los componentes centrales del marco teórico dentro del que se encuadran las posiciones de Bacon y Descartes sobre la medicina.

El instinto de autoconservación

El otro componente teórico central en sus perspectivas es el instinto de autoconservación. La utilidad suprema de la medicina radica en que es una disciplina clave para satisfacer el instinto o apetito supremo universal del ser humano: la autoconservación. A pesar de que ambos proponen eliminar por completo (Descartes) o minimizar (Bacon) las explicaciones teleológicas con respecto a los fenómenos de la naturaleza (Manzo, 2008), sus modos de entender el instinto humano de autoconservación revelan una concepción teleológica del mundo y del ser humano.

4 En su traducción del *Novum organum* (Bacon, 2011, p. 106, nota 43) Miguel Ángel Granada señala que el recurso de los frutos como signos es utilizada por Giordano Bruno.

Según Bacon, todas las cosas del universo se rigen por apetitos de distintas clases. El apetito de autoconservación está en todas las cosas y se manifiesta como la recepción gozosa de alimentos (en los animales), de placeres sensuales (en el hombre) y de los rayos solares (en la Tierra). En el caso de los seres vivos, es un instinto innato y está asociado con el miedo y el placer “a través de los cuales [los seres vivos] preservan su vida y su ser, y evitan y rechazan los males” (Bacon, 1867-1876, I, p. 722; III, p. 425; III, p. 229). Bacon destaca que “el deseo de la vida [...] es el más importante de un individuo” (*ib.*, I, p. 717). Por eso, el instinto de autoconservación es el más fuerte de todos. Sin embargo, a veces puede dejarse de lado en favor del bien común, que es superior al bien individual, como, por ejemplo, cuando alguien arriesga su vida en una guerra en favor de su patria (Manzo, 2016b).

En los humanos el apetito por la autoconservación se conecta con otros apetitos universales, como el placer que sienten por todo aquello que es congruente con su naturaleza (Bacon, 1867-1876, II, pp. 219-20), o con el apetito de multiplicación de sí, el cual responde a la máxima aspiración humana que es la inmortalidad. Por ello, los humanos, al igual que los animales, buscan multiplicar su especie y desean la reproducción sexual y la alimentación (Bacon, 1867-1876, III, p. 420; Wallace, 1967, p. 49). La naturaleza en su diseño originario fue dispuesta para satisfacer esos deseos, ya que fue creada al servicio del género humano:

con respecto a las causas finales el hombre es como el centro del mundo, al punto que, si el hombre es suprimido, las cosas restantes parecen vagar y deambular sin propósito y, como se suele decir, como las escobas desarmadas, no persiguen ningún objetivo (Bacon, 2014, p. 92).

También Descartes destaca la importancia del instinto de autoconservación en la vida de los humanos y en los otros animales. En una carta dirigida a Mersenne distingue dos clases de instintos:

uno está en nosotros en cuanto hombres y es puramente intelectual; es la luz natural o *intuitus mentis*, que es el único en el cual considero que nos debemos confiar; el otro está en nosotros en cuanto animales y es cierto impulso de la naturaleza para la conservación de nuestro cuerpo, el goce de los placeres corporales, etc., el que no siempre debe ser seguido (Descartes, 1967, p. 373, Carta a Mersenne, 16 octubre 1639, AT, II, 599).

De esta manera, es el instinto el que nos lleva a buscar la conservación de nuestro cuerpo y el que impulsa tanto la investigación y la terapia médicas. Si Descartes sostiene que en ese instinto animal no hay que confiar ciegamente como en el instinto intelectual, quizá sea porque - como Bacon- piensa que a

veces se debe anteponer la conservación de un bien común superior, y también procurar la moderación de los placeres.

Como ha señalado Susan Mills (2013, pp. 116-120), Descartes admite que la organización de la sensopercepción está teleológicamente justificada para satisfacer ese instinto animal y forma parte del plan de Dios al diseñar el compuesto humano. En efecto, en la sexta de las *Meditationes metaphysicae*, Descartes reconoce esta finalidad cuando dice que “las percepciones de los sentidos han sido dadas por la naturaleza simplemente para indicarle a la mente lo que es beneficioso o perjudicial para el compuesto del cual forma parte” (Descartes, 1964-1974, VII, p. 83). Esta función de la sensopercepción planeada por el designio de Dios está ligada a la conservación del cuerpo, que a su vez garantiza la conservación del compuesto mente-cuerpo:

En fin, observo que cada uno de los movimientos que ocurren en la parte del cerebro que la mente afecta de manera inmediata no producen sino una única sensación, y de todas las que podría producir no se puede imaginar una mejor que es la que más adecuadamente y más frecuentemente conduce a la conservación de la salud del hombre (*ib.*, VII, p. 87).⁵

Ciertamente, el caso del hidrópico que siente sed, aunque precisamente la ingesta de bebida acrecienta su enfermedad, es una manifestación de un error de la naturaleza, de un desvío en sus funciones ordinarias. Pero precisamente este caso es la excepción que confirma la regla según la cual la naturaleza humana, que es falible, tiende ordinariamente a la conservación de la salud corporal y, a través de ella, de la conservación del compuesto. Esa tendencia que ocurre en la mayor parte de los casos se concilia perfectamente con el instinto animal tendiente a la conservación del cuerpo, ese impulso que tienen los humanos en situaciones normales. La sensación de sed en situaciones normales es lo que nos ayuda a conservar la salud:

Cuando tenemos necesidad de beber, se produce cierta sequedad en la garganta que mueve sus nervios y por su intermedio las partes interiores del cerebro; y este movimiento hace sentir a la mente la sensación de la sed porque en tal ocasión no hay nada que nos sea más útil que saber que necesitamos beber para conservar nuestra salud y lo mismo sucede en los otros casos (*ib.*, VII, p. 88).

Como Bacon, Descartes nos habla del placer corporal en relación con la autoconservación y le da una clara – y quizá inevitable en el contexto de su época – caracterización teleológica a este principio. A su vez, esta preocupación

5 Las traducciones de las *Meditationes metaphysicae* son mías.

por el cuidado de la vida individual lleva a ambos autores a preocuparse por la teoría y la práctica médicas, para ponerlas al servicio de este instinto. Además de este punto de partida común, como veremos en las siguientes secciones ambos autores coinciden en varias caracterizaciones y valoraciones de la medicina.

La superioridad pragmática y el estatus epistemológico de la medicina

En el *Discours de la méthode* la medicina aparece como la disciplina que más beneficios nos puede deparar en nuestra vida. Descartes nos dice que el dominio de la naturaleza no sólo es deseable para producir artefactos beneficiosos para la vida concreta

sino *principalmente* también para la conservación de la salud, la cual, sin duda, es el primer bien y el fundamento de todos los otros de esta vida, pues nuestro ingenio depende tan estrechamente del temperamento y de la disposición de los órganos del cuerpo que, si es posible encontrar algún medio que haga a los hombres más sabios y más hábiles que lo que han sido hasta ahora, creo que es la medicina la que debe darlo a conocer (Descartes, 1987, p. 45, mis cursivas).

La prioridad que Descartes le otorgó a la medicina en virtud de considerarla como la ciencia que se ocupa del bien supremo del ser humano – la conservación de la salud – ha sido suficientemente notada por los especialistas (Manning, 2007; Des Chene, 2000). En 1645 Descartes dice en una carta al Marqués de Newcastle que “el fin principal de sus estudios fue en todo momento la conservación de la salud”. Poco después, en carta a Hector-Pierre Chanut confiesa haber dedicado más tiempo a las cuestiones médicas que a otros propósitos.⁶ Más aun, el tema de la conservación de la salud aparece entre los objetos de conocimiento que debe alcanzar la filosofía o sabiduría en el programa epistemológico que presenta a través de la imagen del árbol de la sabiduría: “por Sabiduría no se entiende solamente la prudencia en las empresas, sino un conocimiento perfecto de todas las cosas que el hombre debe saber, tanto para conducir su vida como para la conservación de la salud y la invención de todas las artes” (Descartes, 2002, pp. 7-8).

En la misma línea, la medicina ocupa un lugar de excelencia en la clasificación baconiana de las ciencias porque trata sobre los objetos más sublimes. El fin supremo de la filosofía se dirige directamente a la salud y a la prolongación de la vida:

⁶ Descartes (1964-1974, IV, p. 329, Carta a Newcastle, octubre de 1645; ib. IV, p. 441, *Carta a Chanut*, 15 de junio de 1646).

por mucho, la tarea más noble de la filosofía natural es la restitución y la restauración misma de las cosas corruptibles y (lo que es lo mismo, pero en menor grado) la conservación de los cuerpos en su estado y la retardación de su disolución y de su putrefacción (Bacon, 2014, p. 52).

Como señala Rees (1996, lxi-lxix), el objetivo de prolongar la vida constituye el fin de la ciencia baconiana en su totalidad. La medicina es la disciplina encargada de cumplir este objetivo, junto con el objetivo de la preservación de la salud y la cura de las enfermedades. Bacon desarrolla una innovación al distinguir la prolongación de la vida de los otros dos objetos del oficio médico (Rees 1996; Fattori, 2016). Cree que los médicos habitualmente la han confundido con los otros dos objetos, pues piensan que al preservar la salud curando las enfermedades necesariamente se extiende la vida. Si bien esto en parte es cierto, no se dan cuenta de que en los otros dos casos la atención se centra en la enfermedad, mientras que la pretensión de hacer la vida más larga y posponer la muerte atiende al buen vivir y a sostener una vida sana (Bacon, 1867-1876, I, p. 590; cf. III, p. 374). Este aspecto de la medicina se conecta con el deseo humano de inmortalidad mientras que los otros dos se dirigen a su apetito de autoconservación.

El lugar destacado de la medicina se debe a que se dirige a la conservación y el cuidado del ser humano, el cual tanto para Bacon como para Descartes es en definitiva el fin último, el beneficiario final al cual se debe dirigir la investigación científica. De ahí que podemos decir que la medicina tiene una “superioridad pragmática” en comparación con otras ciencias. Esto no implica, sin embargo, que la medicina sea superior en un sentido epistemológico. Con ello quiero decir que la medicina no es considerada por estos autores como una ciencia superior por el hecho de que sus teorías sirvan como el soporte sobre el cual descansan y a partir del cual se derivan las teorías de todas las otras ciencias.

¿Cómo piensan Bacon y Descartes que debe ser la relación de la medicina con otros saberes en lo que hace a este aspecto epistemológico? En línea con una tendencia cada vez más marcada en su época (Mills, 2013, pp. 105-106; Ariew, 1992) ambos autores coinciden en sostener que debe darse una articulación entre la medicina y el estudio general de la naturaleza: específicamente, entre la medicina y la física – en el caso de Descartes – y entre la medicina y la filosofía natural (que incluye a la metafísica y la física) – en el caso de Bacon. En Bacon esta perspectiva se inscribe en su idea de la continuidad del saber, según la cual las ramas del conocimiento deben estar comunicadas entre sí para corregirse e iluminarse unas a otras. En principio Bacon describe esta comunicación entre las distintas ramas del saber a través de la imagen de un

círculo – que remite a la idea antigua de la ‘enciclopedia’ en la cual cada parte se conecta con la otra en forma encadenada y no se da una relación vertical sino horizontal entre ellos (Bacon, III, pp. 228-229; III, p. 346). Sin embargo, en cierta tensión con esta idea, por otro lado, habla de la filosofía natural como ‘la gran madre de las ciencias’ colocándola en un lugar de superioridad y relevancia teórica que, sin llegar a proponer un deductivismo a partir de principios al estilo cartesiano, introduce la imagen del árbol para describir la relación entre las ciencias e indica que la filosofía natural ofrece herramientas indispensables para las ciencias particulares. Vale la pena citar *in extenso* el *Novum organum*

Que nadie espere, sin embargo, entretanto un gran progreso en las ciencias (especialmente en su parte operativa) si la filosofía natural no es aplicada a las ciencias particulares y las ciencias particulares no son reconducidas a su vez a la filosofía natural, pues esta es la causa de que la astronomía, la óptica, la música, la mayoría de las artes mecánicas y la misma medicina, e incluso (cosa quizá más sorprendente) la filosofía moral y civil y las ciencias lógicas, apenas hayan alcanzado profundidad alguna, sino que se deslicen únicamente por la superficie y la variedad de las cosas, ya que una vez que estas ciencias particulares se separan de su tronco común y se constituyen por sí mismas, dejan de ser alimentadas por la filosofía natural, [...] Por tanto, no cabe sorprenderse si las ciencias no crecen, ya que están separadas de sus raíces (Bacon, 2011, pp. 114-115).

Como vimos, en el caso de Descartes, el proyecto de ciencia deductiva ilustrado por la imagen del árbol de la sabiduría implica una relación de sostén que va de la metafísica (las raíces del árbol) a la física (el tronco del árbol) y de esta a la medicina, la cual se debe fundar, es decir, derivar deductivamente de los principios de la física (Descartes, 2002, p. 14; cf. Ariew, 1992).

Si bien ambos autores sostienen que el saber médico bien entendido debe estar siempre relacionado con los conocimientos más generales provistos por la filosofía natural o física, en la medida en que sus filosofías naturales son diferentes, indudablemente esto conlleva diferencias en sus perspectivas sobre la medicina. La primera diferencia que salta a la vista – a la que ya hemos aludido – es de carácter metodológico, ya que Bacon apuesta por la inducción y Descartes por la deducción. Otra diferencia es de carácter metafísico y se deriva de sus distintas concepciones generales de la naturaleza, en particular de la materia y del movimiento. A la hora de explicar las razones de la enfermedad en términos estrictamente físicos, Bacon apelará a los apetitos que tienen todas las partículas materiales y están correlacionadas con los movimientos corporales, tanto del ser humano como de los cuerpos externos que lo afectan. En cambio, Descartes se referirá a causas de tipo mecánico, ya que según su perspectiva la materia es pura extensión, inerte y carente de apetitos.

Según Bacon, cuando la medicina está desprovista de la filosofía natural no llega a ser mucho más que una “práctica empírica” (Bacon, 1867-1876, I, p. 580; III, p. 367; cf. I, p. 598). Bacon no piensa que la medicina sea una ciencia eminentemente práctica, como se pensaba que lo eran la mecánica – contraparte práctica de la física – o la magia – contraparte práctica de la metafísica. La medicina tiene en Bacon un estatus híbrido: se trata de una combinación de ciencia teórica y arte práctico. Igualmente, para Descartes, la medicina contiene una base física teórica que tiene una aplicación terapéutica, constituye una conjunción de ciencia y arte, una tecnociencia (Romano, 2002, p. 682). Tanto Bacon como Descartes retoman la larga tradición de cuño aristotélico que veía en la mera praxis médica sin teoría un arte degradado, exento del conocimiento causal teórico necesario para que la medicina alcance un sustento científico. La medicina bien entendida debe constar tanto de saber práctico como del teórico. Esta perspectiva epistemológica le otorga un estatus ambiguo como arte y como ciencia.⁷ Dentro de la tradición galénica la teoría concernía típicamente a la fisiología, la patología y la semiótica, mientras que la práctica se dedicaba a la terapéutica (a veces incluye también la higiene o incluso a la semiótica). Si bien tradicionalmente el aspecto práctico, es decir la medicina como arte, fue considerado inferior a la teoría, a partir del siglo XV cada vez más se sostenía que la teoría y la práctica médicas tenían la misma jerarquía, ya que apuntaban a un mismo fin (Maclean, 2002, pp. 68-76; Pender, 2006). La posición de Bacon, y quizá también la de Descartes, se dirige en esa línea de reivindicación de la práctica.

Crítica de la medicina y propuestas de reforma

Tanto Descartes como Bacon tuvieron presente el viejo adagio de Hipócrates *ars longa, vita brevis*. Así pues, frente a la brevedad de la vida para poder abarcar debidamente todos los campos del saber humano, optaron por dedicarse a trabajar sobre la medicina. Según cuenta en el *Discours de la méthode*, Descartes tiene “el propósito de emplear toda [su] vida en la búsqueda de una ciencia tan necesaria [como la medicina]”. Cree haber encontrado el camino seguro para encontrarla, de modo que está confiado en que lo logrará salvo que se lo impidan “la brevedad de la vida o la falta de experiencias” (Descartes, 1987, p. 45). En el mismo tenor, finaliza ese texto diciendo que va a “emplear el tiempo que [le] queda de vida y en forma exclusiva para tratar de

7 De hecho, Bacon a veces la presenta como un arte y otras, como una ciencia. Vd. ADV III 370; ADV III 373.

adquirir algún conocimiento de la naturaleza que sea tal que puedan obtenerse reglas [normes] para la medicina” (Descartes, 1987, p. 55).⁸ Del mismo modo, cuando Bacon se sintió apremiado por la falta del tiempo necesario para culminar las distintas historias naturales que había planeado, a la hora de decidir optó por confeccionar primero la historia ‘de la vida y de la muerte’.

Cabe preguntarnos en este punto ¿qué conocimientos sobre medicina tuvieron Bacon y Descartes, y qué temas de la medicina desarrollaron en su obra? Ni Bacon ni Descartes recibieron una formación médica en la universidad, pero ambos fueron autodidactas bien informados, conocedores tanto de las tradiciones antiguas como de las nuevas tendencias. Bacon se formó en medicina leyendo a los autores más autorizados e interiorizándose sobre la práctica de la medicina, al punto que alcanzó un aceptable conocimiento de las teorías que circulaban en su tiempo. Estaba atento a recoger cualquier dato relevante o receta, no sólo debido a su constante interés por su propia salud sino también con el fin de hacer contribuciones a la ciencia-arte médica. La información que ofrece en lo concerniente a la higiene, la farmacopea, la tipificación de las enfermedades y el régimen dietario revelan que su conocimiento de ellas excedía los límites del saber popular de la época. Sus textos dedicados a la prolongación de la vida, especialmente la *Historia vitae et mortis*, como también sus obras metodológicas, llegaron a ser referentes de importancia para muchos médicos de los siglos XVII y XVIII. La notable recepción de las investigaciones médicas de Bacon se puede observar en numerosos tratados, disertaciones doctorales y revistas científicas tanto en los países del continente europeo como en las islas británicas. Profesionales de la medicina del ámbito universitario como Joh. Antonides Van der Linden (Lindenius), Herman Boerhaave, Albrecht von Haller, John Floyer y Martin Lister estudiaron seriamente las observaciones de Bacon y su defensa del arte médico (Gemelli, 2005, 2003).

En contra de lo que el editor de Descartes, Charles Adam, y más tarde Étienne Gilson sostuvieron, Geneviève Rodis-Lewis (1999, pp. 18-19) ha descartado que Descartes haya tomado cursos de medicina en la Universidad de Poitiers. Por su parte, Gideon Manning (2007, p. 223) sugiere que su contacto con Isaac Beekmann lo llevó a conocer en sus años juveniles la obra de Jean Fernel. Descartes se formó como autodidacta, lo cual no significa que haya sido un simple “amateur”. Su formación en medicina se basa en las mismas fuentes de las que se nutrió William Harvey, que incluyen a Andreas Vesalio, Berengario da Carpi, Fabrizio ab Acquapendente, Jean Fernel, y Thomas Willis,

8 En 1637 escribe una carta donde dice que tiene poco tiempo libre y que debe dedicarle a saber cómo hacer más lento su envejecimiento. Descartes (1964-1974, I, pp. 434-5) (Carta del 15 de octubre de 1637).

entre los modernos, y también a Galeno entre los antiguos (Bitbol-Hesperies, 1999, p. 334; Romano, 2002, p. 681). Los estudios de fisiología de Descartes se ocuparon de temas centrales como la circulación de la sangre, el movimiento cardíaco, la digestión y la neurofisiología. Sus investigaciones más profundas se encuentran en el manuscrito, conocido póstumamente, *Cogitationes circa generationem animalium*, dedicados a la embriología, tanto en lo que respecta a la generación como al desarrollo del feto. Además, se ocupó de cuestiones de patología, etiología y terapéutica. Aun cuando no desarrolló una obra médica sistemática y exhaustiva, sus escritos dieron lugar a la formación de una escuela médica holandesa de la mano de Regius, de Raey, Schuyl, y Sylvius (Manning, 2007, p. 214).

Dado el espíritu revisionista típicamente moderno compartido por Bacon y Descartes, ambos hicieron una crítica del estado de la medicina de su tiempo al que consideraban como insatisfactorio. Bacon señala varias falencias de la medicina de su tiempo que involucran principalmente un uso incorrecto de la historia natural, la anatomía, la terapéutica, la farmacología y el objetivo de la medicina (Steeves, 1913; Minkowski, 1934; Boss, 1978; Box, 1989). Sus críticas más fuertes van contra el galenismo aristotélico al que considera terriblemente perjudicial para la medicina (Bacon, 1867-1876, I, pp. 590-602; III, pp. 373-377). Galeno es reprobado tanto por su falta de experimentación como por su negativa a buscar la cura de muchas enfermedades, declarándolas en su mayoría incurables. En consecuencia, la medicina desarrollada por Bacon se encuentra mucho más en consonancia con la tradición de la práctica hipocrática, con el uso de la higiene y de las dietas como claves de la terapéutica (Minkowski, 1934, pp. 316-319; Pender, 2006).

Por su parte, Descartes se propone obtener reglas “más seguras que las utilizadas hasta ahora” (Descartes, 1987, p. 55) y señala que la práctica médica “contiene pocas cosas cuya utilidad sea [...] destacada” (Descartes, 1987, p. 45). Más aún, agrega que todos los médicos reconocerán que aún no se sabe casi nada y que es muchísimo lo que se ignora. De hecho, en varias oportunidades en su epistolario Descartes manifiesta desconfianza con respecto a los tratamientos médicos, en especial en lo que respecta a la prescripción de medicamentos, sea porque utilizan malos ingredientes o porque tienen fallas en su preparación (Romano, 2002, p. 677; Caps, 2009, pp. 742-743; Mills, 2013, pp. 105-106).⁹

Ambos autores apuestan, en primer lugar, a la construcción colectiva, cooperativa y progresiva del conocimiento para superar las falencias de la

9 Ver por ej. Descartes (1964-1974, IV, p. 625) Carta a Elisabeth, marzo de 1647; *ib.* IV, p. 191, Carta a Newcastle, abril de 1645; *ib.* IV, p. 565, Carta a Mersenne, 23 de noviembre de 1646.

ciencia en general (Garber, 1995) y la práctica de la medicina se incluye dentro esta perspectiva. Uno y otro se presentan a sí mismos como heraldos que comunican los primeros frutos de una investigación que necesariamente debe ser continuada por un cuerpo científico colectivo para alcanzar sus logros más altos. Las siguientes palabras del *Discours de la méthode* podrían ser suscriptas sin reparos por el autor de la *New Atlantis*, ese relato ficticio que describe una sociedad científica ideal. Descartes se propone

comunicar fielmente al público todo lo poco que yo hubiese encontrado e invitar a los ingenios capaces a intentar progresar, contribuyendo cada uno, según sus inclinaciones y poder, a realizar las experiencias que fueran necesarias y a comunicar cuanto hayan conocido con el fin de que comenzando los últimos donde los precedentes habían concluido y, de esta forma orientando con una misma finalidad la vida y los trabajos de muchos, lleguemos mediante el trabajo conjunto mucho más lejos de lo que cada uno hubiera logrado en particular (Descartes, 1987, p. 55).

El recurso que tanto Descartes como Bacon consideran privilegiado para que la medicina avance en esta construcción colectiva es la *experiencia*. En más de una ocasión Descartes señala “las experiencias que fueran necesarias” o, como vimos más arriba, es consciente de que el éxito en su empresa de búsqueda del conocimiento será exitosa, siempre que la vida le alcance y no le falten las experiencias. De hecho, en sus investigaciones médicas Descartes usó un método experimental basado en experimentos tanto para generar los fenómenos que debían ser explicados como para verificar hipótesis (Manning, 2007, p. 218). Esto no significa, sin embargo, que en el campo médico Descartes procediera mediante inducciones al estilo baconiano.¹⁰ Conforme a su proyecto deductivo, los principios físicos que sostienen sus explicaciones de la medicina están basados en los principios físicos generales, a partir de lo cual desarrolla una medicina científica con conocimientos causales. Pero una vez que esto se ha establecido, la investigación se funda en la experiencia. Ejemplos de ello son sus experimentos en huevos para investigar el desarrollo fetal, las disecciones de animales de las que habla en su epistolario y los experimentos sobre el funcionamiento cardíaco que relata en el *Discours de la méthode*.¹¹

Por supuesto, Bacon también otorga un lugar destacado a la experiencia y a la experimentación en la medicina, y sostiene que se deben confeccionar buenas historias naturales para fundar el saber y la práctica médicos. Por ello, lamenta

¹⁰ No es mi objetivo analizar las diferencias y coincidencias entre Bacon y Descartes con respecto a la experiencia y los experimentos. Esa cuestión fue analizada por Milhaud (1921), Pousseur (1984) y Garber (1995).

¹¹ Según la carta a Mersenne, 20 de febrero de 1639, AT, II, p. 525 sus primeras disecciones se realizaron en 1618.

que se haya dejado de lado el cuidado que tenía Hipócrates por observar y registrar cuidadosamente la casuística (Bacon, 1867-1876, I, pp. 591-2; III, pp. 373-374). Sin embargo, hay que destacar que lo suyo no fue una apuesta a continuar con la escuela de medicina exclusivamente empírica, sino que consideró ideal una armónica conjunción de experiencia y razón, de acuerdo con el ideal célebremente representado en el símil de las abejas que presentó en el *Novum organum* para describir el procedimiento que se debe aplicar en la investigación de la naturaleza (Bacon, 2011, p. 138): “los mejores médicos son aquellos que, teniendo una gran erudición valoran mucho las tradiciones de la experiencia, o siendo destacados practicantes no rechazan los métodos y las generalizaciones del arte” (Bacon, 1867-1876, I, p. 596).

Cuerpo, mente y autoobservación

Se ha señalado que la medicina teórica que desarrolla Descartes tiene dos aspectos, uno mecánico – que aborda al cuerpo humano como máquina material sujeta a las leyes naturales – y otro psicosomático – que considera la unión entre cuerpo y alma. Aunque pudieran parecer incompatibles, ambas admiten etiologías y terapéuticas complementarias.¹² En el *Discours de la méthode*, se puede notar el abordaje psicosomático que, por ejemplo, Descartes pone en práctica en los consejos médicos que le da a Elisabeth de Bohemia para afrontar sus problemas de salud. Así, Descartes dice que la clave para alcanzar la utilidad médica deseada reside en conocer suficientemente las causas de las enfermedades “tanto del cuerpo como del espíritu”, y hasta de la debilidad que se presenta en la vejez. A su vez, es preciso también conocer “todos los remedios de los cuales nos ha provisto la naturaleza” (Descartes, 1987, p. 45). No se trata solo del cuidado de la salud corporal, sino también del bienestar anímico, habida cuenta de la unión de la mente con el cuerpo (Caps, 2009). La conservación de la salud atañe en primer lugar al buen funcionamiento del cuerpo, pero también tiene una dimensión anímica porque el cuerpo es la morada del alma y está unido a ella.

Por su parte, Bacon establece que la medicina es la ciencia que se encarga del cuerpo humano – aunque en verdad no asume un dualismo sustancial cuerpo-mente como el cartesiano. Sin embargo, al igual que Descartes, también reconoce un componente psicosomático bidireccional que forma parte de la medicina en tanto se refiere a la unión de la mente con el cuerpo. Así, sostiene

12 Des Chene (2000) no las considera compatibles, mientras que Romano (2002), Caps (2009) y Sutton (2000, p. 721 n 103) consideran lo contrario.

que el alma padece junto con el cuerpo (Bacon, 1867-1876, I, p. 586). La fisiognomía y la interpretación de los sueños son recursos útiles para revelar la interacción del alma con el cuerpo. La primera permite revelar características del alma a partir de la interpretación de signos en el cuerpo; la segunda permite descubrir enfermedades o estados corporales a partir de la interpretación de las imágenes que se aparecen en la mente durante el sueño (Bacon, 1867-1876, I, pp. 583-585). Esta propuesta del autocuidado articula la medicina corporal con una terapéutica del alma muy extendida en su tiempo, en línea con la recuperación de las terapias antiguas del alma que tuvo lugar durante el Renacimiento (Corneanu, 2017; Toledo y Silva, 2020).

Finalmente, cabe destacar que ambos autores promovieron la autoobservación médica como parte del cuidado de sí mismo. En el caso de Descartes, algunos intérpretes encuentran una medicina empírica y personalizada del cuidado de sí mismo, que se deriva de la autoobservación del propio cuerpo y de la vivencia de la unión del alma y el cuerpo. Según Descartes, la experiencia personal de la enfermedad, notada por cada individuo, trae consigo una enseñanza de los remedios que son adecuados para ese caso particular. Este conocimiento se emparenta con la tradición de la medicina como arte de lo particular y no con la medicina como ciencia de lo universal. Gracias a él, cada persona puede adquirir conocimiento de su propia experiencia, lo cual finalmente permite que a cierta edad las personas prudentes no necesiten recurrir a un médico para saber cómo enfrentar una situación de enfermedad. De tal manera cada ser humano puede llegar a ser médico de sí mismo (Romano, 2002; Caps, 2009).

También Bacon valora la autoobservación médica y la pone en práctica para el cuidado de su salud, a la que consideraba frágil. Tenía un apotecario personal y coleccionó recetas para uso personal y para integrar en las historias naturales.¹³ Está convencido de que lo mejor para preservar la salud es seguir la regla según la cual, mediante la autoobservación, cada uno debe descubrir lo que es bueno y lo que es malo para su propio cuerpo (Bacon, 2000, p. 100).

Conclusión

En este estudio comparativo hemos detectado los muchos puntos en contacto entre Bacon y Descartes a propósito del lugar privilegiado que ocupa

13 Se conserva una colección de recetas recogidas por Bacon, algunas expresamente mencionadas para su uso personal; vd. Bacon, 1867-1876, III, pp. 827-836. Se encuentran muchas alusiones en sus textos y cartas en las que Bacon expresa preocupación por su salud; vd. las notas del editor en Bacon, 2000, p. 236.

la medicina por su superioridad pragmática. Sus proyectos filosóficos no se limitaron a la búsqueda de verdades en el plano teórico, sino que pretendieron aplicar en la práctica esos conocimientos. Ambos articularon verdad y utilidad, saber y poder. En ese marco, el dominio de la naturaleza y el instinto de autoconservación constituyen los componentes centrales que dan sentido a sus perspectivas sobre la medicina. A partir de ese punto de vista general compartido, hemos destacado otras coincidencias adyacentes: la idea de una ‘recuperación’ del dominio perdido sobre la naturaleza, el lugar prioritario que le dieron a la medicina en sus investigaciones, la concepción de la medicina como una combinación del arte y la ciencia, la visión crítica del estado de la medicina de su tiempo, la construcción colectiva del conocimiento y la centralidad de la experiencia como recurso para obtener conocimiento en materias médicas, el cultivo de una medicina del cuerpo y de una medicina psicosomática, y de la autoobservación médica.

Por supuesto, es innegable que hubo diferencias notables entre las apuestas filosóficas de Bacon y Descartes. No hace falta señalarlas aquí porque son de sobra conocidas. Pero del mismo modo, fueron igualmente notables sus puntos en común. En continuidad con otros estudios precedentes mencionados en la introducción, las importantes coincidencias entre los programas de Bacon y Descartes relevadas en este artículo confirman que es un grave error enmarcar la interpretación de estos autores partiendo del prejuicio de que existió una confrontación profunda y total entre ellos. Tal error no sólo tergiversó lo ocurrido en el pasado, sino que condicionó nuestra mirada sobre nuestro propio presente. En efecto, muchas de las apuestas filosóficas actuales, tácitamente o no, parten de un conocimiento y una valoración de las filosofías heredadas de la Modernidad. Por eso, una reconsideración de dos autores pioneros y clásicos del canon moderno sirve no tan solo para mejorar nuestro conocimiento histórico de los orígenes de la ciencia y la filosofía moderna, sino también para revisar nuestra apreciación del legado de la Modernidad y nuestro posicionamiento sobre ella.

Este estudio muestra que en la Modernidad promovida por Bacon y Descartes el ideal del dominio de la naturaleza y de un saber orientado a la utilidad para el beneficio material del ser humano ocupó un lugar central. Este punto de partida compartido por ellos le dio una impronta instrumental y técnica a la ciencia moderna en sus distintas vertientes y manifestaciones. La crítica francfortiana desarrollada por Adorno y Horkheimer sostenía – con razón – que el modelo de racionalidad de la Ilustración configuró al sujeto según el principio de autoconservación y de dominio, y condujo a la explotación desenfrenada de la naturaleza y a la alienación y liquidación del sujeto humano al que se pretendía

conservar. Ellos distinguieron a Bacon como el gran progenitor moderno de este discurso ilustrado (Horkheimer y Adorno, 1947, p. 59). Sin embargo, como hemos visto en este estudio, Descartes también debe contarse como uno de sus primeros ideólogos. La inextricable relación de saber y poder, y el proyecto de dominio sobre la naturaleza en busca de la autoconservación del ser humano por el ser humano, pudo llegar a concretarse tan sólidamente a la largo de los siglos subsiguientes, entre otras cosas, en virtud de que estos pioneros de la Modernidad coincidieron en estos principios. Esta fuerte coincidencia entre los dos ‘padres’ de la Modernidad europea permitió que el proyecto moderno de dominio y autoconservación se extendiera con gran éxito, y alcanzara tal auge que derivó en una crisis, cuyos impactos negativos llegan hasta nuestro presente.

Bibliografía

- ARIEW, R. “Descartes and the Tree of Knowledge”. *Synthese*, 9, 1992, pp. 101-116.
- AUCANTE, V. “La philosophie médicale de Descartes”. París: Presses Universitaires de France-PUF, 2006.
- BACON, F. (1609). “La sabiduría de los antiguos”. Trad. S. Manzo. Madrid: Tecnos, 2014.
- _____. (1620). “La gran restauración (Novum organum)”. Trad. M.A. Granada. Madrid: Tecnos, 2011.
- _____. “Scritti Scientifici”. Trad. B. Gemelli, Intr. S. Manzo. Torino: UTET, 2011.
- _____. “The Essays or Counsels, Civill and Morall”. Ed. M. Kiernan. *The Oxford Francis Bacon*, Vol XV. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- _____. “The Works of Francis Bacon”. Eds. J. Spedding, R. L. Ellis, and D. D. Heath, 14 vols. London: Longman, 1867-1876.
- BITBOL-HESPERIES, A. « Descartes, Harvey et la médecine de la Renaissance ». En: E. Faye (ed.), 1999, pp. 323-347.
- BOSS, J. “The medical philosophy of Francis Bacon (1561–1626)”. *Medical hypotheses* 4, 1978, pp. 208-220.
- BOX, I. “Medicine and Medical Imagery in Bacon’s ‘Great Instauration’ “. *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, 16, 1989, pp. 351-365.
- CAPS, G. « La conservation de la Santé chez René Descartes (1596-1650): une mise à distance des thérapies somatiques ». *Dix-septième siècle*, 245, 2009, pp. 735-747.
- CASSAN, É. (ed.). « Bacon et Descartes: genèses de la modernité philosophique ». Lyon: ENS, 2014.
- CORNEANU, S. “The Nature and Care of the Whole Man: Francis Bacon and Some Late Renaissance Contexts”. *Early Science and Medicine*, 22, 2017, pp. 130-156.

- DES CHENE, D. "Life and health in Cartesian natural philosophy". En: S. Gaukroger, J. A. Schuster y J. Sutton (eds.), 2000, pp. 723-735.
- DESCARTES, R. (1637). "Discurso del método, Dióptirca, Meteoros y Geometría". Trad. G. Quintás. Madrid: Alfaguara, 1987.
- _____. (1644). "Principios de la filosofía". Trad. G. Quintás. Madrid: Alianza, 2002.
- _____. "Obras escogidas". Trad. E. de Olaso y T. Zwanck. Buenos Aires: Sudamericana, 1967.
- _____. "Oeuvres completes". Eds. Charles Adam y Paul Tannery. París: Vrin-CNRS, 1964-1974.
- FATTORI, M. (ed.). "Francis Bacon terminologia e fortuna nel xvii secolo: seminario internazionale, Roma, 11-13 marzo 84". Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1984.
- _____. "La Préface aux *Passions de l'Âme*: Remarques sur Descartes et Bacon". *Archives de Philosophie*, 61, 1998, pp. 1-13.
- _____. "Prolongatio vitae and Euthanasia in Francis Bacon". In G. Giglioni, et al. (eds.), 2016, pp. 115-132.
- FAYE, E. (ed.). « Descartes et la Renaissance. Actes du colloque international de Tours des 22-24 mars 1996 ». París : Honoré Champion, 1999.
- GARBER, D. "Experiment, Community, and the Constitution of Nature in the Seventeenth Century". *Perspectives on Science*, 3, 1995, pp. 173-205.
- GAUKROGER, S., SCHUSTER, J.A. y SUTTON, J. (eds.) "Descartes' Natural Philosophy". New York and London: Routledge, 2000.
- GEMELLI, B. "Formazione e conservazione della vita tra speculazione ed esperimento negli scritti di F. Bacon". *Medicina nei Secoli. Arte e Scienza*, 15, 2003, pp. 155-176.
- _____. "Francis Bacon: un riformatore del sapere tra filosofia e medicina". *Cronos. Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 7, 2005, pp. 227-275.
- _____. "Introduzione a *Historia vitae et mortis*". En: F. Bacon, *Scritti Scientifici*, 2011.
- GIGLIONI, G., LANCASTER, J., CORNEANU, S. y JALOBÉANU, D. (eds.), "Francis Bacon on Motion and Power". Cham: Springer, 2016.
- HAAKONSEN, K. (ed.). "The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy". New York: Cambridge University Press, 2006.
- _____. "The History of Eighteenth-Century Philosophy: History or Philosophy?". En: K. Haakonssen (ed.), 2006, pp. 3-25.
- HORKHEIMER, M y ADORNO, T.W. (1947). "Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos". Trad. e intr. J.J. Sánchez. Madrid: Trotta, 1994.
- KUSUKAWA, S. "Bacon's Classification of Knowledge". En: M. Peltonen (ed.), 1996, pp. 47-74.
- LALANDE, A. « Quelques textes de Bacon et de Descartes ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1911, pp. 296-311.
- MACLEAN, I. "Logic, Signs, and Nature in the Renaissance". Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- MANNING, G. "Out on the Limb: The Place of Medicine in Descartes' Philosophy". *Early Science and Medicine*, 12, 2007, pp. 214-222.

MANZO, S. "Francis Bacon: la ciencia entre la historia del hombre y la historia de la naturaleza". *Cronos. Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 7, 2, 2004, pp. 277-346.

_____. "Causalidad final y explicación en la Revolución científica". *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, Tomo XLII, vol. 2, 2008, pp. 705-719.

_____. "Empirismo y filosofía experimental. Las limitaciones del relato estándar de la filosofía moderna a la luz de la historiografía francesa del siglo XIX (J.-M. Degérando)". *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 16, 32, 2016a, pp. 11-35.

_____. "The Ethics of Motion: Self-Preservation, Preservation of the Whole, and the 'Double Nature of the Good' in Francis Bacon". En: G. Giglioni *et al.* (eds.), 2016b, pp. 175-200.

MARX, K. (1867). *El Capital*. Trad. P. Scaron. Madrid: Akal, 1976.

MILHAUD, G. *Descartes savant*. París: Alcan, 1921.

MILLS, S. "The Challenging Patient: Descartes and Princess Elisabeth on the Preservation of Health". *Journal of Early Modern Studies*, 2, 2013, pp. 101-122.

MINKOWSKI, H. "Einordnung, Wesen und Aufgaben der Heilkunst in dem philosophisch-naturwissenschaftlichen System des Francis Bacon: Zur Kenntnis der Beziehungen zwischen Medizin und Philosophie im 16. und 17. Jahrhundert". *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, 3/4, 1934, pp. 299-327.

PELTONEN, M. (ed.). "The Cambridge Companion to Bacon". Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

PENDER, S. "Examples and Experience: on the Uncertainty of Medicine". *British Journal for the History of Science*, 39, 2006, pp. 1-28.

PEPERZAK, A. "Life, Science, and Wisdom according to Descartes". *History of Philosophy Quarterly*, 12, 1995, pp. 133-153.

POUSSEUR, J.-M. "La distinction de la ratio et de la methodus dans le *Novum Organum* et ses prolongements dans le rationalisme cartésien". En: M. Fattori (ed.), 1984, pp. 201-222.

REES G., "Introduction". En: F. Bacon, *The Works of Francis Bacon*, vol. VI. Oxford: Clarendon Press, 1996.

RODIS-LEWIS, G. "Descartes. His Life and Thought". Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.

ROMANO, C. "Les trois médecines de Descartes". *Dix-septième siècle*, 217, 2002, pp. 675-696.

STEEVES, G. "Medical Allusions in the Writings of Francis Bacon". *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, 6, 1913, pp. 76-96.

SUTTON, J. "The Body and the Brain". En: S. Gaukroger *et al.*, (eds.), 2000, pp. 697-722.

TOLEDO MARÍN, L. y SILVA, C. "Francis Bacon y las terapias renacentistas del alma". *Diánoia*, 65, 2020, pp. 73-107.

VANZO, A. "Empiricism and Rationalism in nineteenth-century Histories of Philosophy". *Journal of the History of Ideas*, 77, 2016, pp. 253-282.

WALLACE, K. R. “Francis Bacon on the Nature of Man. The Faculties of Man’s Soul: Understanding, Reason, Imagination, Memory, Will, and Apágsetite”. Urbana: University of Illinois Press, 1967.



TO BE OR NOT TO BE “SUBTLY” PHILOSOPHICALLY COLONIZED*¹

SER OU NÃO SER “SUTILMENTE” COLONIZADO FILOSOFICAMENTE

Felipe G. A. Moreira

<https://orcid.org/0000-0002-7764-1231>

felipegustavomoreira@yahoo.com.br

CODE – University of Applied Sciences, Berlim, Alemanha

ABSTRACT *An often-adopted use of the predicate, “to be colonized”, is one that applies it loosely, not in reference to original Africans or indigenous people enslaved by Europeans or heirs of enslaved persons, but to academics who are citizens of former colonies like Brazil, their ways of thinking, philosophical works, academic communities, etc. But under what conditions one is to do that? And how can one avoid the attribution of such predicate to oneself or one’s works? These issues have not received much attention. While dialoguing with authors associated with decolonial studies, Brazilian, continental and analytic philosophers, this essay aims to contribute to change this situation. It does so by proposing an alternative use of the predicate, “to be ‘subtly’ philosophically colonized”, according to which this predicate is to be applied to philosophical works that have the thirteen features described in the essay or at least most of them. It is argued that this alternative use is to be endorsed because it is: precise; exemplified in a detailed way by at least one philosophical work; and*

* Article submitted on 12/02/2021. Accepted on 26/07/2021.

¹ I would like to thank Amanda Moreira, Irene Olivero and the anonymous referees of *Kriterion* for valuable comments on previous versions of this essay.

“inexplosive” in not suggesting the “explosive” claim that practically all Western philosophical works are colonized by Western metaphysics.

Keywords *Coloniality. Decoloniality. Conditions. Predicate-attribution. Brazilian philosophy.*

RESUMO *Um uso recorrente do predicado, “ser colonizado”, é um que o aplica imprecisamente, não em referência aos africanos e aos povos indígenas originais escravizados pelos europeus ou a descendentes de pessoas escravizadas, mas, sim, a acadêmicos que são cidadãos de ex-colônias como o Brasil, seus modos de pensar, trabalhos filosóficos, comunidades acadêmicas etc. Mas sob quais condições se deve proceder desse modo? E como é possível evitar que tal predicado seja atribuído a si ou a um trabalho autoral? Essas questões não têm recebido muita atenção. Ao dialogar com autores associados aos estudos decoloniais, filósofos brasileiros, continentais e analíticos, este artigo procura contribuir para mudar essa situação. Ele assim o faz ao propor um uso alternativo do predicado, “ser ‘sutilmente’ colonizado filosoficamente”, segundo o qual esse predicado deve ser aplicado em referência a trabalhos filosóficos que possuem as treze características descritas neste artigo ou ao menos a maioria delas. Argumenta-se que esse uso alternativo deve ser aceito porque ele é: preciso; exemplificado de modo detalhado por ao menos um trabalho filosófico; e “inexplosivo” ao não sugerir a alegação “explosiva” de que praticamente todos os trabalhos filosóficos ocidentais são colonizados pela metafísica ocidental.*

Palavras-chave: *Colonialismo. Decolonialismo. Condições. Atribuição de predicado. Filosofia brasileira.*

Introduction

Consider three expressions: <^{Original} Colonized>, <^{Heir of a} Colonized> and <Colonized>. This essay uses them as shortcuts: respectively, for ‘the predicate, “to be colonized in the sense that one’s personhood was not recognized by an original European”’; ‘the predicate, “to be an heir of someone to whom <^{Original} Colonized> is attributable”’; and ‘the quite broad predicate “to be colonized”’. Authors usually associated with “*decolonial studies*”,² such as Anibal Quijano

2 This italicized expression is problematic. As Walter D. Mignolo underlines, “decoloniality is not an academic discipline”. So, “decolonial studies could not be decolonial — it’s as simple as that — for what would decolonial

(2000), Catherine E. Walsh (2018) and Walter D. Mignolo (2018, 2020), have not explicitly distinguished these predicates (Mignolo, 2018, p. 106). Let us do that as well as assume that other is a relational notion. More precisely, *x* is the other of *y* if and only if *x* and *y* are persons who (at least at their first encounter) do not seem to share certain common characteristics. Examples of such characteristics are *a*: criterion to deal with disputes associable with philosophy (hereafter, disputes); religion; concept of 'God'; science; technology; architecture; language; moral code; dressing code; culinary; sexual practice; skin colour; etc. Arguably, as Quijano indicates, it was the acknowledgment of this lack of common characteristics (especially, the phenotypic one of having a particular color of skin) that led to the introduction of the concept of 'race' — a notion that "in its modern meaning, does not have a known history before the colonization of America", and "became the fundamental criterion for the distribution of the world population into ranks, places, and roles in the new society's structure of power" (Quijano, 2000, pp. 534, 535).

By original Europeans, let us understand those who have three features. To begin with, they were born in Europe, roughly, sometime between the 15th and 19th centuries. They also navigated to lands where they encountered their others: original indigenous peoples and original Africans.³ Respectively, these were persons who lived in the pieces of land that became known as 'America' and 'Africa'. Original Europeans also more or less explicitly presupposed and judged their others under the assumption that they were more or less valuable insofar as their characteristics more or less resembled those of original Europeans, that is, original Europeans took themselves to be a standard that their others should fulfill. Failure to do so was taken to be a sign of lack of personhood or humanity. In Mignolo's terms, original Europeans "define [d] themselves as human and impose [d] their self-referential description as standard for all living organisms of the same species" (Mignolo, 2018, p. 159). In a similar vein, Quijano highlights that "the foundational myth of the Eurocentric version of modernity is the idea of the state of nature as the point of departure for the civilized course of history whose culmination is European or Western civilization" (Quijano, 2020, p. 551).

The attribution of <_{Original} Colonized> to original indigenous peoples and original Africans is not particularly problematic. The fact that these persons'

studies be and above all in what political, ethical, and epistemic frame would it be enacted?" (Mignolo, 2018, p. 106).

3 Let us underline with Mignolo that "Indians and Blacks (Africans) were the Spaniards' mental constructs for homogenizing the extreme diversity of the people inhabiting the New World (where the Mayas, Aztecs, and Incas all manifested a thousand years of heterogeneous history in their three areas)" (Mignolo, 2018, p. 182).

personhoods were not recognized by original Europeans has been well-documented and described in detail. For instance, by the aforementioned authors as well as by the likes of W.E.B. Du Bois (2007), Franz Fanon (1952), Achille Mbembe (2017), etc. The latter argues that “the experience of servitude means being placed forcefully in the zone of undifferentiation between human and animal” (Mbembe, 2017, p. 152). In pointing to a similar direction, Mignolo claims that “slavery was justified via narratives that figured Africans as less than human so they could be treated like animals” (Mignolo, 2018, p. 141). According to Quijano, “the fact is that from the very beginning of the colonization of America, Europeans associated nonpaid or nonwaged labor with the dominated races because they were ‘inferior’ races” (Quijano, 2000, p. 538). It is also hardly disputable that original Europeans coerced original indigenous peoples and original Africans into performing actions (say, to work in a sugar mill as a slave) while resorting to corporeal upfront forms of violence, such as that of lacerating the flesh of one’s back as a punishment for resisting coercion. This kind of violence may not have been experienced by 20th or 21st century descendants of original indigenous peoples and original Africans. However, historical observation indicates that though such descendants have not been enslaved, they have, to speak euphemistically, struggled with all sorts of issues. An example is that as Du Bois (2011), Fanon (1952), Malcolm X (1973), Lélia Gonzalez (2020), Angela Davis (1998) and Cornel West (1999) discuss, descendants of original Africans have often had an inferiority complex vis-à-vis original Europeans and/or their heirs. Among other things, this inferiority complex has compelled these descendants to seek (even at the cost of a self-inflicted pain) to make their curly hairs appear straight.⁴ As discussed by Maria Beatriz Correa Neves and Marco Antonio Calil Machado (2017), Nathanael Ojong (2020), Yin Paradies (2020) and Ailton Krenak (2020), descendants of original indigenous peoples have also often lived in narrowly demarcated pieces of land that make it hard for them to live independently of European influence and in accordance with their cultures’ values. It follows that the attribution of [<]Heir of a Colonized> to descendants of original indigenous peoples and original Africans is likewise not particularly problematic.

The same cannot be stated about the attribution of <Colonized> to: a 20th or 21st century citizen of a former colony like Brazil to whom [<]Original Colonized>

4 See X (1973, p. 56). Also consider a 1930’s poem by Manuel Bandeira, “Irene no céu” (“Irene in Heaven”): “Black Irene / Good Irene / Irene always in a good mood. / I imagine Irene entering heaven: / — Excuse me, my white man! / And Saint Peter, easy-going: / — Come in, Irene. You don’t have to excuse yourself” (Bandeira, 1973, p. 125). All translations from Portuguese are ours.

and sometimes even <^{Heir of a} Colonized> is not attributable, and/or to such a person's (who may be an academic) thinking, philosophical work, academic community, etc. Consider the likes of Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant (1998); Eduardo Viveiros de Castro (2014); Peter Pál Pelbart (2012); José Crisóstomo de Souza (2020, 2021); Paulo Margutti (2020); etc. These authors have championed the last stated predicate-attribution while using differently or more or less implicitly suggesting distinct uses of <Colonized>.⁵ This attitude raises two disputes. The first is over the conditions for attributing to something <Colonized> or other similar predicates, such as: <^{“Subtly” Philosophically} Colonized>. The latter expression is used in this essay as a short for: ‘the predicate, “to be “subtly” philosophically colonized”’. The term ‘subtly’ is used here between double quotation marks in a slightly ironic way. That is to serve to highlight that though this kind of philosophical coloniality is not as easily identifiable as those that justify the attribution of <^{Original} Colonized> to original indigenous peoples and original Africans or <^{Heir of a} Colonized> to their descendants, this philosophical coloniality is quite explicitly present in certain works, as it will be shown in what follows. Terms, such as ‘philosophically’ or ‘philosophical’, are used in this essay to qualify that which concerns disputes, even if such disputes may be interdisciplinary. The second dispute is the overcoming one on how one can proceed in a more decolonized way in avoiding the attribution of predicates, such as <Colonized> or <^{“Subtly” Philosophically} Colonized>, to oneself, one's philosophical works, etc.

5 Bourdieu and Wacquant connect “imperialist reason” to the capacity of imposing quite particular concepts (e.g., the USA's concept of “race”) as if such concepts were universally applicable to all contexts, say, Brazilian contexts (Bourdieu; Wacquant, 1998, p. 109). This is to suggest that <Colonized> or the predicate ‘to be dominated by an imperialist reason’ is to be used in reference to those (e.g., Brazilian activists) who do not realize that and adopt such concepts. Under the influence of Gilles Deleuze and Félix Guattari (1980), Viveiros de Castro argues that “Western metaphysics is truly the *fons et origo* of every colonialism” (Viveiros de Castro, 2014, p. 44). So, he proposes a “permanent decolonization of thought” (*ibid.*, p. 92). In doing so, he appears to implicitly use <Colonized> in reference to any thought that has been colonized by “Western metaphysics”, say, in seeking to address non-Europeans like the “Amerindians” by presupposing “dualisms”, such as “nature” and “society” (*ibid.*, p. 108). Pál Pelbart (2012, p. 9) points to a direction similar to Viveiros de Castro's. On his part, Souza argues that: “our philosophical work [that is, that of contemporary Brazilian philosophers] appears now even more canonical, hierarchical, *colonized* and, finally, more strictly one of commentary than at the colonial and scholastic in strict sense beginning” (Souza, 2020, p. 13, our emphasis). This is to apply <Colonized> to philosophical works written by Brazilian philosophers that comment on works written by non-Brazilian philosophers without seeking to articulate innovative theses of their own. In another article, Souza also claims that Brazilian philosophers “primarily make philosophy insofar as a passive reading of authors — of the historical, canonical, everlasting or taken to be so philosophers” (Souza, 2021, p. 34). Margutti's conclusion is that the Brazilian philosophical community “with few and honorable exceptions, reveals itself to be considerably dominated by a European ethnocentrism and has produced mainly a *colonized* thinking in most of our [that is, Brazilian] universities” (Margutti, 2020, p. 138, our emphasis). This is evidence that Margutti applies <Colonized> to the Brazilian philosophical “thought” and “community” insofar as they would have been dominated by an “European ethnocentrism”.

It is not surprising that the authors named in the last paragraph have not used <Colonized> in the same way. Consider the 500th verse of Euripides's *Phoenician Women*: "if all agreed with what is wise and what is just then there'd be no disputes between men" (Euripides, 2012, p. 11). This verse points to a claim that is as hardly disputable today as it was in Ancient Greece. The claim is that several (if not most or all) core philosophical terms (e.g., 'wise' and 'just') have no "ordinary" meaning shared by all.⁶ The same seems to be the case regarding terms, such as *egalitarian tendencies*, *libertarian tendencies*, *left-wing*, *right-wing* or <Colonized>.⁷ So, it seems problematic to seek to back up a use of such predicate or other closely related ones like <^{"Subtly" Philosophically} Colonized> under a strict descriptive basis by, say, relying on a dictionary and arguing that this use is the "ordinary" one. It seems more pertinent to acknowledge that any use of <Colonized> or other closely related predicates is to be justified by appealing to perspectival normative constraints that concern what a predicate is to do for the one who proposes its attribution to something. So, there may be several pertinent normative constraints for the use of <Colonized> or <^{"Subtly" Philosophically} Colonized>. Examples of such constraints are that such use should be:

- (C-i) Precise in allowing one to explicitly distinguish it from less controversial uses of predicates, such as that of attributing <^{Original} Colonized> to original indigenous peoples and Africans and <^{Heir of a} Colonized> to their descendants.
- (C-ii) Exemplified in a detailed way by at least one object, say, a philosophical work, so that the requirements for avoiding <Colonized> or <^{"Subtly" Philosophically} Colonized> being attributable to one's works become explicit.
- (C-iii) "Inexplosive" in not suggesting the "explosive" claim that <Colonized> or <^{"Subtly" Philosophically} Colonized> is attributable to practically all Western philosophical works — including those written by contemporary European authors who, say, embrace a Western metaphysics that presupposes traditional dualisms. For example, that of nature and society.

These constraints seem (at least to me) pertinent enough for deserving attention. Furthermore, no author (at least not as far as I know) has proposed the rejection of any broad appeal to <Colonized> and the endorsement of a more

6 Under the label 'conceptual engineering', analytic philosophers, such as those who contributed to the essays gathered in Alexis Burgess, Herman Cappelen and David Plunkett (2020)), have recently pointed to this claim. They have done so while more or less implicitly problematizing those (e.g., Eli Hirsch (2011)) who seek to deal with disputes by appealing to the rules of a so-called "ordinary" language. For explicit objections to Hirsch's (2011) appeal to "ordinary" language, consider my own, Felipe G. A. Moreira (2014).

7 Throughout my PhD dissertation (Moreira 2019a), I defended the particular use of these italicized terms assumed in what follows.

precise use of <“Subtly” Philosophically Colonized> that attributes the latter predicate exclusively to philosophical works under a particular basis: that broad appeals to <Colonized> violate, whereas the more specific use of <“Subtly” Philosophically Colonized> satisfies (C-i) to (C-iii). This essay then champions this use in indicating that it serves to differentiate a kind of philosophical work that (at least insofar as I am concerned) is to be avoided insofar as it allows one to attribute <“Subtly” Philosophically Colonized> to it from a work that does not allow one to do that and, hence, seems more pertinent. In proceeding in such a way, the essay defends two philosophical claims. The first concerns the dispute over conditions: that a philosophical work (as opposed to a person) is to have <“Subtly” Philosophically Colonized> attributed to itself if the work has thirteen features or at least most of these features. The second philosophical claim defended in this essay is on the overcoming dispute: that one can avoid the attribution of this predicate to one’s philosophical works by articulating works that do not have these features, regardless of whether one is (to put it in more informal terms) “better off” in doing so.

On Being “Subtly” Philosophically Colonized

A philosophical work is to have <“Subtly” Philosophically Colonized> attributed to itself if the work has thirteen features or at least most of them. Let us spell these features out, while discussing, it is important to emphasize, not a person, but a philosophical work that has all of these features: a 2011 essay by the Brazilian philosopher Fernando José Fagundes Ribeiro (2011) (hereafter, Ribeiro’s essay).⁸ Note that this procedure resembles that of Rudolf Carnap (1959) who illustrates his view on the dispute on whether metaphysical claims are meaningless by focusing on a work by Martin Heidegger (1993) that ignores this dispute.

8 Fernando was a professor of philosophy at Federal Fluminense University in Niterói, Rio de Janeiro. I met him in 2004 when I was an undergraduate student at this institution. I took classes and participated in study groups organized by him. He became my mentor. He worked as an advisor to my undergraduate monograph. We were friends. We philosophically dialogued with one another. My philosophical debts to Fernando are incommensurable; he was the first to spell out to me the possibility of having a life dedicated to philosophy. Evidently, Fernando himself as a person is not “reducible” to Ribeiro’s essay. Indeed, at least in my view, the latter does not show Fernando’s “true philosophy”, which was only spelled out in dialogues that I had the privilege to join and whose discussion would require another essay. What justifies the focus on Ribeiro’s essay as opposed to any other work written by Fernando is the fact that according to his *Curriculum Lattes*, this essay was the latest of his five most important works. See URL: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4767760A6>. Site consulted in February 2022. Let me also underline that Fernando passed away on October 5th of 2018. He was 53 years old. As a member of the political party, PCO (*Partido da Causa Operária*), he was a candidate for the Brazilian Senate. The causes of his death were complications related to a stroke he had during a political debate. That was announced by the press. See URL: <https://oglobo.globo.com/brasil/morre-fernando-fagundes-candidato-ao-senado-do-pco-pelo-rio-23133524>. Site consulted in February 2022.

Accordingly, it may be objected that it is “problematic” to focus on Ribeiro’s essay as a way to illustrate one’s view on a dispute (that is, the aforementioned one over conditions) that is not considered by Ribeiro’s essay itself. To begin with, let us reply to this objection by underlying that like Carnap did vis-à-vis Heidegger, the current essay seeks to back up its view on Ribeiro’s essay by providing textual evidence. In other words, the features attributed to this essay can be plausibly read as “being there”; they were not fabricated. Hence, regardless of whether Ribeiro’s essay addresses the condition dispute, it is hard to understand why the procedure of pointing to these features would be “problematic”. Another reason for resisting this objection is that like Carnap’s, the procedure adopted here does not impede others to proceed differently, say, by proposing a distinct reading according to which Ribeiro’s essay does not have the features attributed to it here or by championing distinct ways of applying <“Subtly” Philosophically Colonized>. Indeed, the focus on Ribeiro’s essay serves to oppose a forgetfulness policy: that of making Brazilian philosophers be forgotten *qua* philosophers (especially after their deaths) by ignoring their works, say, under the assumption that such works are not valuable enough, not even to be criticized, or that it is “impolite” to do so.⁹ Evidence that this assumption is widely shared is provided by the fact that works by Brazilian philosophers have not been often criticized or even discussed, not even by Brazilian philosophers.¹⁰ In addition, arguably, Ribeiro’s essay is just one among countless other essays written by Brazilian philosophers that have the thirteen features debated here.¹¹ Due to space constraints, though, the current essay cannot back this last claim up. What can be stated is that, biographically speaking, I may have written works that have similar features, at least when I was an undergraduate student.¹² In fact, in being partially educated in Brazil, I (and arguably countless others) felt more or less implicitly constrained to do that as if the claim that one ought to proceed in such a fashion were a “subtly” philosophically colonial imperative. Thus, to criticize Ribeiro’s essay is not to criticize the work of the other. Rather, to object to this essay is to somehow self-criticize myself in problematizing a way of doing philosophy that significantly influenced my own.

9 It has been more than three years since Fernando passed away. No one (at least not as far as I know) has addressed any of his works in detail.

10 For an exception, see Souza (2021) and the other articles gathered at the “Dossiê: Filosofia do Brasil” of the philosophical journal, *Argumentos*, Fortaleza, Ano 13, n. 25, Jan./Jun. 2021.

11 Consider that as Marcelo Carvalho indicates, Michel Foucault once ironically remarked that the Brazilian academic work seems to have been done by “un département français d’outre-mer”, that is, a “French department overseas” (Carvalho, 2012, p. 126).

12 Consider Moreira (2008), my undergraduate monography which I defended back in 2008 at Federal Fluminense University under Fernando’s guidance.

The first feature is: *lack of an explicit conflictual motivation vis-à-vis a scholarly community that is foreign vis-à-vis the nationality of the author of the philosophical work* (hereafter, foreign). By a conflictual motivation, let us understand that of seeking in an upfront way to: contradict what has been defended or presupposed by a scholarly community; and/or to add something, such as a new claim or practice, that this community is to consider. An example of a scholarly community is what may be called the Baudelairian one. This is the considerably broad, international and interdisciplinary community of: philosophers (e.g., Walter Benjamin (2017) and Michel Foucault (1984)), psychoanalysts (e.g., Jacques-Alain Miller (2002)), literary critics (e.g., Bo Liu (2004)), etc., who have been interested in the 19th century poetic and critical corpus of Charles Baudelaire (2019). Ribeiro's essay alludes to this foreign community. For instance, this essay claims that: "the affinity between Baudelaire and psychoanalysis is [a] not superficial and [b] exceeds to great extent the scope of curious analogies" (Fagundes Ribeiro, 2011, p. 162). This passage tentatively alludes to the motivation of contradicting or adding something to the Baudelairian community in showing that the stated affinity is characterized by (a) and (b). However, this motivation is not an explicit conflictual one. This is so insofar as Ribeiro's essay provides no evidence that the members of such community have rejected that the affinity between Baudelaire and psychoanalysis is characterized by (a) and (b). Furthermore, Ribeiro's essay does not indicate in an upfront way what such members would gain by considering this affinity to be characterized by (a) and (b). Metaphorically, it is as if this essay aimed to tread extremely softly to not be noticed by anyone, including members of the Baudelairian community.

The second feature is: *excessively unprecise articulation of a dispute that seems to seek to appeal to members of a foreign scholarly community*. Consider again the passage by Ribeiro's essay quoted above. This passage is evidence that this essay addresses the affinity dispute on whether the affinity between Baudelaire and psychoanalysis is characterized by (a) and (b). The articulation by Ribeiro's essay of this dispute is an excessively unprecise one. This is because, to begin with, this essay applies the term 'psychoanalysis' in a considerably loose way without distinguishing, for instance, all sorts of noticeable differences between works by the likes of Sigmund Freud, Jacques Lacan and Slavoj Žižek. To mark this looseness, the term 'psychoanalysis' will hereafter be applied between double quotation marks. Furthermore, Ribeiro's essay does not spell out what is meant by (a) and (b), that is, this essay does not indicate what a "superficial affinity" is; what the stated "curious analogies" are; and how their "scope" is exceeded. Given such factors and that the main

philosophical claim of Ribeiro's essay is that the affinity between Baudelaire and "psychoanalysis" is characterized by (a) and (b), this essay also has the third feature: namely, *defense of an excessively unprecise philosophical claim that also seems to seek to appeal to members of a foreign scholarly community.*

Given that Ribeiro's essay has this third feature, it also has the fourth one: *to make it easy for an opponent, such as a member of a foreign scholarly community, to read its main philosophical claim or claims as being somehow trivial.* Let us assume that a philosophical claim is trivial if it is hard to identify a contemporary member of a scholarly community (addressed by the work at stake in which the claim is made) who has two characteristics. To begin with, this member is or may be interested in the dispute that the claim at stake seeks to answer. Moreover, this member has reasons for rejecting the claim, say, insofar as it lacks, contradicts or adds to what such member's works defend or suggest. Let us also suppose — for the sake of argument and regardless of the fact that Ribeiro's essay does not state so — that an affinity between *x* and *y* can be characterized by (a) and (b) if and only if *x* and *y* point to at least four common philosophical claims. Given the third feature, Ribeiro's essay may be "charitably" read to suggest that the affinity between Baudelaire and "psychoanalysis" is characterized by (a) and (b) because Baudelaire and "psychoanalysis" point to four common philosophical claims. *Pace* "French painters of landscapes", (i) no reality can be described independently of an observer's perspective (Fagundes Ribeiro, 2011, p. 163). *Pace* "romantics", (ii) no appeal to an over-idealized past is to be made (*ibid.*, p. 162). *Pace* "symbolists", (iii) no "intuition" can grasp the "unspeakable" mystery of Being (*ibid.*, p. 166). And, *pace* the "bourgeois society of the 19th century", (iv) there is no "progress" (*ibid.*, p. 168). Ribeiro's essay seems to presuppose that "psychoanalysis" is committed to such claims. Suppose that this is so as well as that this essay correctly spells out in its four first sections that Baudelaire points to (i) to (iv), respectively. Granted these moves, it is easy for one to read the main philosophical claim of Ribeiro's essay as being somehow trivial. That happens because it is hard to identify a contemporary member of the Baudelairean community who would reject that Baudelaire points to (i) to (iv). This is not to state that no reader (say, in the 19th century) has never read Baudelaire to contradict these claims. However, even if this is so, Ribeiro's essay does not indicate who these readers would be.

Given that Ribeiro's essay has the stated third feature, it also has the fifth one: *to make it easy for an opponent, such as a member of a foreign scholarly community, to read its main philosophical claim or claims as being false.* Suppose that an affinity between *x* and *y* can only be characterized by (a) and (b) if and only if it fulfils conditions distinct from the ones stated in the last

paragraph, such as the stricter condition that: x and y support quite unique philosophical claims that exclusively x and y defend. Granted this move as well as that “psychoanalysis” and Baudelaire are committed to (i) to (iv), Ribeiro’s essay provides reasons for one to read its main philosophical claim as being false. This occurs because, not only “psychoanalysis”, but several (if not most) 20th century continental philosophers (e.g, Benjamin, Foucault, etc.) also pointed to (i) to (iv).¹³ The sixth feature is: *to primarily restate claims of a well-established bibliography articulated by a foreign scholarly community*. Ribeiro’s essay does so vis-à-vis the bibliography articulated by members of the Baudelairean community. Evidence that this is the case is provided by the fact that this essay has the other five stated features, especially the first and the fourth one. Another reason for attributing the sixth feature to Ribeiro’s essay is the explicit presence in this essay of the seventh feature: *excessive use of quotations from works by members of a foreign scholarly community*. Indeed, practically all pages of this essay have long quotations with more than three lines. Thus, metaphorically speaking, this philosophical work aims to let the voice of others (especially, “psychoanalysis”) speak through it as if in an echo. This echo often sounds like a caricatured voice of Lacan. For instance, a passage from Ribeiro’s essay runs as follows:

According to psychoanalysis [in the stated broad sense], the *phantom* “makes a screen” for the *real* to impede our *traumatic conflict* with the *desire of the Other* as well as to act like a sort of surface of projection where the *emptiness within the Other* is dislocated and dissimulated in giving consistency to that which we understand as reality (Fagundes Ribeiro, 2011, p. 162, our emphasis).

Now let us consider an objection that has often been made to authors often quoted by Ribeiro, such as Lacan. This is the obscurity objection: that in relying on an obscure use of language that often resorts to undefined technical terms that resist interpretation, these authors champion authoritarian practices. For instance, that of manipulating naïve students into believing that they have an extremely sophisticated way of thinking that students can never comprehend.¹⁴ That practice minimizes what may be called egalitarian tendencies: those of either consciously or unconsciously contributing to create a universal community that defends the interests of all entities or persons, while seeking to attenuate one’s own singularity and/or the singularity of others.

¹³ However, for a continental problematization of (i), see Quentin Meillassoux (2006).

¹⁴ As I indicate elsewhere (Moreira (2018, 2020)), Carnap (1959) suggests that Heidegger (1993) did so. This objection has also been addressed to continental philosophers in general. Consider Timothy Williamson (2007, p. 290).

The present essay suspends judgment on whether the obscurity objection applies to Lacan. It is yet crucial to underline that Lacan maximized what may be called libertarian tendencies: those of consciously or unconsciously acting in accordance and contributing to bring about one's own singularity and/or those of others, while problematizing the constraints that any particular community imposes upon such singularities. Lacan did so by creating a unique terminology that (at least in the 1950s and 60s) played a "modernist" role: that of "shocking" people, especially, distinguished members of France's intellectual community who were not familiar with Lacan's technical terms.¹⁵ By its turn, Ribeiro's essay seems to minimize libertarian tendencies. This is so in that it takes for granted a use of a Lacanian terminology characterized by its adoption of several technical terms like the italicized ones of the last quote that are not defined or are pseudo-defined by other technical terms. In doing so, Ribeiro's essay (published in 2011) is unlike to play a "modernist" role, especially vis-à-vis those who are educated enough to identify a Lacanian terminology, and/or are aware that Lacan has been an intellectual authority for decades.

Ribeiro's essay has then the eighth feature: *problematic adoption of an undefined technical terminology of a foreign intellectual authority*. This adoption is problematic because it may serve to champion another authoritarian practice that minimizes egalitarian tendencies: that of an author/professor who manipulates naïve readers/students (from one's own nationality) into believing that there is a foreign intellectual authority whose philosophical thinking is extremely sophisticated and, so, cannot be comprehended by such readers/students and even by the author/professor at stake. Note that there have been those to whom ^{<Heir of a} Colonized may be applied and who have not been aware that they have suffered from the stated inferiority complex.¹⁶ Analogously, there may have been authors/professors who are unaware that they have championed the last stated practice. Consider a verse from "L'Héautontimorouménos" ("The Self-Torturer"), a poem from Baudelaire's *Les fleurs du mal* (*The Flowers of Evil*) addressed in Ribeiro's essay: "*Je suis la plaie et le couteau!*" ["I am the wound and the knife"] (Fagundes Ribeiro, 2011, p. 162).¹⁷ In metaphorical terms, the aforementioned authors/professors are: wounds and knives; knives that used to be wounds; and/or wounded knives stuck in a wounded knife cycle.

15 I developed a more detailed take on the obscurity objection and its connection with modernism in Moreira (2019a, 2019b).

16 In this sense, consider, especially, X (1973).

17 Note that Fernando translated Baudelaire to Portuguese. See Fagundes Ribeiro (2014).

The ninth feature is: *to act as if contemporary works by those who contradict and/or are others regarding the foreign intellectual authority at stake were non-existent, worthy of reply and/or of mention.* This is to do what may be called a "subtly" philosophically colonized "subtle" violence vis-à-vis such others. Evidence that Ribeiro's essay expresses this violence is provided by the fact that this essay indeed proceeds as if contemporary works that more or less implicitly reject claims, such as (i) to (iv), were non-existent, worthy of reply and/or mention. It could be objected that given that Ribeiro's essay aims to spell out the stated affinity between Baudelaire and "psychoanalysis", it is irrelevant whether it expresses such a philosophically colonized "subtle" violence. A reply to this objection is that otherwise is the case, especially because Ribeiro's essay would likely not have some of the aforementioned features (especially, the first and the fourth one) were it to have aimed to show that there is a conflictual motivation for defending (i) to (iv). This motivation would show that there still are and that it is motivated to contradict those who reject such claims. Consider, for example, (iv), the claim that there is no progress. According to Timothy Williamson, "in many areas of philosophy, we know much more in 2007 than was known in 1957" (Williamson, 2007, p. 280). This is to suggest that there is some sort of philosophical progress. So, were Ribeiro's essay to show that Baudelaire's works or "psychoanalysis" can be used to cast doubt on Williamson's view, <^{“Subtly” Philosophically} Colonized> would be less easily attributable to it. However, this essay simply ignores the analytic tradition.

The tenth feature is: *to presuppose a foreign intellectual authority's controversial reading of another foreign intellectual authority.* Ribeiro's essay has this feature because it takes for granted a controversial reading of René Descartes that, this essay suggests, was developed by "psychoanalysis". Without providing textual evidence that the likes of Freud, Lacan or Žižek endorse such reading, Ribeiro's essay points to it by making disputable claims about Descartes, such as that: "in psychoanalytic terms, it could be stated that the doubt submits him [Descartes] to a radical process of hystericization" (Fagundes Ribeiro, 2011, p. 176). This passage is evidence that Ribeiro's essay also has another feature closely connected to the tenth one; the eleventh feature: *that of being unaware or not explicitly indicating that to presuppose a foreign intellectual authority's controversial reading of another foreign authority is problematic.* This move makes a philosophical work appear quite unpersuasive insofar as it may be problematized by anyone who is educated enough to be familiar with the foreign intellectual authorities at stake. Imagine someone familiar with Descartes' and Lacan's works and with the core literature on them. Imagine that this person has a distinct reading of Descartes and disagrees with the last

quoted claim by Ribeiro's essay. This person has reasons for taking Ribeiro's essay to lack persuasion. This occurs because this essay does not provide any strong reason (if any reason at all) for endorsing its "psychoanalytic" reading of Descartes.

The twelfth feature somehow follows from the previous ones; it is *lack of contemporaneity*. Contemporaneity, let us assume, is a property of a philosophical work that does not lose track of its own historical context. Ribeiro's essay lacks this property because it does not underline that Lacan is an intellectual authority whose "modernist" moves have been widely repeated throughout the 20th century; does not seem to be aware that several 20th century continental philosophers have also suggested (i) to (iv); ignores the fact that the analytic tradition is hardly ignorable in that even in France this tradition has been increasingly spread, e.g., by Claudine Tiercelin (2002) and François Recanatì (2010) who both have chairs at the *Collège de France*; etc. The thirteenth feature is what may be called an *unjustified provincialism* — a property of a philosophical work that seems to seek but is hardly accessible for international scrutiny for apparently no strong reason. Evidence that Ribeiro's essay also has this feature is provided by a fact: that this essay has the aforementioned twelve features and though it is mainly concerned with the quite international Baudelairean community (as opposed to a more Brazilian one), it is written in a non-canonical language of philosophy that most members of the Baudelairean community do not master. By a non-canonical language of philosophy, it is understood one that is not usually mastered by philosophers whose first language is not it, regardless of such language's number of users, which may be millions. Portuguese, the language of Ribeiro's essay, is an example of this kind of language. Now let us highlight that the current essay does not defend the, arguably, absurd thesis that one should never write philosophical works in a non-canonical language, say, Portuguese. There seem to be several reasons for doing so, such as: to introduce core disputes to undergraduate and/or to low-income students who only master a non-canonical language of philosophy; to spell out the unique literary resources of this language; to motivate disputes that mainly concern speakers of such language; etc. Works that pursue these aims may be justifiably provincial, that is, they may have strong reasons for being hardly accessible for international scrutiny. Ribeiro's essay yet does not seem to pursue these aims. This is why it is hard to take it to be justifiably provincial.¹⁸

18 Despite the thirteen features that were attributed to Ribeiro's essay, the reading proposed here does not aim to be exhaustive; several factors of this essay were not contemplated. An example is this essay's comparison of Baudelaire with "certain characters of Tarkovsky who pray targeting the floor" (Fagundes Ribeiro, 2011, p. 167).

On Not-Being “Subtly” Philosophically Colonized

It follows that a precise way of using $\langle \text{“Subtly” Philosophically Colonized} \rangle$ is one that takes the aforementioned thirteen features to be individually necessary and conjunctly sufficient for this predicate’s attribution to a philosophical work. This use may yet be excessively precise. The reason is that one may be inclined and there may be reasons for attributing $\langle \text{“Subtly” Philosophically Colonized} \rangle$ to works that do not have all but only most of these features. For example, a work that has the twelve first features but not the thirteenth one in being written in English. So, this essay supports a still considerably (though not excessively) precise claim: that if a philosophical work has all or at least most of the stated thirteen features, $\langle \text{“Subtly” Philosophically Colonized} \rangle$ is attributable to it. This essay also does not take any of such features to be a necessary condition for the attribution of this predicate. Rather, these features are merely taken to be plausible reasons for doing so. Moreover, let us be neutral on whether any of these features is more or less crucial than others for the attribution of $\langle \text{“Subtly” Philosophically Colonized} \rangle$ to a philosophical work as well as on whether this predicate poses a dispute of degree: the dispute on whether $\langle \text{“Subtly” Philosophically Colonized} \rangle$ can be more or less attributable to a work so that the property of being “subtly” philosophical colonized is a degree property, that is, one that philosophical works can have from a lower to a higher degree.

More importantly, one can avoid having $\langle \text{“Subtly” Philosophically Colonized} \rangle$ been attributable to one’s philosophical works by articulating works that do not have the aforementioned thirteen features. Throughout the present essay, I have aimed to illustrate how one can do that in articulating a philosophical work which has none of these features. Let me now explicitly spell this out. To begin with, the present essay has an explicit *conflictual motivation vis-à-vis a foreign (but also national regarding myself) scholarly community*: that of Brazilian and non-Brazilian authors who are interested in colonality and decolonality (hereafter, co/decolonality community). This motivation is that of contradicting and/or adding something to the works of the members of such community, especially to those that have more or less implicitly loosely attributed $\langle \text{Colonized} \rangle$ to Brazilian college professors, their works, community, etc. This has been done here insofar as it has been championed a use of $\langle \text{“Subtly” Philosophically Colonized} \rangle$ that satisfies the stated three constraints, (C-i) to (C-iii). Respectively, these constraints are those according to which the use of this predicate should be: precise; exemplified in a detailed way by at least one object; and “inexplosive”. Moreover, *the two disputes addressed here (the conditions and the overcoming one) seem to have been articulated in a sufficiently precise way that seeks to appeal to members of the* co/decolonality *community. The same can be stated about*

this essay's two core philosophical claims. Indeed, it is to be clear by now that the use of <^{“Subtly” Philosophically}Colonized> endorsed here is: precise in being distinguishable from looser uses of <Colonized> championed by other authors; exemplified in a detailed way by Ribeiro's essay; and “inexplosive” in not leading to the “explosive” claim that <^{“Subtly” Philosophically}Colonized> is attributable to practically all Western philosophical works.

This predicate, for instance, is not attributable to works by traditional philosophers (e.g., Descartes) and by the likes of Freud, Lacan, Žižek, etc. On the other hand, a plausible belief is that <^{“Subtly” Philosophically}Colonized> is attributable to several (if not most) philosophical works whose authors share an identity with Fagundes Ribeiro: that of being philosophers and citizens of former colonies, such as Brazil. However, as indicated above, whether and to which extent this belief is warranted are complex empirical matters; they can only be settled by a thorough empirical research that cannot be developed here. For this essay's purposes, it suffices to underline that apparently there have also been works by authors with Fagundes Ribeiro's stated identity to which <^{“Subtly” Philosophically}Colonized> cannot be attributed.¹⁹ This predicate is also not exclusively attributable to works by authors with such an identity, and/or to those to whom <^{Heir of a}Colonized> is attributable. In principle, <^{“Subtly” Philosophically}Colonized> is also attributable to philosophers who are citizens of Portugal, Spain, Netherlands, Italy, etc. Indeed, this predicate may be attributed even to French or German philosophers who, say, have been “excessively” influenced by English-speaking analytic philosophers. However, to give examples of such works is beyond the scope of the present essay.

What is crucial here is to emphasize that it also *does not seem easy for an opponent to read this essay's two main philosophical claims as being somehow trivial or false*. This is not to state that this essay accomplishes what is likely impossible: to articulate a philosophical work that is immune to objection. For instance, an opponent may champion an alternative use of <Colonized>. This use, say, could show that the present essay is, after all, “colonized” in a distinct sense, say, insofar as: it relies on resources somehow similar to those used in analytic philosophy and its very aim of avoiding the stated thirteen features seems to be a very traditional European one shared by practically all core Western philosophers from Plato to Gilles Deleuze. This opponent, though, would have the burden of showing: that the stated (so to speak) “analytic-like” resources are to be avoided; that there are philosophical works (say, by Eastern

19 As Souza (2021) indicates, consider Oswaldo Porchat (2007) or Roberto Mangabeira Unger (2014).

philosophers) that pertinently cast doubt on the aim stated in this paragraph; that there are plausible constraints for this alternative use of <Colonized>; that these constraints are more pertinent than the ones endorsed here; that one’s very work (like the present essay) self-illustrates the kind of philosophy it champions; that it is possible and pertinent for a Latin American author to articulate a philosophical work that has no “European-like” feature; etc. It may not be impossible, but it is not easy to accomplish this task.

The same can be stated about a task that is not pursued in this essay: that of showing that one is necessarily “better off” in articulating works to which <“Subtly” Philosophically Colonized> is not attributable. To spell out that this task is challenging, consider the fact that, roughly, from the 15th to the 19th century, a claim was widely shared among original Europeans: that original indigenous peoples and original Africans to whom <Original Colonized> was attributable were “better off” in being enslaved.²⁰ In fact, it is plausible to believe that during these centuries there were at least a few original indigenous peoples, original Africans and/or their heirs who also embraced this claim. Few yet would defend such a claim today. The same can be stated about other claims: that descendants of original Africans to whom <Heir of a Colonized> is attributable are “better off” in experiencing the aforementioned inferiority complex;²¹ and that descendants of original indigenous peoples to whom <Heir of a Colonized> is also attributable are also “better off” in living in quite demarcated pieces of land.²² In contrast, the claim that one is necessarily “better off” in articulating works to which <“Subtly” Philosophically Colonized> is not attributable is very disputable.

Imagine a philosophical academic context in which some authors/professors are involved in the aforementioned wounded knife cycle. In being so, they write essays to which <“Subtly” Philosophically Colonized> is attributable while more or less implicitly minimizing libertarian and egalitarian tendencies and endorsing all sorts of academic practices, such as those of: systematically starting their classes half an hour late; constantly cancelling classes without letting students know in advance; not offering much feedback on students’ works; being unprepared to teach the bibliography of their classes; teaching the same class for decades without actualizing the bibliography; using their classes to defend the views of a foreign intellectual authority; being very defensive *vis-à-vis* any objection to this authority; ignoring the works of other members from one’s own department

20 For a discussion of this claim *vis-à-vis* Hegel’s works, see Robert Bernasconi (1998).

21 For cases against this claim, see Du Bois (2011), Fanon (1952), X (1973), Gonzalez (2020), Davis (1998), West (1999), etc.

22 For cases against this claim, consider Neves and Machado (2017), Ojong (2020), Paradies (2020), Krenak (2020), etc.

while focusing on those written by foreigners; not carefully guiding as advisors students' undergraduate monographies, master's theses and/or PhD dissertations; sometimes not even attending to students' public defenses of these works; selecting for tenure others who champion similar practices; etc.

In this context, one may be ultimately "better off" in articulating works to which <^{"Subtly" Philosophically} Colonized> are attributable. First, because, *pace* the stated practices, one may be quite sentimentally attached to one's former professors in finding it difficult to take advice from Friedrich Nietzsche's *Thus Spoke Zarathustra* (Part I, "On the Bestowing Virtue", 3): that "the person of knowledge must not only one's enemies love, but also be able to one's friends hate. / One ill pays a teacher, if one always only a student remains".²³ In the stated context, to articulate works to which <^{"Subtly" Philosophically} Colonized> is not attributable might also lead one into being: labelled "difficulty" or "arrogant"; ostracized; unemployed; exiled; etc. What is supported in this essay, consequently, is the weaker claim that one is "better off" in articulating such works if one is willing to confront the consequences of doing so while contraposing a right-wing attitude and championing a left-wing one. Let us assume that 'right-wing' qualifies that which minimizes libertarian as well as egalitarian tendencies in showing a satisfaction and seeking to conserve the current balance between these tendencies within a context (say, the described one), regardless of others' dissatisfactions with it. 'Left-wing', suppose, qualifies that which maximizes (or at least seeks to maximize) both or at least one of these tendencies while seeking to change their balance at a given context so that others' dissatisfactions and/or one's own are met.

Let us also bring attention to the fact that the present essay *neither primarily restates claims of a well-established bibliography articulated by a foreign scholarly community; nor excessively quotes from works by members of such a community*. In addition, *the technical terminology adopted here was also not borrowed from an intellectual authority*. Moreover, all technical terms were defined (at least to the extent that it is possible to do so in philosophy). Let us also underline *that all sorts of authors from all sorts of traditions were addressed*. This is to avoid any expression of the aforementioned "subtly" philosophically colonized "subtle" violence. This is not to state that all possible others (e.g., those who are specialized in Eastern philosophy) were contemplated. Arguably, no philosophical essay can do that. What is, nonetheless, possible

23 This is our translation. In the original: "Der Mensch der Erkenntniss muss nicht nur seine Feinde lieben, sondern auch seine Freunde hassen können. / Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt". This suggestion motivated this essay; I aimed to follow it throughout the present work.

and the present essay does is to *neither presuppose an intellectual authority’s controversial reading of another foreign authority; nor to be unaware or fail to explicitly indicate that to do so is problematic*. As the stated and italicized throughout this section factors indicate, *the present essay has also aimed to have contemporaneity and to be “cosmopolitan”* — at least to the extent in which it is possible to be “cosmopolitan”. The essay did so while relying on a canonical language of philosophy (English) that is to make this essay easily accessible for international scrutiny. This is so, even if, to use a metaphor, the English spoken in this essay has and is indeed supposed to have an “accent”.²⁴

In short, <“Subtly” Philosophically Colonized> does not seem attributable to the present essay, which aims to spell out a more decolonized way of doing philosophy. This is not to state that this is the only way of doing or at least seeking to do so. To put it in Mignolo’s terms, the way supported here is “an option, not a mission” (Mignolo, 2018, p. 211). This option yet currently strikes me as being pertinent; it seems to serve, to paraphrase Quijano, to “free” at least myself “from the Eurocentric mirror” that more or less implicitly compels one to write works to which <“Subtly” Philosophically Colonized> are attributable while aiming to be that which one simply cannot be.²⁵ With any luck, others, such as members of the ^{co/}decoloniality community, may also find this option helpful *vis-à-vis* their own projects. In conclusion, this option is that of proposing a new use of <“Subtly” Philosophically Colonized> according to which this predicate is to be applied to philosophical works that have the aforementioned thirteen features or at least most of them, while indicating how one can proceed differently, that is, in articulating essays, such as the very present one, that do not have any of these features.

References

- ANZALDÚA, G. “Borderlands/La Frontera: The New Mestiza”. San Francisco: Aunt Lute, 1987.
- AYER, A.J. (ed.). “Logical Positivism”. NY: The Free Press, 1959.
- BANDEIRA, M. “Estrela da Vida Inteira”. Rio de Janeiro: José Olympio editora, 1973.
- BAUDELAIRE, C. “Œuvres complètes I et II”. Paris: Gallimard, 2019.
- BENJAMIN, W. “Tableaux Parisiens”. Berlin: Suhrkamp, 2017.

24 This “accent”, though, is evidently not as strong as that of an author who explicitly seeks to mix English, Spanish and indigenous languages in an upfront literary way, such as Gloria Anzaldúa (1987).

25 The alluded passage from Quijano runs as follows: “it is time to learn to free ourselves [from Latin America] from the Eurocentric mirror where our image is always, necessarily, distorted. It is time, finally, to cease being what we are not” (Quijano, 2000, p. 574).

- BERNASCONI, R. "Hegel at the Court of the Ashanti". In: S. Barnett (ed.), 1998. pp. 41-63.
- BARNETT, S. (ed.). "Hegel After Derrida". Albany: SUNY, 1998.
- BOURDIEU, P., WACQUANT, L. "Sur les ruses de la raison impérialiste". *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 121-122, 1998, pp. 109-118.
- BURGESS, A., CAPELLEN, H., PLUNKETT, D. (eds.). "Conceptual Engineering and Conceptual Ethics". Oxford: Oxford University Press, 2020.
- CARDOSO, D., MARGUTTI, P. (eds.). "II Colóquio: Pensadores Brasileiros". Porto Alegre: Fi, 2020.
- CARNAP, R. "The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language". In: A. J. Ayer (ed.), 1959. pp. 60-81.
- CARVALHO, M. "Passé et présent de la philosophie au Brésil". *Rue Descartes*, 4, Nr. 76, 2012, pp. 126-136.
- COLLI, G., MONTINARI, M. (eds.). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlin: de Gruyter, 1967- 1977. URL: <http://www.nietzschesource.org/>. Site consulted in February 2022.
- DAVIS, A. "The Angela Y. Davis Reader". Cambridge: Blackwell Publishers, 1998.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. "Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie". Paris: Minuit, 1980.
- DU BOIS, W.E.B. "The Souls of Black Folk". Oxford: Oxford University Press, 2007.
- _____. "Dusk of Dawn: An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept". NY: Transaction Publishers, 2011.
- EURIPIDES. "Phoenician Women". Engl. trans. George Theodoridis, 2012. URL: <https://www.poetryintranslation.com/PITBR/Greek/EuripidesPhoenicianWomen.php>. Site consulted in February 2022.
- FAGUNDES RIBEIRO, F. "Do Cogito à carniça Baudelaire e o sujeito da psicanálise". *Artefilosia (UFOP)*, Vol. 10, 2011, pp. 161-178.
- _____. "Quadros parisienses e poemas do vinho". Rio de Janeiro: Hexis, 2014.
- FANON, F. "Peau noire, masques blancs". Paris: Éditions du Seuil, 1952.
- FOUCAULT, M. "Qu'est-ce que les Lumières?". *Dits et écrits: tome I*. Paris: Gallimard, 1984. pp. 562-578.
- GONZALEZ, L. "Por um feminismo afro-latino americano". Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HEIDEGGER, M. "What is Metaphysics?". In: D. F. Krell (ed.), 1993, pp. 89-110.
- KRELL, D. F. (ed.). "Basic Writings". NY: Harper Collins Publishers, 1993.
- HIRSCH, E. "Quantifier Variance and Realism". Oxford: Oxford University Press, 2011.
- KRENAK, A. "O amanhã não está à venda". São Paulo: Schwarcz, 2020.
- LIU, B. "Les 'Tableaux parisiens' de Baudelaire: Volume 1 & 2". Paris: Harmattan, 2004.
- MANGABEIRA UNGER, R. "The Religion of the Future". Cambridge: Harvard University Press, 2014.
- MARGUTTI, P. "O que é filosofia brasileira?". In: D. Cardoso, P. Margutti (eds.), 2020, pp. 115-139.
- MBEMBE, A. "Critique of Black Reason". Durham: Duke University Press, 2017.

- MEILLASSOUX, Q. "Après la finitude". Paris: Editions du Seuil, 2006.
- MIGNOLO, W.D. "The Decolonial Option II". In: W. D. Mignolo, C. E. Walsh (eds.), 2018, pp. 103-244.
- _____. "On Decoloniality: Second thoughts". *Postcolonial Studies*, 23:4, 2020, pp. 612-618.
- MIGNOLO, W.D., WALSH, C. E (eds.). "On Decoloniality". Durham: Duke University Press, 2018.
- MILLER, J.-A.. "Un effort de poésie". *Orientation lacanienne III, 4 - Cours n°1 13/11/2002*. URL: <http://jonathanleroy.be/wp-content/uploads/2016/01/2002-2003-Un-effort-de-po%C3%A9sie-JA-Miller.pdf>. Site consulted in February 2022.
- MOREIRA, F.G.A. "A anorexia terrorista: filosofia da imanência com poesia concreta", Unpublished Undergraduate Monography, Universidade Federal Fluminense (UFF), 2008.
- _____. "An Apology of Carnap". *Manuscrito* (Unicamp), Vol. 37, Nr. 2, Jul.-Dec. 2014, pp. 261-289.
- _____. "Overcoming Metametaphysics: Nietzsche and Carnap". *Nietzsche-Studien*, Vol. 47, Issue 1, 2018, pp. 240-271.
- _____. "Disputes: The Incommensurable Greatness of Micro-Wars". PhD dissertation University of Miami, 2019a.
- URL: https://scholarship.miami.edu/discovery/fulldisplay/alma991031447191202976/01UOML_INST:ResearchRepository. Site consulted in February 2022.
- _____. "Deleuze's Left-Wing Approach to Metaphysics". *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 144(4), 2019b, pp. 455-472.
- _____. "The Will to Synthesis: Nietzsche, Carnap and the Continental-Analytic Gap", *Nietzsche-Studien*, Vol. 49, Issue 1, 2020, pp. 150-170.
- NEVES, M. B. C., MACHADO, M. A. C. "Nationalising indigenous peoples, legalising indigenous lands: a (post)colonial critique of the land demarcation process in Brazil by the analysis of the Guarani-Mbyá case". *Postcolonial Studies*, 20:2, 2017, pp. 163-175.
- NIETZSCHE, F. "Also sprach Zarathustra I". In G. Colli, M. Montinari, 1967-1977. URL: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/Za-I>. Site consulted in February 2022.
- OJONG, N. "Indigenous land rights: where are we today and where should the research go in the future?". *Settler Colonial Studies*, 10:2, 2020, pp. 193-215.
- PARADIES, Y. "Unsettling truths: modernity, (de-)coloniality and Indigenous futures". *Postcolonial Studies*, 23:4, 2020, pp. 438-456.
- PELBART, P. "Qu'est-ce qui parle à travers nous ?". *Rue Descartes*, 2012, Vol. 76, Nr. 4, pp. 7-19.
- PORCHAT, O. "Rumo ao Ceticismo". São Paulo: Ed. Unesp, 2007.
- QUIJANO, A. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America", *Nepantla: Views from South*, Vol. 1, Issue 3, 2000, pp. 533-580.
- RECANATI, F. "Le soi implicite". *Revue de métaphysique et de morale*, 2010, Vol. 68, Nr. 4, pp. 475-494.
- SOUZA, J.C.d, "Por uma virada prática, nacional, cidadã, na nossa filosofia". In: D. Cardoso, P. Margutti (eds.), 2020, pp. 13-44.

_____. “Fazer filosofia no Brasil: civil, prática, transformadora, nossa”. *Argumentos*, Ano 13, Nr. 25, Fortaleza, Jan./Jun. 2021, pp. 31-56.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Cannibal Metaphysics”. Minneapolis: Univocal Publishing, 2014.

TIERCELIN, C. “La métaphysique et l’analyse conceptuelle”. *Revue de métaphysique et de morale*, 2002, Vol. 36, Nr. 4, pp. 529-554.

WALSH, C. E. “Decoloniality In /As Praxis I”. In: W. D. Mignolo, C. E. Walsh (eds.), 2018, pp. 13-102.

WEST, C. “The Cornel West Reader”. NY: Basic Civitas Book, 1999.

WILLIAMSON, T. “The Philosophy of Philosophy”. MA: Blackwell, 2007.

X, M. “The Autobiography of Malcolm X”. NY: Ballantine Books, 1973.



**“O ESPECTRO DO CO-IMUNISMO”:
QUESTÕES CRÍTICAS ACERCA DAS
PROPOSTAS DE SLOTERDIJK AO
ANTROPOCENO* ****

***“THE SPECTER OF CO-IMMUNISM”:
CRITICAL QUESTIONS CONCERNING
SLOTERDIJK’S PROPOSITIONS TO
ANTHROPOCENE***

Maurício Fernando Pitta
<https://orcid.org/0000-0002-9642-4072>
mauriciopitta@hotmail.com
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, Paraná, Brasil

RESUMO *Este artigo busca levantar algumas questões a respeito da proposta do filósofo alemão Peter Sloterdijk ao Antropoceno, termo em debate que define a época na qual o ser humano (ocidental e moderno, para autores como Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro) se configurou como um agente de transformação geológica e climática. O debate faz-se pertinente por conta da proximidade de Sloterdijk com nomes como Bruno Latour e Yuk Hui, autores que, de forma central ou tangencial, se debruçam sobre este problema. Neste artigo, começaremos trazendo alguns dos principais conceitos*

* Artigo submetido em 16/01/2021. Aprovado em 09/06/2021.

** O presente trabalho foi realizado com apoio da CAPES - Código de financiamento 001.

sloterdijkianos de sua obra recente (esfera, imunidade, homeotécnica) para, em seguida, analisar suas propostas de ‘paradigma homeotécnico’ e de ‘co-imunismo’, levantando, ao fim, questões pertinentes às propostas mencionadas.

Palavras-chave: *Biopolítica. Comunidade. Ecologia. Esferas. Filosofia política. Imunidade.*

ABSTRACT *This paper aims to raise some questions concerning the German philosopher Peter Sloterdijk’s propositions regarding Anthropocene, a debatable term that serves to define the epoch in which human being (a Western and Modern one, according to authors like Déborah Danowski and Eduardo Viveiros de Castro) made itself an agent of geological and climatic transformation. This debate is important because of Sloterdijk’s closeness with names such as Bruno Latour and Yuk Hui, authors that, in a more or less central manner, engage with such a problem. Here, firstly we will gather some of the main concepts of Sloterdijk’s recent work (sphere, immunity, homeotechnology) in order to analyze the ‘homeotechnological paradigm’ and the ‘co-immunism’ propositions, raising, at last, some relevant questions to the aforementioned propositions.*

Keywords: *Biopolitics. Community. Ecology. Political Philosophy. Immunity.*

Somos mesmo uma humanidade?
(Ailton Krenak)

Introdução

Na quarta capa da edição norte-americana de “Esferas” (Sloterdijk, 2014b), trilogia de livros do filósofo alemão Peter Sloterdijk na qual é traçada uma história morfológica dos habitáculos humanos, batizada pelo autor de “esferologia”, o antropólogo Bruno Latour, um dos principais nomes da discussão ecológica contemporânea, diz que Sloterdijk faz uma “filosofia da natureza” que “nos prepara a viver com e em Gaia, ao invés de contra ou fora dela¹”. A frase está

1 Traduzi, neste artigo, *todas* as citações em língua estrangeira, dispensando, por isso, a indicação “tradução nossa”.

em ressonância com afirmações feitas por Latour nas “Gifford Lectures”, suas conferências a respeito da catástrofe climática, posteriormente compiladas no livro “Diante de Gaia” (Latour, 2017; 2020), como quando Latour chama a esferologia sloterdijkiana de “projeto fascinante” (*ibid.*, p. 2966²), ou quando afirma que Sloterdijk leva o conceito de ‘atmosfera’ tão (ou mais) a sério que James Lovelock, autor que, junto com Lynn Margulis, primeiro formulou a chamada ‘Hipótese Gaia’ (cf. *ibid.*, p. 2992).

Contudo, ela parece entrar em conflito com o próprio espírito da filosofia sloterdijkiana, ao menos se considerarmos o projeto “Esferas” e as obras circundantes — desde “Regras para o parque humano”, de 1998, até “Tens de mudar tua vida”, de 2009, contando também com textos mais atuais, como alguns artigos da coletânea “Pós-Deus”, de 2017. Isso porque, sendo herdeiro de vários dos pressupostos assentados por Martin Heidegger, ainda que levantando desacordos relevantes,³ Sloterdijk não deixa de reafirmar, ao longo de sua esferologia, a excepcionalidade da espécie humana diante do não humano — como quando o autor escreve “Domesticação do ser”, um ensaio inteiro descrevendo uma hipotética antropogênese do humano a partir do pré-humano, partindo de uma confrontação com Heidegger que termina por apenas transformar a diferença abissal entre pedras, animais e homens, de “Conceitos fundamentais da metafísica” (1992), em uma diferença de grau num processo que culmina inexoravelmente na “clareira do ser” antrópica, oposta a um fundo indiferenciado e entrópico cujo destino é a submissão antropotécnica, isto é, domesticatória (cf. Sloterdijk, 2001, pp. 142-234).⁴

Problemática por si só, esta excepcionalidade antropocêntrica se torna ainda mais séria sob o pano de fundo do debate sobre o Antropoceno, termo que tem sido proposto para a época geológica que, sob os arroubos da industrialização e da globalização, veio a substituir o antigo Holoceno, caracterizando-se como período no qual o *anthropos* assume centralidade nas transformações geotérmicas e climáticas do planeta.⁵ Como concluímos alhures, “é necessário entender que tipo de filosofia da natureza consoante à irrupção de Gaia é essa que reitera o humano como esse ente antropogênico que se constitui contra a exterioridade,

2 Por se tratar de um *e-book*, referenciamos a posição do *e-book*, em vez da página.

3 Como, por exemplo, na reconsideração (ainda que dúbia) da antropologia como alicerce oculto do projeto heideggeriano (cf. Sloterdijk, 2001, p. 7), ou na visão positiva que Sloterdijk possui da cibernética e da tecnologia, em contraste frontal com Heidegger (cf. *ibid.*, pp. 216-7).

4 Não à toa, Eduardo Viveiros de Castro se refira a este texto quando, em “Metafísicas canibais” (2015, p. 54), opõe o ‘antropomorfismo’ das cosmologias perspectivistas ameríndias ao ‘antropocentrismo’ até mesmo de teorias com “orientação mais, digamos, avançada”. Alhures, exploramos essa passagem e a questão do antropocentrismo em Sloterdijk (cf. Pitta, 2019).

5 Para um apanhado breve sobre o termo e a discussão que o envolve, cf. Ellis, 2018.

se valendo dela como repositório de ‘mimos’ a serem ‘domesticados’ [...]” (Pitta, 2019, pp. 192-3).

Para compreender melhor este imbróglio, é necessário articular alguns conceitos da filosofia de Sloterdijk, como esfera, imunidade e homeotécnica, todos, implicados na proposição do autor de um ‘*design* imunológico’ da própria Terra como habitáculo ‘co-imunista’, uma espécie de metaesfera coletiva formada de microimunidades em uma espécie de ‘comunidade imunitária global’ de cooperação interespecífica. Apesar de sugerir que o ‘co-imunismo’ (*Ko-Immunismus*) incorporaria a “formulação de um novo conceito de solidariedade concreta com implicações universais” (Sloterdijk, 2019, p. 273), este conceito na verdade aponta para a ideia de que, no limite, todos os não humanos, porque toda a Terra, têm de ser ‘domesticados’ pelos coletivos imunológicos frutos da antropogênese para frear a catástrofe gerada pelos mesmos coletivos, motores do Antropoceno.

De que forma, em suma, Sloterdijk consegue propor uma solução supostamente cooperativa para a emergência climática ao mesmo tempo que reafirma a excepcionalidade humana e insiste num tipo de relação biopolítica problemática com a alteridade, isto é, a imunidade, como solução para problemas que a própria imunidade engendrou? No fim, Sloterdijk parece apenas deslocar o problema do Grande Divisor entre humano e extra-humano que assola o pensamento ocidental desde sua aurora, e sua solução “homeotécnica” (2001) e “co-imunista” (2009) só aponta para a reafirmação do papel central do humano e de sua forma ‘imunológica’ de relação com a alteridade na salvação planetária, ao modo dos filmes pós-apocalípticos da Guerra Fria, que traziam a radiação atômica como problema e como emplastro para todos os problemas.⁶ Diante disso, julgamos válido levantar algumas questões à solução sloterdijkiana para o Antropoceno, no intuito de iniciar uma discussão em torno da obra de um dos principais (e mais polêmicos) nomes de filosofia dentre os participantes desse debate nas últimas décadas. Por se tratar de um autor ainda vivo, tais questões tendem a permanecer em aberto, mas levantá-las é relevante em um contexto em que a catástrofe deixou de ser iminente para se fazer presente, o que implica a necessidade da filosofia de tomar uma posição prática diante do caos.

6 Sobre isso, cf. Fausto, 2020, pp. 272-3.

Esferologia como ecologia imunitária

A esferaologia delineada por Sloterdijk está no fundo de sua solução comunitária, e envolve, ela própria, uma forma de reflexão ecológica. Latour interpreta as esferas do título da trilogia sloterdijkiana como “envelopes [...] indispensáveis para a perpetuação da vida” (2017, p. 2967), expansão do conceito de *Umwelt*, do etólogo estoniano Jakob von Uexküll, adaptada para servir de baluarte da “*imunologia*, não vista nem como ciência humana, nem como ciência natural por Sloterdijk, mas como a primeira disciplina *antropocênica*” (*ibid.*, p. 2972). Como um aparato de proteção contra o exterior correspondente à própria relação íntima entre os habitantes de dado lugar, a esfera funciona como um escafandro, protegendo uma atmosfera interior de vida contra o exterior entrópico — exterior, vale dizer, que compreende também animais e plantas que, embora vivos, não produzem aquele “excesso processual sobre si mesmo” (Tuinen, 2011, p. 49) próprio da linguagem e da história que, para Sloterdijk, permite ao humano superar a condição de circunscrição à “jaula ontológica” (Sloterdijk, 2001, p. 161) dos instintos.⁷ O modo operativo de tal proteção, modo pelo qual o interior de uma esfera se relaciona com seu exterior e que pode ser lido como a forma operativa de relação da esfera com a exterioridade ou a alteridade em geral é a *imunidade*: o interior da esfera sempre se relaciona com o que lhe é exterior como uma célula ou um organismo lidando com um agente patogênico, que deve ser neutralizado e domesticado, tornado ‘habitante da casa’, ou exterminado a fim de que se evite a morte da célula.

O “Projeto-Esferas” (Sloterdijk, 2005, p. 14) pode ser lido, para além de uma morfo-historiografia calcada na noção de que a história humana se resume a transferências topológicas entre relações situadas de segurança e intimidade,

7 Que, para Sloterdijk, o exterior esferaológico seja, em última instância, âmbito do biologicamente extra-humano em geral, e não algo como o “extra-Terrano” de Latour, que engloba, em sentido político, humanos não ocidentais e extra-humanos, fica patente quando observamos passagens de dois textos distintos do período esferaológico da obra sloterdijkiana, separados por oito anos. Em “Domesticação do ser”, de 2001, Sloterdijk ampara-se na diferença entre humano, animal e pedra de Martin Heidegger para contrapor que essa diferença existe, mas é processual, antes que qualitativa: o humano estaria a meio caminho entre a “jaula ontológica” (2001, p. 161) dos animais e o aberto sem limites do mundo como horizonte de possibilidades, mas, por conta da possibilidade de estocar um “repertório de recordações e rotinas que permitem a repetição, de alguma forma modificada, de estados anteriores de ordem e integridade” (*ibid.*, p. 207), seja pela linguagem ou por antropológicas como a manipulação genética, ele supera a animalidade de forma cumulativa. Já em 2009, na obra *Tens de mudar de vida*, Sloterdijk corrobora essa tese, dizendo que, “embora praticamente todos os organismos ou integridades transcendam a espaços de surpresa e conflito de primeiro nível, associados aos mundos ao redor [Umwelten] (até as plantas o fazem, e mais ainda, os animais), raros são — até onde sabemos, apenas os humanos — os que conseguem concluir o segundo nível do movimento transcendente” (2009, p. 21, grifos nossos), segundo nível que consiste em transitar entre mundos ao redor (Umwelten), produzindo aquele ‘excesso’ geracional afirmado por Tuinen (2011), e acessar o “sobremundo [Überwelt]”, “o mais antigo parasita do mundo” (Sloterdijk, 2009, p. 21), isto é, exterioridade tornada parasitária ou patogênica, mas também divina e aórgica.

como uma história da relação entre o ser humano (ocidental, vale dizer⁸) e o ambiente que começa com a domesticação impositiva de parcelas do ambiente e da própria animalidade humana para a construção de uma cultura ‘imunogênica’ por meio de antropotécnicas seletivas (da antropogênese problemática delineada em “Domesticação do ser” às ‘etnosferas’ de “Esferas II”), passa pela construção de um aparato imunológico simbólico e metafísico, a “Orbe” [*Kugel*], para proteção psicopolítica de uma civilização em torno da ideia de Deus (por dois terços de “Esferas II”) e termina com a implosão desse grande globo sob o peso de uma “tensão aporética entre a comunidade e a imunidade” (Wambacq; Tuinen, 2017, p. 3), quando a grande Orbe se dilui paulatinamente em uma espuma composta cujo elemento atômico, após o enfraquecimento do *Welfare State* como último resquício de macrosfera imunitária, é a “egosfera” (Sloterdijk, 2004), composta do humano e de seus complementos ciborgues (próteses, mas também eletroeletrônicos, aparatos virtuais etc.).

A própria *questão* ecológica, e, mais especificamente, *climática*, é, para Sloterdijk, contemporânea a esse processo de implosão da velha Orbe metafísica. Isso não significa dizer que o clima e a atmosfera não existiam enquanto tais antes da egosfera — questão, aliás, de todo mal colocada —, mas que o *processo de explicitação* do ambiente como um objeto de tematização, confecção e reelaboração surge imbricado ao processo mesmo de explicitação da habitação

8 Um dos pontos principais que defendemos alhures (cf. Pitta 2019; 2020) é a disjunção entre ser pertencente à espécie humana e ser habitante de esferas imunológicas: o conceito de esfera sloterdijkiano, ao menos se lido a partir do primado da imunidade enquanto modo operativo de relação com a alteridade, não é suficiente para compreender povos que fogem às especificações da narrativa circunscrita no projeto *Esferas* — por exemplo, Sloterdijk afirma, em *Esferas II*, que o povo Bororo, etnografado por antropólogos como Jon Crocker e Claude Lévi-Strauss, confirma a hipótese de que a imunidade é fundamental para toda e qualquer organização política humana porque, diante dos missionários salesianos, que deformaram o formato circular de suas aldeias e substituíram a “casa dos homens” (*baito*) central por igrejas, os Bororo teriam passado por uma verdadeira catástrofe imunológica: “foi apenas depois que eles [os Bororo] foram forçados a se assentar em vilas de formato longitudinal que seu *escudo imune se quebrou*, e o que se seguiu foi a entrada da influência cristã” (Sloterdijk, 1999, pp. 243-4). No entanto, dizer que os Bororo deixaram de ser Bororo (como está implícito no argumento de Sloterdijk) é ignorar, como mostraram Sylvia Caiuby Novaes (1993) e Eduardo Viveiros de Castro (1991), em ocasiões diferentes, o sincretismo complexo e o intrincado ‘jogo de espelhos’, como alude o título do livro de Novaes, que permitiu a permanência do xamanismo horizontal *bari* como prática fundamental e totalmente adversa ao sacerdotismo vertical no modo de vida Bororo e a retematização do sacerdotismo missionário em termos muito mais análogos aos dos quase extintos xamãs verticais *aroe etawa-are*. Nisso, Sloterdijk ignora que povos indígenas como os Bororo e os Tupinambá, quase totalmente ausentes da trilogia *Esferas* (exceto quando é conveniente), são “[...] sociedade[s] sem interior[es], que não é senão fora de si. Sua imanência coincide com sua transcendência” (Viveiros de Castro, 2015), dependendo de todo um outro tipo de topologia e de uma relação com a alteridade que depende menos de imunização domesticatória que de contágio sobrenatural. Nesse sentido, a imunidade, enquanto relação com a alteridade, não seria um ‘universal’ da habitação humana, como parece defender Sloterdijk (e corroborar Latour) — muito menos uma característica geral e principal da vida como um todo. Afinal, se o contágio é o modo de comunicação da simbiose, como afirmam Gilles Deleuze e Félix Guattari (cf. 1997, p. 19), “a simbiose”, nos diz Lynn Margulis, “não é um fenômeno marginal ou raro. É natural e comum. Habitamos um mundo simbiótico” (1998, p. 12).

humana como construção imunitária (Sloterdijk, 2004, p. 502). Diante da perda da Orbe com a saída do europeu de sua “casa do ser” europeia no século XVI, aquilo que Sloterdijk chama de “baldaquins imunitários” — “a mitologia naval”, “a religião cristã”, “a lealdade para com os príncipes de sua pátria”, “a captação [...] científica do espaço externo” e “a transposição linguística” (Sloterdijk, 2005, p. 194) — passou a cumprir as vezes de habitáculos construídos sob medida para suprir a ausência de proteção imunitária, funcionando como escafandros protetivos cuidadosamente arquitetados que permitiam se abrigar em um oceano sem sinal de Deus. Na contemporaneidade, contudo, o estado de artifício do habitáculo, como um ambiente climático-imunológico ou escafandro tecnicamente moldado para permitir a respiração do usuário, tem se tornado patente devido à explicitação contemporânea do clima e do ambiente (*Umwelt*) como “condições pré-objetivas da relação humana com o meio” (*ibid.*, p. 54).

Em um tempo no qual “o ar respirável perdeu sua inocência” (Sloterdijk, 2004, p. 194), sendo utilizado, inclusive, como arma de guerra na Primeira Guerra Mundial e como meio de extermínio em massa nos campos de concentração nazistas, em uma articulação inédita de “terrorismo, consciência do *design* e planejamento ambiental [*Umwelt-Ansatz*]” (*ibid.*, p. 102), a própria questão da habitação humana se explicita como questão de *design* atmosférico: “*Air design* é a resposta técnica à ideia fenomenológica, transmitida com atraso, de que o ser-no-mundo humano se apresenta sempre e sem exceções como uma modificação do ser-no-ar” (*ibid.*, p. 177). Construir esferas, portanto, é, para Sloterdijk, projetar respiratórios para a vida no irrespirável, preparativo sempre presente para a vida no “Aberto”.

Notemos que o que está pressuposto, aqui, é que a noção de que “ambiente” (*Umwelt*), tecnicamente modificado, é equivalente à esfera imunogênica, contra a qual resta, no limite, apenas a entropia do “entorno”, o que exclui da noção de ambiente todo e qualquer existente que não seja fagocitado por uma esfera imunitária.⁹ Essa noção fica patente na explicitação contemporânea do ambiente, mas já está implícita na antropogênese descrita por Sloterdijk em “Domesticação do ser”, onde a própria insulação do coletivo esferológico diante do exterior

9 Para Sloterdijk, tanto animais, quanto humanos, estão envolvidos numa *Umwelt*, que ele denomina “esfera” — com base, em parte, na ideia de Herder de “esfera dos animais” (1966, p. 1251): “Todo animal tem a sua esfera, à qual pertence desde o nascimento, na qual nasce, na qual permanece ao longo da vida, e na qual morre” (*ibid.*, p. 1252). Contudo, apenas a esfera humana é capaz de “[...] ao mesmo tempo, funcionar como intercâmbios entre as formas de coexistência animais-corporais e humanas-simbólicas, pois compreendem tanto os contatos físicos, incluindo o metabolismo e a procriação, quanto as intenções que apontam para coisas distantes e intangíveis, como o horizonte e os astros” (Sloterdijk, 2001, p. 173). Nesse sentido, ela é uma espécie de *Umwelt* artificial, uma *Technoumwelt*, ao menos se já partirmos, como faz Sloterdijk, do pressuposto de que animais não possuem faculdades técnico-produtivas.

“natural” serve de “premissa formal de toda criação de espaços interiores” (2001, p. 176), produzindo retroalimentações corpóreas e simbólicas que terminam por produzir o humano, este ente caracterizado por sua “incapacidade inata em seguir sendo animal” (2004, p. 495). Cabe também ressaltar que a própria ecologia, em Sloterdijk, se reduz ao produto de um momento no qual “os sistemas de imunidade se convertem em tema” (2004, p. 195), tema tão imediato e preponderante que suplanta os antigos holismos cosmológicos, dado que estes não mais são suficientes para explicar a manutenção e a proteção da vida humana (*ibid.*, pp. 193-4). Contra os holismos e a metafísica totalizante da Grande Orbe, o mundo reticulado e replicado da espuma só pode ser compreendido, no limite, em termos de egosferas imunitárias cuja função é a manutenção simbólica e material de condições vitais contra um exterior sem ar; a ontologia, portanto, se torna totalmente uma subárea de uma imunologia miasmática.¹⁰

Assim, falar em catástrofe climática no interior da obra de Sloterdijk implica necessariamente falar na crise dos habitáculos imunitários — crise da espuma, crise das egosferas, crise de autoimunidade. A crise climática seria assim uma crise da *própria vida*, mediada, para o filósofo, pela crise da imunologia, cujo pressuposto fundamental é a proteção negativa desta mesma vida por via de uma relação imunitária com outras vidas (cf. Espósito, 2017). A questão da catástrofe ecológica, desse modo, evidencia-se como a principal questão da imunologia esferológica contemporânea, questão que deve ser enfrentada, sugere Sloterdijk, em termos de *design*: se a catástrofe ocorre por falhas arquitetônicas dos sistemas ontológicos de condicionamento de ar, a solução passa pela ideia de que se pode, por artifício técnico, constituir um sistema imunológico que não engendre, no fim, um colapso de si mesmo.¹¹

Um paradoxo logo se torna evidente: de que forma lidar com uma crise sistêmica e global, tal como a climática, diante do fato de que “a ‘humanidade’ pós-globalização é constituída, em sua maioria, por aqueles que ficaram para trás, na própria pele, vítimas do eu como desvantagem ligada ao local” (Sloterdijk, 2005, p. 230)? Em outras palavras, como solucionar, por via de um *design* de habitáculos, a catástrofe global quando se lida com unidades tão individualizadas e discretas como as egosferas, em tensão constante umas com as outras e em um

10 “Se é lícito imaginar considerações desse tipo sob o título de *filosofia do futuro*, é porque, com elas, se consumou a abertura ao paradigma imunológico da crítica da razão [...]. A teoria do conhecimento se converte em uma filial científico-cognitiva da alergologia” (Sloterdijk, 2004, p. 204).

11 Nesse sentido, as grandes metrópoles (“*foam cities*”, ou “cidades de espuma”) seriam laboratórios preliminares a céu aberto para o caso crítico climático, tendo em vista que funcionam como metacoletores concretos de egosferas em tensão, convertidos em “unidade[s] operativa[s] da tríade [...] de estação espacial, estufa e ilha humana” (Sloterdijk, 2004, pp. 667-8).

espaço supostamente patogênico que não possui mais nenhuma característica de lar?

A resposta de Sloterdijk passa por um imperativo que ultrapassa a individualidade egosférica, porque, antes, a implica. A circunscrição da Terra e sua total captação, que dá início à *Global Age* como época em que o mundo se tornou uma espuma extremamente interconectada e densa, impõe uma sólida percepção de que o mundo é um globo finito sobre o qual caminhamos sem nenhuma proteção além da frágil atmosfera, que nós mesmos destruímos com a nossa fome de mimos e luxos. Em outras palavras, “na medida em que a esfera terrestre se tornou um grande ‘espaço interior’”, como afirma Sanne van der Hout,

[...] Sloterdijk nos incita a nos afastar do esquema dualista tradicional, baseado em oposições como “eu” *versus* “outro”, ou “cultura” *versus* “natureza”. Nós devemos nos mover na direção de uma mentalidade que pensa o “nós” [*the ‘we’ and the ‘us’*] como a categoria predominante no pensamento moral. Dito de outro modo: devemos nos livrar da distinção entre ambiente e outros contextos. Não há nada *além* do contexto ambiental (Hout, 2014, p. 427).

É, portanto, de um ‘monogeísmo’, enquanto percepção irremediável e forçosa de que só há um único mundo e de que ele tem seus limites, que urge um imperativo de mudança tão totalizante (ontológico, lógico, político, ético, ecológico) que, supostamente, faria não menos que dirimir os dualismos até o limite da própria diferença entre o interior e o exterior da esfera, entre o eu e o outro, donde não mais haver “eu” e “ele”, mas apenas um “nós” não menos problemático, porque reproduz a mesma dinâmica de domesticação imunitária da alteridade e falha em compreender as diferenças internas à própria ‘humanidade’ como vetor do Antropoceno — afinal, os ribeirinhos e povos indígenas da Amazônia ou os povos marginalizados do Rio estão longe de ter o mesmo peso na catástrofe de companhias de petróleo no Norte global ou de donos de latifúndio de soja para exportação. A “fé monogeísta dos tempos modernos” (Sloterdijk, 2005, p. 22) não traz consigo, enfim, qualquer forma de ecúmeno pacífico da ‘humanidade’ quando estamos há pelo menos 500 anos em uma “guerra dos mundos” (Latour, 2017, p. 3815), ou, como afirma a liderança indígena Ailton Krenak, quando estamos “[n]o Antropoceno como o evento que põe em contato mundos capturados para esse núcleo preexistente de civilizados — no ciclo das navegações, quando se deram as saídas daqui [de Portugal] para a Ásia, a África e a América” (2019, p. 70).

Nesse sentido, é importante ressaltar que o problema não está na colocação de uma oposição entre “Gaia” e o “Fora” de Gaia, como se o problema fosse a mera diferença entre interior e exterior. Antes, a questão é a da *insistência na*

imunologia como único modo de produzir relações, como se o Fora dovesse sempre ser tido como um patógeno cujo único destino é ser domesticado e neutralizado ou exterminado. Quando observamos cosmologias de indígenas amazônicos, por exemplo, vemos que a imunidade não é senão subproduto da comunidade, como a imunização do interior é secundária diante das simbioses míticas do exterior — nesse sentido, a relação entre o interior e o exterior é de um tipo qualitativamente diverso da relação entre um interior imunitário e um exterior meramente patogênico, e tais povos são, “a rigor, povos em dinâmica permanente de comunicação, *contágio e transformação*” (Valentim, 2019, p. 70, grifo nosso).

Isto quer dizer que, a rigor, é possível pensar no Antropoceno sem necessariamente passar pela categoria biopolítica da imunidade, e muito menos insistir nela como única via de saída, já que a mesma operação imunitária descrita por Sloterdijk serve de esteio, segundo o próprio autor, para o empreendimento colonial: “no espaço circum-navegado da Terra, todos os pontos valem por igual”, dispostos “por um sistema de localização constituído por pontos indiferentes num espaço de representação arbitrariamente retalhável” (Sloterdijk, 2005, p. 47), “a diferença entre o habitar e o explorar nunca mais se faz clara” (*ibid.*, p. 175), e “os habitantes das terras longínquas não eram considerados seus proprietários, mas elementos do achamento colonial; eram, de certo modo, como que sua fauna antrópica, fauna que o descobridor podia caçar e comer livremente” (*ibid.*, p. 166), corpos capturáveis para quem as esferas, “baldaquins imunitários” (*ibid.*, p. 194), serviam para “tornar o exterior vivível para os invasores, ou dar-lhes a ilusão de nele estarem integrados e de o dominarem” (*id.*). Encarar o Fora de Gaia como elemento patogênico, isto é, *objeto* de captura, seria como encarar tudo aquilo que excede o planeta da mesma forma, ou seja, como possibilidade de lucro e catequização, ou como elemento potencialmente descartável e exterminável.

Alotecnia e homeotecnia

Em parte, Sloterdijk tira inspiração para pensar em soluções à emergência climática explicitamente de Hans Jonas, filósofo que, em “O Princípio Responsabilidade” (1992), afirma que as mudanças promovidas pela ciência e técnica modernas trouxeram consigo a necessidade de uma profunda reavaliação da filosofia moral, sobretudo com relação à sua tendência em se concentrar no plano intra-humano, como o imperativo categórico kantiano bem expõe. Para um tempo em que o clima se tornou objeto — ou melhor, sujeito — de primeira ordem, e em que a relação entre humano e ambiente se tornou simétrica e

indiscernível, é necessário “remodelar o imperativo categórico, fazendo dele um imperativo ecológico” (Sloterdijk, 2009, p. 708): “age de tal forma que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana sobre a Terra” (Jonas, 1992, p. 30). Apropriando-se do imperativo jonasiano, Sloterdijk advoga por outro imperativo, aparentemente vago e religioso, mas, antes, concretamente ético e técnico — ou melhor, “antropotécnico”: “a única autoridade com direito a dizer, hoje, ‘Tens de mudar tua vida!’ é a crise global [...]”. A crise tem autoridade porque se refere a algo inconcebível de que ela própria é a manifestação — a catástrofe global” (Sloterdijk, 2009, pp. 701-2).

De que se trata mais precisamente esse imperativo, “tens de mudar tua vida”, extraído do poema “O torso arcaico de Apolo”, de Rainer M. Rilke? Embora este lema tenha dado título a uma das obras sloterdijkianas mais recentes, de 2009, é possível perceber que ele já se delineava desde “Regras para o parque humano”, com a proposta de um “código de antropotécnicas” (Sloterdijk, 2014a, p. 45), e em “Domesticação do ser”, com uma mudança epocal entre dois paradigmas técnicos, o *alotécnico*¹² e o *homeotécnico*.¹³ Hout aponta para a necessidade de se pensar o imperativo de “Tens de mudar tua vida” no horizonte de questões postas já nestes textos — com foco sobretudo no último deles, cujo conceito de ‘homeotécnica’ visa justamente definir de forma mais apropriada o que Sloterdijk havia aludido em “Regras”.

A alotécnica pressupõe uma concepção estritamente dualista de técnica, de tons fortemente aristotélicos: artífice *versus* matéria-prima, forma *versus* matéria, eu *versus* outro — a causa formal se sobrepõe à material, que se vê totalmente condicionada, no fim, à *eidos* do artífice. Este “esquema do sujeito senhorial [*Herrensubjekt*], que exerce seu poder sobre uma matéria serviçal [*dienende Materie*]”, possuía, segundo Sloterdijk,

uma plausibilidade que não se podia negar na era da metafísica clássica e de seus simples políticos e técnicos bivalentes. Para tal era, estava tendencialmente estabelecido que, quando o senhor subjetivista empregava ferramentas, ele escravizava os objetos e quase nunca era justo com sua natureza particular, especialmente quando tais “instrumentos” eram homens que poderiam ter manifestado seu direito à subjetividade ou à liberdade do senhor. Donde resultava uma imagem da técnica que se podia perceber nas ferramentas simples, nas máquinas clássicas e nas relações tradicionais de domínio entre alma e materiais: este complexo é determinado por meios alotécnicos que servem para efetuar incisões violentas e contranaturais nos objetos produzidos e para empregar matérias para fins indiferentes ou estranhos a elas (Sloterdijk, 2001, p. 226).

12 De “*allos*”, “outro” ou “alheio”, e “*tekhné*”, técnica ou tecnologia.

13 De “*hómoios*”, “afim” ou “similar”, e “*tekhné*”.

Este esquema é o mesmo da cena heroica do “pré-humano” (Sloterdijk, 2001, p. 171) da antropogênese que abre o mundo por meio do uso da ossada como arma, cena inaugural da metafísica imunitária da ‘casa-grande do ser’ habitada pelo sujeito senhorial esferológico que, diante do outro, curva-o à sua vontade, produzindo um “estado de escravidão ontológica [*ontologischer Sklaverei*]” (*ibid.*, p. 226). De certa maneira, as estratégias alotécnicas, “baseadas em princípios que são diferentes dos que regem as próprias dinâmicas e os processos da natureza, frequentemente os perturbando ou neles interferindo” (Hout, 2014, p. 430), expõem o *modus operandi* mesmo da própria imunologia, que, para lidar com o patógeno externo, utiliza-se da assimetria própria da diferença ontológica entre um interior de sentido e um exterior manipulável porque carente de sentido.

Em contrapartida, Sloterdijk advoga por uma “crítica do poder [que] só pode se articular como resistência do lado do objeto-servo-material contra o lado do sujeito-senhor-trabalhador” (Sloterdijk, 2001, p. 224). Para isso, é necessária uma recusa da lógica propriamente imunitária do dualismo em prol de uma homeotécnica, ou uma “biomimética” (Hout, 2014, p. 424), cujo pressuposto básico é a ideia que “as ‘coisas mesmas’ só podem chegar a existir por si mesmas” (Sloterdijk, 2001, p. 227). Nesse sentido, a homeotécnica “deve recorrer a estratégias cointeligentes, coinformativas”, mais por via “da cooperação [entre agentes humanos e não humanos] que de domínio” (*ibid.*, p. 228), e deve escapar à conformação unidirecional entre forma (cultural) e matéria (natural) que prevalecera na maior parte do processo antropogenético. Em seu lugar, a homeotécnica, mediante saberes como os da cibernética, da bioquímica, da engenharia genética, emprestaria técnicas do “próprio reservatório da natureza [...] e inicia[ria] aplicações surpreendentemente similares às dos processos da própria natureza, em nível molecular e microscópico” (Hout, 2014, p. 431), abrindo caminho para uma tecnologia que “avança unicamente pelo caminho do não violentamento do existente” (Sloterdijk, 2001, p. 227).

Nesse sentido, o paradigma homeotécnico superaria, à primeira vista, a mesma (imuno)lógica dualista que sustentou a história esferológica e que engendra, com a catástrofe climática antrópica, seu próprio colapso. Um primeiro problema com relação a essa tese é, justamente, a forma como ela, inserida na última parte de “Domesticação do ser”, entra em conflito com a própria centralidade do *anthropos* e da imunologia na narrativa sloterdijkiana, centralidade que se mantém mesmo quando Sloterdijk afirma que “as situações extremas da homeotécnica são casos limites da cointeligência” (Sloterdijk, 2001, p. 228).

O paradoxo torna-se explícito a partir da questão de como conciliar essa aspiração homeotécnica e a posição conceitual de uma antropogênese que ao

mesmo tempo *assume* uma suposta superioridade filogenética do ser humano e uma suposta homogeneidade da “natureza” como um patógeno exterior, com os seres vivos presos em jaulas ontológicas, ancoradas nas dinâmicas adaptativas de um evolucionismo natural antropocentrado e reducionista. Como conceber uma homeotécnica, isto é, uma produção de mundo simbiótica, cooperativa e interespecífica, quando o ser humano (mais especificamente: o humano cujo modo de vida é imunológico) se encontra em uma posição *sui generis*, em clara assimetria com relação a outras espécies (ou povos)¹⁴? — creio que as diversas passagens já citadas de “Domesticação do ser” neste texto, no corpo ou em notas, deixam esta assimetria patente, sendo redundante citá-las novamente. Apesar dos esforços para traduzir Heidegger à monstruosa época da complexidade técnica, não recai Sloterdijk no mais cru antropocentrismo heideggeriano, no mesmo heideggerianismo que postulava uma diferença qualitativa entre pedras, viventes e o *Dasein* humano, único formador de História? Constituir uma narrativa antropogenética singular, colocando o ser humano em um posto apartado da “natureza morta ou enjaulada”,¹⁵ mesmo que de forma gradual, e oferecer a homeotécnica como solução em nome do caráter “híbrido [*Zwitter*]” (*ibid.*, p. 217), ou “monstruoso [*Monströsen*]” (*ibid.*, p. 166) do ser humano — não seria isso o mesmo que “apedrejar e afagar com a mesma mão”, como diria o Poeta?¹⁶

Outro problema se mostra na própria insuficiência da noção de homeotécnica para realmente tornar possível a superação da alotécnica imunitária. Como aponta Hout, a homeotécnica de Sloterdijk não passaria de uma biomimética que “visa atingir uma *imitatio naturae* [imitação da natureza]” (Hout, 2014, p. 431). Contudo, se a compreensão dos complexos processos naturais parece reencenar o velho paradoxo de Zenão — quanto mais próximo se está de descobrir seus “segredos naturais”, mais a própria Terra aparece como “*terra incognita*” (*ibid.*, p. 435)¹⁷ —, tal imitação também esbarra em dilemas éticos, concernentes à própria autonomia dos objetos dissecados:

14 Sobre essa assimetria, cf. Sloterdijk, 2001.

15 As aspas, aqui, são para enfatizar, e não citar. Contudo, é possível ver em pelo menos duas ocorrências de “Domesticação do ser” a tematização do animal como um vivente enjaulado: “O mundo-‘ao-redor’ [*Um-Welt*] tem, assim, a qualidade ontológica de jaula [*ontologisch Käfigqualität*]: o ‘verdadeiro’ mundo ao redor [*Umwelt*] do ser vivo é a jaula natural aberta na qual o comportamento do animal se desdobra como processo vital imperturbado” (Sloterdijk, 2001, p. 162); “[...] temos de supor que haja uma situação de um mundo intermédio ou um entre que não seja nem o encerramento em uma jaula-mundo-ao-redor [*Umwelt-Käfig*], nem o puro terror do confinamento no indeterminado” (*ibid.*, p. 173).

16 Menção aos “Versos Íntimos”, de Augusto dos Anjos: “Se alguém causa inda pena a tua chaga / Apedreja essa mão vil que te afaga [...]” (2003, p. 107).

17 Hout apresenta, como exemplo, o campo da metagenômica que, embora “se dirija pela vontade de compreender e colaborar com a natureza em escala molecular” (Hout, 2014, p. 434), “fornece[ndo] compreensão sobre o funcionamento de um mundo vastamente desconhecido de micróbios incultiváveis” (*ibid.*, pp. 434-5),

[...] nos é necessário olhar criticamente para os processos que *precedem* a imitação da natureza. Como obtemos o conhecimento necessário para copiar a natureza? Tomando novamente o exemplo da metagenômica, torna-se visível que sistemas microbiais só podem vir a servir de modelos após serem completamente desenraizados, após uma espécie de *vivissecação* de tais sistemas (Hout, 2014, p. 435).

Além disso, Sloterdijk não delimita exatamente até que ponto a cooperação própria da homeotécnica tem um sentido meramente técnico-instrumental, significando “que nós desenvolveríamos, de fato, ferramentas específicas que nos permitiriam interagir com processos naturais em escala molecular” (Hout, 2014, p. 435), ou um sentido ético-normativo, ou seja, “a ideia de que seres humanos deveriam ver a si mesmos como parceiros ou colaboradores, mais do que mestres da natureza” (*ibid.*). Isso leva o autor a acreditar que o paradigma homeotécnico advirá de forma um tanto automática meramente de um processo no qual “os próprios mecanismos de *feedbacks* da natureza simplesmente fecharão a porta para práticas autoritárias” (*ibid.*, p. 436). Isso é algo que Félix Duque considera ser uma solução “tão otimista que beira às vezes à ingenuidade” (Duque, 2002, p. 175), embora reconheça que “o próprio Sloterdijk parece pressentir que sua posição [...] não se concilia com a realidade atual, onde as relações de poder têm se modificado profundamente, mas não têm desaparecido” (*ibid.*).

Apesar desse pressentimento, a questão da complexidade da homeotécnica parece, para Sloterdijk, demandar uma solução simples e vaga, como também era a “solução” de Heidegger com relação à técnica moderna (cf. Heidegger, 2000, pp. 5-36): se o filósofo da Floresta Negra imaginava possível que uma espera serena, cuidadosa e ouvinte (*Gelassenheit*) pudesse trazer a possibilidade de “outro começo” após o niilismo aniquilante da *Gestell* (cf. Heidegger, 2009), Sloterdijk, por sua vez, acredita que a própria necessidade de “absoluta liberdade e de cooperação para tratar consigo mesma” (Duque, 2002, p. 175) da “inteligência” homeotécnica, proporcionada pela indústria de alta tecnologia em um regime de liberdade de mercado irrestrita, forçosamente implicará, graças a “uma espécie de viragem [*Kehre*] no processo da tecnologia mesma” (Sloterdijk; Heinrichs, 2016, pp. 329-30), uma mudança completa de regime ético-antropotécnico, “de modo que, tendencialmente, desaparecerão essas velhas formas [alotécnicas], dada a *inércia* de um mundo já periclitado, ainda que sejam esperados movimentos violentos de resistência à perda de poder — de tipo *neofascista*, inclusive” (Duque, 2002, p. 175). Duque apresenta-nos,

expõe a cada avanço investigativo o fato de que “mais de 99 por cento dos micróbios de solo nos são ainda desconhecidos” (*ibid.*).

a seguir, alguns dos problemas que essa solução teleológica “automática” do problema do progresso ético-técnico em Sloterdijk acaba por ignorar:

O problema do controle e da posse dessa “inteligência” (relativa à dos homens, à das máquinas e à da “matéria”), do acesso à mesma, da necessidade de manter, por sua vez, o controle sobre matérias-primas e brutas (e sobre os países onde estas se encontram), por mais alotecnicamente que sejam tratadas, e para construir, a partir delas, o *hardware* necessário, o progressivo e ameaçador hiato (*gap*) que vem tendo lugar não apenas entre as convencional e vergonhosamente chamadas “nações em desenvolvimento” (antes, colônias, e logo, protetorados) e as “sociedades informatizadas pós-industriais”, senão também — como ocorreu como o campesinato no século XIX — entre nações antes desenvolvidas e que, agora, se veem condenadas a uma quebra — econômica, política e moral — de consequências incalculáveis (pensa-se na Colômbia, na Argentina ou na Indonésia, ou ainda a Rússia e seus antigos “satélites”)... Sloterdijk ignora tudo isto, ou julga, em todo caso, como um fenômeno transitório, ou seja, visto como um mal que terá de se *autoeliminar necessária e progressivamente*, enquanto que o “bem” se *expandirá e prosperará por e a partir de si mesmo* [...] (Duque, 2002, p. 176).

A tese da “serenidade” homeotécnica simplesmente ignora, portanto, o controle dessa homeotecnica, sua distribuição, sua tendência a recair em uma alotecnica sutil e agressiva na qual “desvendar as vias moleculares da natureza” possa “abastecer” nossa vontade de poder, nossa vontade de controlar e dominar a natureza” (Hout, 2014, p. 436),¹⁸ a má distribuição e toda sorte de “racismos ambientais”,¹⁹ nos quais a responsabilidade pela catástrofe é desviada para as nações e povos periféricos justamente pela assunção de responsabilidade pela revolução homeotecnológica por parte do “centro” da espuma, entre outros problemas.

Com isso, Sloterdijk busca salvaguardar o estilo luxurioso e naturalmente ‘mimado’ do ser humano imunogênico, cujo estilo de vida consumiria, caso fosse estendido a toda a humanidade, cerca de quatro planetas Terra em perspectivas mais otimistas (McDonald, 2015).²⁰ O paradigma homeotécnico de Sloterdijk visa a algo análogo, *embora em um sentido radicalmente diverso*, daquilo que

18 “Retornando ao exemplo da metagenômica, torna-se evidente que a tecnociência moderna, precisamente por desvelar a natureza como um domínio de complexidade e de sofisticação, a expõe a novas perspectivas de exploração, através, por exemplo, de manipulação genética e de ‘mineração natural’ — explorando o solo para escavar seus tesouros secretos” (Hout, 2014, p. 436).

19 Uma primeira definição de racismo ambiental nos é dada por Robert D. Bullard: “o racismo ambiental [*environmental racism*] refere-se a todo tipo de política, prática ou diretiva que afeta ou deixa em desvantagem (seja propositalmente ou não), de forma diferenciada, indivíduos, grupos ou comunidades baseadas em raça ou cor” (2001, p. 160). Em um sentido mais amplo, este conceito pode ser aplicado ao contexto do capitalismo global, com sua divisão Norte-Sul (ou entre o Palácio e seus excluídos), intrinsecamente vinculado à questão da colonização, como compreende, por exemplo, Ruchi Anand (2016).

20 Sloterdijk, aliás, afirma que o ser humano é uma espécie naturalmente “mimada”, justamente por conta do excedente de sentido permitido na estufa esferológica (cf. Sloterdijk, 2004, cap. 4).

Latour chamou de *plus intra* — embora Sloterdijk não use este termo diretamente, falando na verdade de um milagre da “multiplicação da Terra” (Sloterdijk, 2010), só possível se o humano, com sua “noosfera” e “tecnosfera”, descobrir todos os segredos absconditos da Terra para “determinar do que a Terra é capaz” (*ibid.*). Para Sloterdijk, o *plus intra* seria um “mais alguém” diante da impossibilidade de colonização *plus ultra*, como mandava o mantra motivador do expansionismo colonial ibérico, em uma época na qual Gaia, essa entidade multiforme que era vista como uma mãe passiva que tudo dava a seus filhos, irrompe ou, como diz Isabelle Stengers (2015, p. 37), “intrusa” agressivamente e ameaça mesmo a possibilidade da colonização extraterrestre. O *plus intra* imunológico (e não o de Latour) seria assim o próprio milagre da “multiplicação da Terra”, milagre para o qual Sloterdijk não oferece outra explicação ou proposição além da crença na aliança entre a biosfera (que, na antropogênese, tinha um papel secundário e mudo de fundo, profundamente heideggeriano), a tecnosfera (agora, integrada pelo paradigma homeotécnico) e a noosfera (como domínio ontológico próprio do humano, domínio de possibilidades, mimos e condicionamentos de ar)²¹ para escapar à limitação de recursos e às catástrofes do equilíbrio desfeito pelas ações antrópicas desse planeta monogeísta.

Curiosa, aliás, é a forma como o *plus intra* de Latour aparece em “Diante de Gaia”:

O que o lema *Plus intra* designa é também, em certo sentido, um caminho para o progresso e a invenção, um caminho que conecta a história natural do planeta com a sagrada história da Encarnação e com a revolta daqueles que aprenderão a nunca se apegar ao pretexto de que se deve obedecer às leis da natureza. É sempre a injunção orgulhosa: “Em frente! Em frente!”, não rumo a uma nova terra, mas rumo à Terra cuja face deve ser renovada. [...] Por mais longe que possamos estar do espírito de conquista do capitão Colombo, talvez, todavia, estejamos ainda como os marinheiros sedentos a bordo de sua caravela, esperando dia após dia pelo clamor de que a sentinela acabará em alguma manhã gritando, de cima do cesto da gávea: “Terra à vista! Terra à vista!” (Latour, 2017, pp. 6860-71).²²

21 “Devemos ter em conta que o que temos diante de nós não é mais apenas a unidade cosmológica e primordial da Terra e o fenômeno evolutivo e primordial da vida. No decorrer da evolução social, essas variáveis básicas juntaram-se a duas outras: a tecnosfera, que por sua vez, é animada e direcionada pela noosfera. Com essas duas dimensões adicionais em vista, justifica-se transpor o famoso adágio de Espinosa de que ninguém até hoje conseguiu determinar do que é capaz um corpo (ele referia-se ao corpo humano) na Terra. Ninguém até hoje conseguiu encontrar de que é capaz o corpo da Terra. Não sabemos ainda que tipo de desenvolvimento se tornará possível se a geosfera e a biosfera forem adiantadas através de uma tecnosfera inteligente e uma noosfera. Não está excluída *a priori* a possibilidade de que isso possa gerar efeitos tais que seriam equivalentes à multiplicação da Terra” (Sloterdijk, 2010).

22 Devo a menção desta passagem à filósofa Juliana Fausto, em conversa informal.

A menção a Cristóvão Colombo é um tanto simbólica; afinal, Colombo foi o responsável pelo “achamento da América” — que ele cria ser a Ásia —, pela alcunha de “índio” aos povos das Antilhas e por abrir os portões do genocídio colonial. Ao mencionar Colombo junto ao *plus intra*, alternativa contemporânea a um *plus ultra* cada vez mais impossível, Latour deixa escapar involuntariamente o próprio mecanismo que ainda vigora por trás do supostamente nobre paradigma homeotécnico em Sloterdijk:²³ a exploração imunitária dos confins mais moleculares do mundo, aprimoramento antropotecnológico da domesticação total do globo, em nome da manutenção do estilo essencialmente luxurioso do “*Homo immunologicus*” (Sloterdijk, 2009, p. 23), “*Homo*” cujo estatuto é *político*, não *biológico*; trata-se na verdade de um *povo*, e não de uma *espécie* — ou, como diz com sua ironia corrosiva Ailton Krenak, trata-se de um “clube da humanidade [...] que na maioria das vezes só limita a nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade” (2019, p. 13).

“O espectro do co-imunismo”

Observa-se nessa ideia de “multiplicação da terra” a pendência da mesma rigidez da diferença entre dentro e fora que acompanha a narrativa esferológica desde os primórdios: mesmo quando em nível molecular e genético, ainda resta um outro-que-humano a ser colonizado, explorado e, no limite, exterminado. Se o limite interno dessa diferença se desloca, quando da utopia homeotecnológica, para os interstícios mais microscópicos da matéria e da vida, seu limite externo parece se deslocar para um outro lugar que Sloterdijk não identifica, mas que configura seu avesso macroscópico. Esse deslocamento, que pode muito bem ser pensado, na verdade, como um desenvolvimento ulterior da ideia de homeotécnica, aparece, enfim, na última de suas soluções: o *co-imunismo* (*Ko-Immunismus*) — apresentada primeiramente em “Tens de mudar tua vida”, de 2009, e reapresentado, sem grandes modificações e desenvolvimentos, em “Pós-Deus” (Sloterdijk, 2019), de 2017.

A ideia “interessante, mas politicamente ambivalente” do co-imunismo, “oscilando entre uma política de fronteira similar à do partido de extrema-direita Alternative für Deutschland (AfD) e à imunidade contaminada de Roberto

23 Isso não quer dizer que Latour necessariamente concorde com esta afirmação; sua intenção, em “Diante de Gaia”, parece ser menos a de apontar para a impossibilidade em explorar um Fora quando não há mais Fora a ser explorado (como em Sloterdijk), e mais a de exortar o leitor a se atentar para o cuidado com Gaia como local de habitação dos Terranos. Ainda resta, contudo, o fato de que Sloterdijk é uma das referências centrais da mesma série de conferências que resultou no livro, como abordamos na introdução. De todo modo, agradeço ao parecerista anônimo por me chamar a atenção para a necessidade de precisar isso.

Espósito” (Hui, 2020, pp. 15-6), é correlata da noção de esquerda “terrestre” que Sloterdijk defendeu no capítulo final de “No espaço interior do mundo do capital” (Sloterdijk, 2005): uma esquerda que se equilibrasse, como numa corda bamba tesa por cima de um abismo, entre as duas alternativas infernais da imunidade fortemente localizada, verticalizada, autoritária e xenófoba e um multiculturalismo irrestrito, altamente relativista, entropicamente horizontal e calcado na necessidade de preservar uma relação neutralizada com uma alteridade também neutralizada. A noção de co-imunidade explicita aquilo que, em 2005, estava apenas implícito: é necessário que a esquerda *assuma* que a única via para se enfrentar os problemas da autoimunidade é, justamente, *por meio de uma “reflexão sobre a Imunologia Geral”* (Sloterdijk, 2009, p. 709, grifo nosso), dado que é só por meio da imunologia como ciência geral da ontologia humana — aquela que Latour havia dito ser “a primeira disciplina *antropocênica*” — que se poderia empreender um *design* antropoliticamente eficiente da política humana.

Sloterdijk insiste neste canhestro termo por uma dívida tensa com Marx: já em “Ira e tempo”, de 2006, Sloterdijk admitia que, “de uma forma totalmente diversa daquela com a qual sonham os homens de esquerda clássicos, dominados pelo miserabilismo” (Sloterdijk, 2012, p. 48), o comunismo marxiano só viria das próprias fendas abertas do capitalismo, do interior da própria “‘consumação’ da revolução capitalista de todas as coisas” (*ibid.*) — o que, aliás, explicita a forma como a Filosofia da História sloterdijkiana, isto é, sua esferologia, se aproxima sobremaneira das Filosofias da História hegel-marxianas, cujo motor estruturante, a dialética, poderia ser lido como uma esquematização precoce da própria imunidade (cf. Campbell, 2006, p. 3). Contudo, para Sloterdijk, “o comunismo foi logo de início um conglomerado de um pequeno número de ideias justas e de um grande número de ideias falsas”, cuja “parte racional — a ideia de que os interesses vitais comuns do mais alto nível só podem ser realizados num horizonte de ascetismos cooperativos universais — deve forçosamente, cedo ou tarde, afirmar-se de raiz” (Sloterdijk, 2009, p. 713).

Das contradições dialéticas derradeiras do próprio capitalismo (leia-se: de sua autoimunidade), não deverá advir o “espectro do comunismo” (Marx; Engels, 1998, p. 39), que, de resto, é só mais um dos “fantasmas do universalismo abstrato” (Sloterdijk, 2009, p. 709) a ser supostamente suplantado por meio de uma Imunologia Geral.²⁴ O que adviria, segundo Sloterdijk, seria o co-imunismo, fruto do próprio “primado da aliança imunitária supraindividual”

24 Isso, aliás, parece ser no que acredita o filósofo italiano Roberto Espósito ao falar em “biopolítica afirmativa”, transmutando o mesmo sentido de reversão dialética do marxismo para a autoimunidade: “[Espósito] descreve

que teria acompanhado “todas as organizações sociais da história, desde as hordas primordiais até os impérios mundiais” (*ibid.*, p. 711).

Nesse sentido, já toda imunidade esferológica seria uma co-imunidade. Essa ubiquidade, porém, sempre esbarrou na “desigualdade dos acessos às possibilidades imunitárias” (Sloterdijk, 2009, p. 709) crescente das etnosferas em inflação, prosperando apenas, e até certo ponto, nos “sistemas de exercícios mentais supratécnicos, vulgas ‘religiões’ superiores” (*ibid.*) — como no caso da Orbe, cujo atrator central é o Deus cristão, em tensão com a ideia platônica de Bem. Com a “morte da Orbe” (cf. Sloterdijk, 2004) e a constituição da espuma do capitalismo tardio, “a situação atual do mundo” passa à de um globo sem membrana cuja principal característica é a de “não possuir uma estrutura de comunidade para os membros da ‘sociedade mundial’”, dado que “as unidades de solidariedade co-imunitárias efetivas” (Sloterdijk, 2009, p. 709) são, hoje, estritamente locais, “formatadas aos níveis familiar, tribal, nacional e imperial e, desde há pouco, em alianças estratégicas regionais que funcionam — no caso em que funcionam — em conformidade com os formatos respectivos da diferença entre o ‘próprio’ e o estrangeiro” (*ibid.*).

Dado que, para Sloterdijk, “toda a história é a história dos combates entre sistemas imunitários”, sendo “idêntica à história do protecionismo e da externalização”, é apenas diante dessa “fronteira absoluta” que é a crise climática global que o imperativo ecológico de Jonas, ou o “imperativo da razão imunitária” (Sloterdijk, 2009, p. 712) passa a se configurar como “um protecionismo do Todo”. Assim como a passagem para o paradigma homeotécnico visava, em dada medida, “escapar” à alotecnia imunitária por meio de uma mudança ético-antropotécnica rumo a uma homeotecnia cooperativa ou, se quisermos, “co-imunitária”, operando, no limite, um mero deslocamento da operação antropotécnica para planos genéticos e biomoleculares, a constituição de uma Imunologia Geral, sucessora “da metafísica e [d]a teoria real das ‘religiões’” (*ibid.*) a partir do imperativo da razão imunitária, visa justamente contornar “todas as distinções operadas até aqui entre o próprio e o estrangeiro” (*ibid.*), por meio de um deslocamento da diferença eu-outro e interior-exterior *para fora dos interstícios da espuma*. “A história do próprio concebido em um quadro demasiado pequeno e do estrangeiro demasiado maltratado”, nas palavras de Sloterdijk,

[...] chega ao fim no momento em que uma *estrutura global de co-imunidade* nasce ao respeitavelmente *integrar* as culturas individuais, os interesses particulares e as solidariedades locais. Esta estrutura ganharia um *formato planetário* assim que a *Terra*, coberta de redes e de uma superestrutura de espumas, *fosse considerada como próprio*, e o *excesso de exploração dominante até aqui como o estrangeiro*. Com esta viragem, o que é concretamente universal torna-se operacional. Uma lógica cooperativa toma o lugar de um romantismo da fraternidade. A humanidade se torna um conceito político. Os seus membros já não são passageiros na nave dos loucos do universalismo abstrato, mas colaboradores que trabalham no projeto completamente concreto e discreto de um *design* imunitário global (Sloterdijk, 2009, p. 713, grifos nossos).

Diante da talvez válida proposta de alianças globais para além das regionalidades particulares e em torno de um interesse comum e legítimo, tal qual o colapso climático ecofascista,²⁵ e para além do problema da falta de especificação dada por Sloterdijk sobre como se organizaria essa “estrutura global de co-imunidade”, caberiam alguns questionamentos: por que essas alianças devem necessariamente ser alianças imunitárias? Como já dissemos, a questão não é a de se saber *contra quem* se irá operar de forma imunitária (contra alianças internas ao sistema Gaia ou contra o “extra-Terrano”, o “extra-Gaiano”), mas o problema é a *própria imunidade enquanto relação com a alteridade como um outro cujo sentido se reduz ao de patógeno*. Operar contra o “extra-Terrano” — mesmo que este “extra-Terrano” seja o capitalista especulativo ou o governante apoiador de garimpo que destrói florestas — como um patógeno equivale apenas a reverter o papel de colonizador e colonizado, e não a destruir a própria relação colonial. Por que então ainda preservar um tipo rígido e imunitário de diferença topológica, que categoriza o ‘nós’ inclusivo, hipérbole do eu narcísico, como o “próprio” a ser preservado a todo custo e o ‘estrangeiro’, como um patógeno? Por que pensar essa aliança em termos de ‘integração’, termo que, como a história da ‘integração’ dos povos indígenas brasileiros atesta, carrega uma boa dose de presunção de superioridade e tutela, trazendo consigo a própria lógica de domesticação que caracterizava tão bem antropotecnia alotécnica?

25 Aqui, sigo Marco A. Valentim, para quem o fascismo é a “política oficial” do Antropoceno, aquela que o instaura e acelera, fechando por expansão frenética (destruição exportada) o mundo ‘humano’ sobre si mesmo e impelindo-o assim à sua própria destruição” (2018, p. 290). Nesse sentido, a proposta imunitária de Sloterdijk pode acabar derivando numa autoimunidade similar ao fascismo enquanto regime “suicidário” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 123), tão característica, segundo Roberto Espósito, de regimes paradigmaticamente imunitários como o nazi-fascismo alemão: “[...] a figura da *doença autoimune* representa a condição extrema na qual o aparato protetor se faz de tal modo agressivo que se volta contra o próprio corpo que deveria proteger, provocando sua explosão. Que seja esta a chave interpretativa do nazismo é, por outra parte, provado pela particularidade do mal de que pretendeu defender o povo alemão. Não se tratava de uma doença qualquer, mas de uma doença infecciosa. O que se queria a todo custo evitar era o *contágio* entre seres inferiores e seres superiores” (Espósito, 2017, p. 147, grifos nossos).

Além disso, o que Sloterdijk quer dizer aqui por “excesso de exploração dominante”, dado que a membrana que separa o eu (ou o ‘nós’) do outro é simplesmente deslocada para fora dos limites planetários? Sloterdijk não está falando aqui da função Humano, como aquela adversa do Terrano, como em Latour — se fosse isso, a transferência da mesma estrutura imunitária do capitalismo tardio descrita em *Esferas III* (2004) e *No espaço interior do mundo do capital* (2005) para a macroestrutura co-imunista, com a proeminência do “princípio da superabundância” (*ibid.*, p. 360) como “dever cívico” (*ibid.*, p. 357) de toda esfera imunitária, estaria em frontal contradição com a divisão Humano-Terrano. Além disso, a função ‘estrangeiro’, aqui, bem pode querer dizer ‘exploradores’, mas como impedir que ela seja ocupada por outros personagens? Não é nem necessário ir tão longe a ponto de sugerir, aqui, que os “extraterrestres” ou o “extraterrano” preencham esta função, como sugere Yuk Hui ao dizer que, “após a exaustão e a devastação da nave Terra, nós talvez apenas embarquemos na nave Marte, causando a mesma exaustão e a mesma devastação” (Hui, 2020, p. 21); os “estrangeiros” potencialmente imunizáveis podem ser todos aqueles que, por algum motivo, não se enquadrem nas “regras monásticas” (Sloterdijk, 2009, p. 713) ou no “código das antropotécnicas” (Sloterdijk, 2014a, p. 45) que rege o éthos da “macroestrutura das imunizações globais” (Sloterdijk, 2009, p. 713).

Como diferenciar, nesse sentido, os negacionistas climáticos e os fascistas de plantão de povos ou indivíduos que, mesmo possuindo *outro tipo de relação* com o clima, renegam sua participação nessa macroestrutura por, justamente, renegarem o próprio dispositivo imunitário, sendo gente que prefere “fica[r] agarrada na terra” e cuja “organicidade [...] é uma coisa que incomoda” (Ailton Krenak, 2019, p. 22)? Não seria o “espectro do co-imunismo” uma forma de domesticação total do globo, isto é, uma versão hipertrofiada da própria imunização do Outro, uma *co-imunização do Outro*, alçada, aqui, à condição planetária? Preservar as condições de vida no planeta onde habitamos não nos parece equivalente a implicar necessariamente posicionar o Outro, seja quem for, no posto de um patógeno que, no melhor dos casos, serve apenas de esteio para o “direito à mobilidade sem fronteiras e ao desperdício de energia na festa” (Sloterdijk, 2005, p. 355) que Sloterdijk prevê, com um otimismo tecnófilo insuperável, no projeto de alianças co-imunitárias globais.

Em contrapartida, deslocar a questão, seja em nível molecular, seja em nível planetário, não seria adiar o problema (estratégia, aliás, partilhada com os negacionistas políticos e ecológicos, que continuam a negar o problema mesmo diante das inúmeras evidências de que ele *já está aqui*)? E se o *plus intra* na interpretação sloterdijkiana, isto é, o estado de coisas em que a homeotécnica

virá como um Messias perdoar nossos pecados exploratórios, não vier, ou a macroestrutura de *bunkers* global contra a catástrofe, isto é, o co-imunismo enquanto aliança *imunitária* de esferas contra o Fora patogênico,²⁶ não se consolidar a tempo, para todo o mundo? A solução da co-imunidade ou do horizonte homeotecnológico parece, enfim, algo de semelhante a mais uma das soluções milagrosas prometidas, por exemplo, pelos teóricos da Singularidade e do Breakthrough Institute, cujas

cosmologias [...] podem ser classificadas entre os evangelhos do reencantamento capitalista, na medida em que anunciam uma mutação interna ao presente sistema econômico, quando as forças produtivas da hipermodernidade geram uma ordem ecopolítica fundada no acesso universal (ou tal é a promessa) da humanidade à nova abundância material (Danowski; Viveiros de Castro, 2017, p. 73).

Além disso, deveriam as esquerdas partilhar do *mesmo mecanismo* que constitui, de um lado, o capitalismo como política de fluxos (sendo a espuma sua figura topológica, junto com a figura mais centralizada do “Palácio de Cristal”; cf. Sloterdijk, 2004; 2005), e, de outro, o fascismo, como sua deriva autoimune, no sentido do “estado suicidário” deleuze-guattariano (cf. Deleuze; Guattari, 2012, p. 123)? Por que a esquerda deve ficar confinada na alternativa infernal entre uma macroestrutura imunitária global de exercícios antropotécnicos normatizados e um localismo imunitário acentuadamente autocentrado e eventualmente autofágico? A co-imunidade pode ser pensada como uma verdadeira comunidade, quando o ‘comum’ é reduzido ao próprio de um ‘nós’ imunitário?²⁷

Se, por fim, interpretarmos “ser de esquerda” em sentido deleuziano (cf. L’Abécédaire, 2004), isto é, justamente como um “devir-minoritário” que parte da primazia *do outro*, do “contorno” externo da esfera ou da espuma imunitária — o que não é arbitrário aqui, dada a influência, justa ou não, de Deleuze no próprio conceito de espuma (cf. Sloterdijk, 2004, p. 605) —, não seria, no fim, um oxímoro dizer que a esquerda *deve* ser imunitária ou co-imunitária,

26 Ressalto que o co-imunismo não me parece uma boa solução para resumir a proposta de que habitamos em um mesmo planeta finito, e que este é o único disponível, sobretudo quando o co-imunismo envolve tanto a ideia de um Fora como âmbito patogênico, quanto a ideia de uma “multiplicação da Terra” que pressupõe a própria Terra que se quer proteger como uma reserva de estoque infinita (mesmo que, no caso, apenas em nível microscópico). Por isso, uso a ideia de “*bunker*”, como aqueles abrigos, possíveis apenas a milionários do norte global, dos tempos de Guerra Fria, quando se previa que o “fora” (neste caso, a própria superfície terrestre no holocausto nuclear) se tornaria um campo de radiação indigno à maioria das formas de vida. Postular a imunidade biopolítica como a única forma de salvar o todo me parece um projeto muito menos sensato, e que tropeça nos mesmos autoenganos, que, por exemplo, a proposta de Donna Haraway (2016) de “habitar no problema”, implicado nele e sem buscar refúgios — afinal, apenas uma pequena parcela da população, a mais rica, é que teria acesso a estes refúgios, como era apenas uma pequena parcela da humanidade que tinha acesso a *bunkers* contra uma possível guerra nuclear.

27 Sobre os paradoxos entre comunidade e imunidade, cf. Espósito, 2017; Pitta, 2020.

caminhando em busca de uma autopreservação às custas de um Outro sempre deslocado? Para onde a esquerda deve caminhar quando a imunologia demonstra, sempre e a cada vez, que a única saída à imunidade é, justamente, a autofagia desse “eu” (ou “nós”) inflado, cuja diferença topológica só pode ser estendida até os limites de sua própria existência? Que possibilidade de *comum* diante da catástrofe pode haver quando a solução para o cataclisma repousa, sempre, na *imunização da própria comunidade*?

Referências

- AILTON KRENAK. “Ideias para adiar o fim do mundo”. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ANAND, R. “International Environmental Justice: A North-South dimension”. London & New York: Routledge, 2016.
- ANJOS, A. “Poesias de Augusto dos Anjos: Eu e outras poesias”. São Paulo: Letras & Letras, 2003.
- BULLARD, R. B. “Environmental Justice in the 21st Century: Race Still Matters”. *Phylon*, 49(3/4), 2001, pp. 151-171.
- CAMPBELL, T. “*Bios*, Immunity, Life: The Thought of Roberto Espósito”. *Diacritics*, 36(2), 2006, pp. 2-22.
- DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. “Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins”. 2ª ed. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie; ISA, 2017.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1980). “Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia, vol. 3”. 2ª ed. Trad. A.G. Neto, A.L. Oliveira (*et al.*). São Paulo: Ed. 34, 2012. (Col. “TRANS”).
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1980). “Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia, vol. 4”. Trad. A. L. Oliveira (*et al.*). São Paulo: Ed. 34, 1997. (Col. “TRANS”).
- DUQUE, F. “Em torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk”. Madrid: Tecnos, 2002.
- ELLIS, E.C. “Anthropocene: A Very Short Introduction”. Oxford: Oxford University Press, 2018. DOI: <https://dx.doi.org/10.1093/actrade/9780198792987.001.0001>
- ESPÓSITO, R. (2004). “Bios: biopolítica e filosofia”. Trad. W.M. Miranda. Belo Horizonte: UFMG, 2017.
- FAUSTO, J. “A cosmopolítica dos animais”. São Paulo: n-1; Hedra, 2020.
- HARAWAY, D. “Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene”. Durham; London: Duke University Press, 2016.
- HEIDEGGER, M. (1930). “Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit”. Vol. 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. (Col. “Gesamtausgabe”).
- HEIDEGGER, M. (1954). “Vorträge und Aufsätze”. Vol. 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. (Col. “Gesamtausgabe”).

- HEIDEGGER, M. (1959). “Serenidad”. Trad. I. Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2009.
- HERDER, J.G. (1772). “Essay on the origin of language”. In: J.-J. Rousseau & J.G. Herder. *On the origin of language*. Trad. J.H. Moran e A. Code. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1966. pp. 1032-2062 [e-book].
- HOUT, S. “The Homeotechnological Turn: Sloterdijk’s response to the Ecological Crisis”. *Environmental Values*, 23, 2014, pp. 423-42.
- HUI, Y. “Cem anos de crise”. *n-1 edições – Pandemia Crítica*, trad. Autor, 93, 2020. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/93> (Acessado em 15 de janeiro de 2021).
- JONAS, H. (1979). “Le Principe Responsabilité: Une éthique pour la civilisation technologique”. 2ª ed. Trad. J. Greisch. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992.
- L’ABÉCÉDAIRE de Gilles Deleuze (1996). M. Pamart e P.-A. Boutang [dir.]. Prod.: P.-A. Boutang. Paris: Éditions Montparnasse, 2004. 3 DVDs.
- LATOURE, B. (2015). “Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza do Antropoceno”. Trad. M. Meyer. São Paulo: Ubu; Ateliê de Humanidades Editorial, 2020 [e-book].
- LATOURE, B. (2015). “Facing Gaia: eight lectures on the new climate regime”. Cambridge: Polity Press, 2017 [e-book].
- MARGULIS, L. “A Symbiotic Planet: a new look in evolution”. Londres: Phoenix, 1998.
- MARX, K.; ENGELS, F. (1848). “Manifesto Comunista”. Trad. A. Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.
- MCDONALD, C. “How many Earths do we need?”. *BBC News*, 16 de junho de 2015 [Online]. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/magazine-33133712> (Acessado em 15 de janeiro de 2021).
- NOVAES, S.C. “Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros”. São Paulo: Edusp, 1993.
- PITTA, M. F. “Corona and communis: immunity, community and the Covid-19”. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 11, 2020, e32. DOI: <https://dx.doi.org/10.5902/2179378643447>
- PITTA, M. F. “Um ensaio de um ‘Anti-Orfeu’: perspectivismo cosmológico como contraponto à esferologia de Sloterdijk”. *Griot: Revista de Filosofia*, 19(3), 2019, pp. 177-196. DOI: <https://doi.org/10.31977/grifi.v19i3.1284>
- SCHINKEL, W.; NOORDEGRAAF-EELEN, L. (eds.). “In Medias Res: Peter Sloterdijk’s spherological poetics of being”. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011.
- SLOTERDIJK, P. (1998). “Regeln für den Menschenpark: ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014a.
- SLOTERDIJK, P. (2004). “Spheres volume 2: Macrospherology”. Trad. W. Hoban. South Pasadena: Semiotext(e), 2014b.
- SLOTERDIJK, P. (2006). “Ira e tempo: ensaio político-psicológico”. Trad. de M.A. Casanova. Rio de Janeiro: Estação Liberdade, 2012.
- SLOTERDIJK, P. (2017). “Pós-Deus”. Trad. M.A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2019.

- SLOTTERDIJK, P. “Du mußt dein Leben ändern: über Anthropotechnik”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- SLOTTERDIJK, P. “How big is ‘big’?”. Collegium International, fevereiro de 2010. Disponível em: <http://www.collegium-international.org/index.php/en/contributions/127-how-big-is-big> (Acessado em 15 de janeiro de 2021).
- SLOTTERDIJK, P. “Im Weltinnenraum des Kapitals: für eine philosophische Theorie der Globalisierung”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- SLOTTERDIJK, P. “Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- SLOTTERDIJK, P. “Sphären II (Makrosphärologie): Globen”. Vol. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- SLOTTERDIJK, P. “Sphären III (Plurale Sphärologie): Schäume”. Vol. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- SLOTTERDIJK, P.; HEINRICHS, H.-J.. “Die Sonne und der Tod: dialogische Untersuchungen”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2016.
- STENGERS, I. “No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima”. Trad. E.A. Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- TUINEN, S. “‘Transgenous Philosophy’: Post-humanism, anthropotechnics and the poetics of natal difference.” In: W. Schinkel & L. Noordegraaf-Eelens (eds.), 2011, pp. 43-66.
- VALENTIM, M.A. “Extramundandade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental”. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2018. (Col. “species”).
- VALENTIM, M.A. “Pergunte ao rato: notas sobre especiação e metamorfose”. *Revista Latinoamericana de Estudios Criticos Animales*, 5(2), 2019, pp. 58-80.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. “Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural”. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. “Spirits of being, spirits of becoming: Bororo shamanism as ontological theatre”. *Reviews in Anthropology*, 16(1-4), 1991, pp. 77-92. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/00988157.1991.9977883>
- WAMBACQ, J., TUINEN, S. “Interiority in Sloterdijk and Deleuze”. *Palgrave Communications*, 3(72), 2017, pp. 1-7.

COOPERAÇÃO, COMPETIÇÃO E O PROCESSO LEGISLATIVO: SOBRE A PROIBIÇÃO DAS FACÇÕES EM ROUSSEAU*

COOPERATION, COMPETITION AND THE LEGISLATIVE PROCESS: ON THE PROHIBITION OF FACTIONS IN ROUSSEAU

Claudio Araujo Reis

<https://orcid.org/0000-0003-4355-4903>

reis@unb.br

Universidade de Brasília, Distrito Federal, Brasil

RESUMO *Este texto pretende discutir a célebre restrição imposta às sociedades parciais no Capítulo III do Livro II do Contrato social. Defende-se a hipótese de que essa proibição pode frutiferamente ser considerada à luz das especificidades da dinâmica de cooperação/competição entre grupos e seus efeitos no processo legislativo e, por extensão, na coesão social.*

Palavras-chave: *J.-J. Rousseau. Processo legislativo. Competição/cooperação. Faccionalização.*

ABSTRACT *This text intends to discuss the famous restriction imposed on partial associations in Social Contract, Book II, Chapter III. It is suggested that this prohibition can be fruitfully considered in the light of the specificities*

* Artigo submetido em 26/01/2021. Aprovado em 26/07/2021.

of the dynamics of cooperation/competition among groups and its effects on the legislative process and, by extension, on social cohesion.

Keywords: *J.-J. Rousseau. Legislative process. Competition/cooperation. Factionalization.*

O processo legislativo, como ação coletiva, envolve, tipicamente, os elementos de competição e de cooperação que caracterizam a socialidade¹ humana. Segundo a ênfase que escolhemos, podemos modelizar esse processo como uma competição (como uma disputa em torno do controle dos meios necessários para dominar a tomada de decisões coletivas ou como uma competição para definir o que seja o interesse comum, por exemplo) ou como um procedimento cooperativo (uma ação conjunta, envolvendo elementos de intencionalidade compartilhada e um sujeito plural).

Em sua descrição do sufrágio (sobretudo no Livro IV, Cap. II do *Contrato social*), Rousseau enfatiza justamente os aspectos cooperativos, mantendo, ao mesmo tempo, uma consciência aguda dos elementos competitivos: no modelo que propõe, o processo legislativo é um empreendimento cooperativo, que, supondo o compartilhamento de uma concepção do bem ou interesse comum, consiste em um processo de “cognição social”.² Tracemos as linhas gerais desse processo, antes de darmos atenção especial a uma de suas condições, que aparece na forma da limitação às sociedades parciais.

Três instâncias devem ser levadas em conta na tentativa de reconstruir o processo legislativo segundo Rousseau: o soberano, o legislador e o governo.

Cabe precipuamente ao soberano, como se sabe, a tarefa de legislar, que ele não pode delegar ou dividir com nenhuma outra instância, ao menos no que se refere ao momento de decisão. “Toda lei que o Povo em pessoa não ratificou é nula; não é de modo algum uma lei”, diz Rousseau no célebre capítulo sobre os representantes no Livro III do *Contrato social* (Rousseau, 1964b, p. 430). O sujeito eminente do processo legislativo, portanto, só pode ser o soberano: é a

1 Uso “socialidade”, em lugar do termo mais comum “sociabilidade”, para designar mais enfaticamente a capacidade humana de viver em sociedade, suas características e suas condições de possibilidade. O termo “sociabilidade”, nos seus usos correntes, parece-me enfatizar mais a referência ao “gosto” especial pela interação social ou, então, ao “impulso” que leva os indivíduos a procurarem o convívio social, gosto e impulso esses que, por sua vez, dependem daquela capacidade (ou do conjunto de capacidades) que torna possível, em primeiro lugar, a vida social.

2 A expressão é usada por Thompson (2017).

ele que inere o poder legislativo, de modo que o exercício da soberania quase se confunde com a legislação. Mas, na prática, o processo legislativo implica, sim, uma divisão do trabalho, com duas outras instâncias assumindo papéis importantes: o governo e o legislador. Começemos por examinar o papel desta figura curiosa, que é o “grande Legislador”.

Rousseau tem o cuidado de insistir que o legislador, mesmo que cumpra uma função importante (e mesmo necessária) na *instituição* de um corpo político, não faz parte de sua *constituição*³ – pelo menos não no mesmo sentido em que soberano e governo o fazem. Isso, no entanto, merece algumas qualificações.

Rousseau parece atribuir dois papéis principais ao legislador, no que diz respeito ao que nos interessa aqui (ou seja, a legislação e o processo legislativo). O primeiro é a tarefa (relativamente) simples e pontual de redigir originalmente as leis. Nesse papel, o legislador aparece como uma espécie de especialista que, após estudar um povo, dá a redação mais adequada às leis necessárias para que esse povo se institua como um corpo político.⁴

Mas devemos lembrar que decidir o que será a lei é apenas uma das funções do poder legislativo. Outra de suas funções, especialmente em seu papel de controle do executivo, é a de manter as leis: “O poder legislativo consiste em duas coisas inseparáveis: fazer as leis e mantê-las; isto é, inspecionar o poder executivo” (Rousseau, 1964b, p. 826). Como sabemos (e voltaremos a isso), nas assembleias periódicas em que o soberano se reúne sempre se põe em questão a permanência do governo vigente (cf. Rousseau, 1964b, p. 436). Esse papel de vigilante que o soberano assume é dependente de sua integridade, garantida e mantida tanto pelo “quarto tipo de leis” (costumes e opinião), quanto por instituições que reforcem sua autoridade. Essas instituições, de certa forma, correspondem a uma outra função do legislador, uma função não mais pontual (como a redação original das leis no momento da instituição), mas permanente.

Efetivamente, podemos argumentar que, apesar dos exemplos reiterados de Rousseau, o legislador pode ser pensado menos como uma pessoa do que como um conjunto de instituições que têm parte no esforço de manutenção das leis, de modo que podemos, em algum sentido, incluí-lo como parte constituinte do corpo político, para além de seu papel no momento da instituição.⁵

3 “O legislador é, sob todos os aspectos, um homem extraordinário no Estado. Se deve sê-lo por seu gênio, não o é menos por sua função. Não é magistratura, não é soberania. Essa função, que constitui a república, não entra em sua constituição” (Rousseau, 1964b, p. 382).

4 “Como antes de erguer um grande edifício o arquiteto observa e sonda para ver se o solo pode sustentar o peso, o sábio instituidor não começa redigindo leis que sejam boas em si mesmas, mas examina previamente se o povo ao qual as destina é próprio para suportá-las” (Rousseau, 1964b, p. 385).

5 Ver, sobre isso, Reis (2017), especialmente pp. 16-20.

O legislador aparece, assim, como uma espécie de metonímia para nos referirmos seja a determinadas condições da instituição do soberano, seja a determinados aspectos da própria constituição do corpo político, em sua função legislativa (que inclui, como foi dito, o papel de controle do executivo).

Diante do papel que é finalmente atribuído ao legislador na instituição do corpo político, poderíamos ficar tentados a pensar, a partir dele, uma divisão substantiva no processo legislativo, que corresponderia, *grosso modo*, à distinção entre um processo originário (constituente, dando origem a uma constituição) e um processo ordinário (que daria origem à legislação ordinária). Neste ponto também cabe fazer algumas qualificações.

Antes de mais nada, vale lembrar que Rousseau rejeita a ideia de uma lei fundamental, pensada nos moldes do que associamos modernamente à Constituição – ou seja, uma lei que contém, entre seus dispositivos, um conjunto de normas destinadas a limitar o exercício da autoridade soberana.⁶ A tarefa do legislador, ainda que comprometida, em algum sentido, com a instituição do corpo político, não deve ser confundida com a de um poder constituinte, que se incumbiria de dotar o Estado de uma Constituição (no sentido moderno estrito).⁷

Mas o papel mais significativo do legislador no processo legislativo está associado à necessidade que preside sua introdução em primeiro lugar: trata-se da necessidade de diminuir ou eliminar a distância entre “as deliberações do povo” e a correta expressão da vontade geral.

Cabe ao legislador “unir entendimento e vontade” (cf. Rousseau, 1964b, p. 380), dando uma formulação suficientemente clara do interesse ou do bem comum, que, uma vez conhecido, impõe-se necessariamente à vontade (cf. Rousseau, 1964b, p. 371). Assim considerado, o “grande Legislador” tem uma função quase heurística (sobre isso, ver Reis, 2010), por assim dizer, tornando possível que os particulares *escolham* o que veem como sendo o bem público (mas nem sempre escolhem, em função do viés do interesse privado) e que o público *veja* o que é o bem comum (que, por definição, sempre escolheria –

6 “[...] é contrário à natureza do corpo político que o soberano imponha a si mesmo uma lei que não possa infringir. [...] não há nem pode haver nenhum tipo de lei fundamental obrigatória para o corpo político, nem mesmo o pacto social” (Rousseau, 1964b, p. 362). Ver, sobre isso, Schwartzberg (2003), Daly (2017) e Radica (2016).

7 Em contrapartida, Rousseau diz que o legislador se ocupa da “verdadeira constituição do Estado” (“constituição” assumindo, aqui, um sentido lato): ocupa-se dos “costumes” e da “opinião”, que Rousseau reconhece como um “quarto tipo” de lei, ao lado das leis políticas (ou “fundamentais”, no plural) e das leis civis e penais (cf. Rousseau, 1964b, p. 394). O momento instituinte, a que se liga o legislador, poderia ser entendido como um “momento constituinte”, se tomarmos a ideia de constituição nesse sentido lato que aparece no contexto referido acima.

porque toda pessoa, inclusive as pessoas morais, sempre deseja o seu próprio bem –, se soubesse em que consiste). Sua atribuição principal, enfim, é fornecer ao soberano uma formulação clara e o mais precisa possível do que seja o bem comum. Isso, por sua vez, é um ingrediente essencial do processo legislativo e nisso consiste a outra contribuição importante do legislador para a legislação (ao lado de seu papel na manutenção das leis, como apontado acima).

Examinemos agora, em seguida, o papel do governo no processo legislativo.

Uma das ideias fortes do *Contrato social* (e um dos pontos mais originais da teoria proposta por Rousseau nessa obra) é a distinção cuidadosa que o Genebrino estabelece entre governo e soberano. Apresentados inicialmente como poderes distintos (correspondendo à divisão entre função executiva e função legislativa), ao final do Livro III do *Contrato social* são tratados (para usar a expressão de Florent Guénard, comentando a sétima das *Cartas da montanha*: cf. Guénard, 2005, p. 129) como “potências em conflito”.

Como poderes separados, governo e soberano devem cooperar para garantir a boa ordem da república. Essa cooperação, que deveria se pautar pela estrita subordinação da instância governamental à instância soberana, no entanto, como sugere Rousseau, tende a degenerar ao longo do tempo, por diversas razões – mas, sobretudo, em função da pressão do governo contra essa subordinação imposta pela constituição. E essa pressão se reflete, inevitavelmente, no exercício do poder legislativo, ou seja, no próprio exercício da soberania.

Em função disso, Rousseau propõe diversos princípios destinados a “manter a autoridade soberana” – entre eles a necessidade de assembleias fixas e periódicas, definidas em lei, e cuja convocação, portanto, independe do governo. Notemos que esse ponto diz respeito diretamente ao que talvez seja a crítica mais importante que Rousseau endereça à constituição de Genebra. Na sétima das *Cartas da montanha*, o Genebrino aponta para o absurdo de um “corpo soberano” que, no entanto, está, na prática, impedido de constituir-se (*se former*) ou de operar (*former aucune opération*) por si mesmo – a referência é ao artigo da Mediação que restringia aos Síndicos, ao Pequeno e ao Grande Conselhos a iniciativa legislativa, ou seja, a proposta de matérias que poderiam ser levadas ao Conselho Geral (cf. Rousseau, 1964b, p. 827).

Rousseau, no entanto, no *Contrato social*, exime-se da tarefa de descrever o funcionamento dessas assembleias periódicas, alegando que tal matéria demandaria um tratado à parte, provavelmente por ultrapassar os limites dos princípios gerais do direito político que pretendia analisar nessa obra (cf. Rousseau, 1964b, p. 439). Além do mais, apesar do ponto levantado na sétima carta e mencionado acima, sobre a necessidade de que o desenho institucional preserve a hierarquia adequada entre governo e soberano, em vários momentos

Rousseau defende a restrição do poder de propor novas leis.⁸ Essa restrição, de resto, é consistente com sua defesa da parcimônia legislativa: um Estado bem constituído precisa de poucas e duradouras leis. Nessa confluência de indicações, sugestões e lacunas, o trabalho do leitor e intérprete não fica mais fácil.

Mas lembremos de que o exercício do poder legislativo para Rousseau não se esgota no processo legislativo, envolvendo também o que chama de “manutenção das leis” e que identifica com o controle do governo pelo soberano. Sua indicação mais concreta sobre o funcionamento das assembleias fixas vai exatamente nessa direção: trata-se da evocação das duas questões que devem sempre abrir essas assembleias.⁹

Essas assembleias fixas e periódicas, assim, não são necessariamente sessões legislativas: seu “único objeto”, lembra Rousseau, “é a manutenção do tratado social” (Rousseau, 1964b, p. 434), e legislar, não obstante sua importância capital e sua centralidade (a alma do corpo social reside no poder legislativo, lembra Rousseau), não é a única maneira de se manter o “tratado social” (ou seja, de relembrar os cidadãos do compromisso conjunto que assumiram no “pacto”). Na verdade, essas assembleias periódicas estariam mais próximas, aparentemente, dos momentos eleitorais¹⁰ nas democracias contemporâneas do que dos momentos legislativos – e talvez não fosse inadequado pensar que, tal como Rousseau talvez as imaginasse, assumiriam mais o molde de grandes festivais públicos do que o de reuniões deliberativas com fim legislativo.

Ao lado das assembleias fixas, Rousseau prevê também outras, eventuais ou extraordinárias, convocadas ao sabor dos imprevistos. Tudo indica que a convocação dessas assembleias extraordinárias seja de competência exclusiva do governo. Rousseau enfatiza bem esse ponto: “toda assembleia do Povo que não tenha sido convocada pelos magistrados autorizados a isso e de acordo com as formas prescritas devem ser consideradas ilegítimas, e tudo o que se faz nelas, como nulo” (Rousseau, 1964b, p. 426).

8 Ver, por exemplo, a “Dedicatória” do *Discurso sobre a origem da desigualdade* (Rousseau 1964b, p. 114) e, nas *Cartas da montanha*, *id.*, pp. 846 e 872. Ver ainda *id.*, pp. 439 e 1492, nota 1. Sobre o papel do governo no processo legislativo e seu controle da agenda, ver Putterman (2010), especialmente cap. 2; e Scott (2005).

9 “A primeira: *se apraz ao Soberano conservar a presente forma de governo*. A segunda: *se apraz ao Povo deixar a administração nas mãos daqueles que se ocupam dela presentemente*” (Rousseau, 1964b, p. 436; grifos no original).

10 Rousseau pouco discute no *Contrato social* questões como as formas de eleição dos governantes ou a necessidade ou conveniência de se fixar uma duração limitada para o mandato dos ocupantes do poder executivo (há uma referência à necessidade de limitar o mandato do ditador, cf. Rousseau, 1964b, p. 458), mas notemos, de passagem, que esse controle periódico recorrente do governo pelo soberano, por meio das assembleias periódicas, garante a possibilidade da alternância dos membros do executivo. O mandato executivo, portanto, tem, a princípio, a duração do intervalo entre as assembleias periódicas, seja ele qual for, mas, dada a forma como Rousseau pensa a extensão da autoridade soberana, provavelmente para ele o soberano tem a prerrogativa de renovar indefinidamente o mandato dos governantes.

Ora, podemos especular que é provavelmente nessas assembleias extraordinárias que o processo legislativo vai ocorrer com mais frequência. Convocadas para fazer face a imprevistos, que, nessa qualidade, não haviam, naturalmente, sido considerados no momento da instituição das leis, devem resultar frequentemente na reforma da lei ou na criação de novas. O ponto mais relevante aqui é que, competindo exclusivamente ao governo convocar essas assembleias, cabe-lhe também, aparentemente, a iniciativa de definir a agenda ou a pauta. Esse controle da agenda legislativa põe nas mãos do governo um poder não negligenciável e garante a essa instância um lugar decisivo no processo legislativo.

Em suma, o processo legislativo, na origem ou instituição, começa com a “redação” das leis pelo “grande Legislador”, passando, em seguida, para o soberano, que ratifica essas leis. Em sua versão ordinária, o processo é ou lançado por iniciativa do governo ou de algum modo controlado por ele, que, portanto, tem um peso definitivo na definição da pauta sobre a qual o soberano delibera, opina e vota. Notemos aqui de passagem (e teremos oportunidade de voltar a isso) que, no processo legislativo, a relação entre governo e soberano envolve uma dose importante de competição, já antecipando um elemento que reaparecerá com relação às “sociedades parciais”.

Seja na sua versão instituinte, seja na sua versão ordinária, o processo legislativo, como parece estar sugerido por Rousseau, não é necessariamente iniciado pelo soberano. Não obstante, o momento decisivo do processo, envolvendo os três elementos da deliberação, da opinião e do voto,¹¹ pertence exclusivamente ao soberano, e é a ele que Rousseau dá mais atenção no *Contrato social*. Examinemos agora, brevemente, as condições que Rousseau impõe a esse momento da decisão, no sentido de garantir a confiabilidade do processo – ou seja, garantir que resulte na efetiva expressão da vontade geral.

No *Contrato social* (Livro IV, cap. II), Rousseau avança uma concepção fortemente epistêmica do processo legislativo:

Quando uma lei é proposta à assembleia do povo, o que lhes é perguntado não é precisamente se aprovam a proposição ou a rejeitam, mas se ela está ou não *conforme* à vontade geral, que é a deles; cada um dando seu sufrágio dá, sobre isso, sua *opinião*, e do cálculo das vozes tira-se a declaração da vontade geral. (Rousseau, 1964b, pp. 440/441, grifos meus)

O sufrágio exprime um juízo ou uma opinião (*avis* é o termo usado por Rousseau) e não uma preferência, e está sujeito a uma avaliação de conformi-

11 Esses três elementos são mencionados por Rousseau em nota na sétima carta das *Cartas escritas da montanha* (Rousseau, 1964b, p. 833).

dade com algo que existe independentemente do próprio juízo (e é, portanto, dotado de objetividade, em algum sentido).¹² Esse padrão anterior à decisão funciona como uma condição que restringe ou constrange (cf. Sreenivasan, 2000) o processo, garantindo-lhe confiabilidade.

Se há, portanto, um elemento de decisão no sufrágio, há também elementos de descoberta no processo que leva a essa decisão (cf. Reis, 2010; Brooke, 2007). O que nós devemos fazer (nossa vontade geral) é algo que precisa ser decidido, mas essa decisão envolve necessariamente elementos de descoberta: precisamos, antes, descobrir ou saber o que é bom para nós (nosso bem ou interesse comum). Eis aí, mais uma vez, o papel que Rousseau atribui ao “grande Legislador”.

Isso se reflete diretamente sobre como devemos entender a deliberação. “Deliberar”, lembra Rousseau, é “pesar o pró e o contra” (Rousseau, 1964b, p. 833). Em certa medida, podemos projetar nessa caracterização as análises aristotélicas da deliberação. Em particular, podemos afirmar que, para Rousseau, assim como argumenta Aristóteles, deliberamos sobretudo sobre os meios, mas não sobre os fins – isto é, sobre os meios conducentes à realização do bem comum, mas não diretamente sobre o que é o bem comum (que se supõe já conhecido). Esse bem comum, nas duas narrativas de fundação desenvolvidas no *Contrato social* (a do pacto e a do legislador), está dado pelo próprio pacto e, especialmente, é articulado de forma clara e vívida – até mesmo existencialmente, por assim dizer, na forma dos costumes – pelo “grande Legislador”. A questão que se põe no sufrágio não é “qual é o nosso interesse (ou bem) comum?”, mas, sim, “dado que nosso bem (nosso interesse comum) é X, quais os melhores meios para realizá-lo?”.

É nesse sentido que devemos entender as variações de Rousseau a respeito da deliberação (entendida como um debate público em que prós e contras são pesados) e sobre o lugar e a importância da unanimidade: os debates (sobre

12 Bachofen sugere que o bem comum não pode ser descrito “em termos essencialistas, segundo um modelo de tipo platônico” (Bachofen, 2014, p. 401). Ainda assim, parece-me inescapável, pelas formulações de Rousseau a respeito do sufrágio, que ao bem ou interesse comum a que se refere a vontade geral deve ser atribuído um tipo de objetividade – que, certamente, não precisa ser pensada nos termos “essencialistas” ou “platônicos” criticados por Bachofen. Também a ideia de que a “vontade geral é indestrutível”, como diz Rousseau no capítulo que abre o Livro IV do *Contrato social*, contribui para reforçar essa atribuição de objetividade ao bem comum (cf. Rousseau, 1964b, p. 437 ss.). Complementarmente, deve-se lembrar que Rousseau caracteriza o interesse comum como aquilo que constitui uma espécie de interseção entre os vários interesses privados (é o que há de comum entre esses interesses: Rousseau, 1964b, pp. 371, 374). Esse conjunto interseção, que constitui o interesse comum ou o bem comum que é seu objeto, pode e vai variar de sociedade para sociedade e também, para cada grupo, ao longo do tempo. Isso não diminui sua “objetividade” peculiar, como padrão (independente) para a tomada de decisões.

os fins) indicam o declínio do Estado;¹³ no que diz respeito aos fins ou ao bem (interesse) público seria sempre desejável, para o Genebrino, algo próximo da unanimidade – o que não impede que se valorize a deliberação (e os debates públicos¹⁴) sobre os meios que melhor conduzem a esse fim.¹⁵

Em suma, a estrutura do processo legislativo, com a participação das três instâncias envolvidas, e a concepção epistêmica do voto, com os constrangimentos impostos à deliberação (em especial, a postulação de um padrão independente do bem comum), enfatizam, justamente, os aspectos cooperativos do processo legislativo. A busca pela resposta à questão sobre o que nós devemos fazer, para Rousseau, é fundamentalmente um empreendimento cooperativo,¹⁶ uma espécie de investigação, que ganha *momentum*, inclusive, em função do alargamento da participação e do ganho epistêmico que isso representa (sobre isso, ver Waldron, 1995).

Nesse contexto, podemos agora tentar entender melhor a célebre cláusula da proibição das sociedades ou associações parciais (ou facções – usarei essas expressões como equivalentes), que aparece no Capítulo III do Livro II do *Contrato social* – capítulo, de resto, central na argumentação do Genebrino.

Essa restrição às facções já recebeu inúmeras interpretações, e não é minha intenção retomar ou fazer um inventário dessas diversas leituras.¹⁷ Destaco aqui apenas, uma vez que foi enfatizada acima a interpretação epistêmica do sufrágio em Rousseau, a leitura condorcetiana, expressa, por exemplo, em Grofman e Feld (1988) e discutida em Estlund *et al.* (1989). Segundo essa interpretação, a

13 “Os longos debates, as dissensões, o tumulto anunciam a ascendência dos interesses particulares e o declínio do Estado” (Rousseau, 1964b, p. 439),

14 Em uma passagem bem conhecida, diretamente relacionada às questões aqui discutidas, Rousseau enuncia, entre as condições para que a deliberação seja boa, a de que não haja comunicação entre os cidadãos “quando o povo, suficientemente informado, delibera” (Rousseau, 1964b, p. 371). Aqui talvez Rousseau caia, ele próprio, no equívoco estimulado pela ambiguidade semântica que denuncia na nota, já citada, das *Cartas da montanha* (cf. nota 11, acima). A proibição da comunicação entre os cidadãos talvez se aplique especificamente ao momento do voto (momento final em que o cidadão exprime sua *opinião*) e não ao da *deliberação* (entendida como “pesar o pró e o contra”). Proibir a comunicação entre os cidadãos, assim, não significa condenar o debate público, mas garantir a integridade do voto assegurando sua confidencialidade (trata-se da sugestão do instituto do voto secreto). Sobre o caráter “antideliberativo” da teoria exposta no *Contrato social*, ver a discussão já clássica de Manin (1985).

15 Sobre isso, ver Reis (2010); ver ainda Consani (2018), Consani e Klein (2017).

16 Runciman e Sen (1965) já apresentavam a vontade geral e o bem comum em Rousseau como a solução cooperativa para um jogo de soma não zero.

17 Quatro tendências (não exclusivas) merecem menção: a que segue a pista da referência a Maquiavel que o próprio Rousseau faz em uma nota (Rousseau, 1964b, p. 372; ver, sobre isso, Moscateli, 2015); a que identifica, nessa recusa das “sociedades parciais”, mais uma evidência das afinidades “totalitárias” da filosofia política de Rousseau (ver, por exemplo, Crocker, 1968, p. 69 ss.; contra esse tipo de leitura, ver Alves, 2019); a que ressalta a importância do “modelo espartano” de Licurgo para Rousseau (por exemplo, Shklar, 1969; Oprea (2019) modula essa leitura, defendendo a importância do “modelo romano” para Rousseau); e a que tenta interpretar essa recusa à luz de uma reflexão sobre as condições em que decisões coletivas são tomadas (ver, por exemplo, Grofman e Feld, 1988; Estlund *et al.*, 1989; Trachtenberg, 1993; Bovens e Beisbart, 2007; Cohen, 2010) ou sobre as condições em que a vontade geral ainda pode ser reconhecida na “pluralidade” ou na maioria (ver Goldschmidt, 1983, p. 686 ss. e Reis, 2010).

proibição das sociedades parciais liga-se à necessidade de manter-se o tamanho efetivo da assembleia, em termos de número de votos: votos agrupados tendem a diminuir o tamanho da assembleia e, com isso, a acurácia da decisão (cf. Grofman; Feld, 1988, p. 571). No contexto de uma interpretação epistêmica do voto, assim, haveria uma razão, a princípio, para restringir a influência das facções: a influência crescente das associações parciais diminui, na mesma proporção, a confiabilidade do procedimento, ao tornar cada vez mais difícil reconhecer na “pluralidade” (no voto vencedor ou na maioria) os caracteres da vontade geral (cf. Rousseau, 1964b, p. 441).

Proponho aqui examinar essa questão, no contexto do processo legislativo, sob outro ponto de vista, complementar a esse mencionado, enfatizando a perspectiva da interdependência e da combinação peculiar de cooperação e competição que caracteriza a socialidade humana, em particular o processo legislativo, como apresentado acima. A esperança é que essa pequena variação na perspectiva lance luzes interessantes sobre o problema, aumentando nossa compreensão dessa cláusula restritiva.

A primeira ideia importante já foi evocada no início: a socialidade humana, refletindo o fato de que os indivíduos são interdependentes, envolve uma mistura de doses de competição (ou conflito) e de cooperação; indivíduos tipicamente competem entre si, por diferentes razões, o que se manifesta não apenas nos casos de conflito direto, mas também na tentação sempre presente de “desertar” e “aproveitar-se” dos benefícios da cooperação sem contribuir (o problema da *free rider*¹⁸); ao mesmo tempo, indivíduos também tipicamente cooperam entre si – e necessitam cooperar, dado o fato de que são interdependentes –; de resto, a espécie humana, com suas capacidades desenvolvidas de intencionalidade compartilhada, é particularmente apta para esse comportamento.

A essa se junta agora uma segunda ideia importante: a de que aquela competição pode assumir diversas formas, e, particularmente, acontece em diferentes níveis. Notadamente, pode dar-se entre indivíduos e entre grupos.

Ora, levando-se em conta o nível em que a competição se dá – se no nível individual ou grupal, ou seja, *dentro* do grupo ou *entre* grupos –, os efeitos sobre a cooperação são diversos: a competição entre indivíduos *dentro* do grupo tende, naturalmente, a enfraquecer a cooperação; a competição *entre* grupos, ao contrário, tende a fortalecer a cooperação dentro de cada grupo, incentivando sua coesão (cf. Turchin, 2016, p. 73).

18 Mantenho aqui a expressão em inglês, ainda usual neste contexto para designar o “problema do aproveitador” (até porque não há uma tradução consensualmente usada no Brasil da expressão “*free rider*” neste contexto), central em diversas abordagens da ação coletiva. Para uma visão geral do problema, vale consultar Hardin (2020).

Notemos agora que, como diz Rousseau no *Discurso sobre a economia política*,

Toda sociedade política é composta por outras sociedades menores de diferentes tipos, cada uma com seus interesses e máximas; mas aquelas sociedades que todos conhecem porque têm uma forma pública e autorizada não são as únicas que existem em um Estado; todos os particulares unidos por um interesse comum compõem outras tantas sociedades, permanentes ou passageiras, cuja força não é menos real por ser menos visível [...] (Rousseau, 1964b, p. 245).

A sociedade é um grande grupo formado não (apenas) por indivíduos, mas (também) por grupos menores – alguns institucionalizados (como, por exemplo, o conjunto que Rousseau chama genericamente de “governo” ou “magistrado”), outros, permanentes ou passageiros, formados ao sabor da confluência de interesses privados. Esses grupos, considerados, por sua vez, como sujeitos plurais, competem e cooperam entre si, como indivíduos. Em especial, como grupos, e, portanto, dotados de um grau de unidade, possuem uma vontade própria – uma “vontade de corpo”, para usar uma expressão empregada por Rousseau (cf. Rousseau, 1964b, p. 400), que contrasta tanto com a vontade particular (ou privada) quanto com a vontade geral. Assim como a vontade particular está voltada para o interesse privado e a vontade geral, para o comum, a vontade de corpo está atrelada ao interesse próprio do grupo que é seu sujeito – ao interesse corporativo, digamos assim, compartilhado pelos membros do grupo.

Agora é preciso lembrar, antes de mais nada, que é a oposição dos interesses privados que torna necessária a política (cf. Rousseau, 1964b, p. 368), e essa oposição pode dar-se tanto entre interesses privados individualizados quanto entre interesses privados agrupados. Mais importante, é preciso notar que as relações entre grupos (ou interesses privados agrupados), em especial as relações competitivas, não fazem apenas repetir ou ecoar, em outro nível, as relações entre indivíduos (ou interesses privados individualizados). Em especial, no nível do grupo, novos efeitos são introduzidos, aprofundando o problema que a política (a instituição da lei) tem de resolver. Esses novos efeitos têm uma relação direta com as especificidades da dinâmica do conflito e da cooperação *entre grupos*.

Antes de mais nada, grupos tendem a ser mais conflituosos e menos cooperativos do que indivíduos.¹⁹ Em outros termos, a competição entre interesses

19 As razões para isso são variadas. Do ponto de vista da psicologia social, ver Dovidio *et al.* (2006), cap. 8; Tajfel e Turner (1979); Sherif *et al.* (1961). Do ponto de vista da psicologia moral, que tem particular interesse para

privados agrupados tende a ser mais conflituosa do que a que vige entre interesses privados individualizados. Podemos esperar, portanto, que o conflito que provém da oposição de interesses privados seja intensificado, em algum sentido, no nível do grupo. Desse ponto de vista, a criação de mecanismos para diluir os interesses privados e dificultar o surgimento de facções pode ser interpretada como uma estratégia de diminuição dos conflitos que surgem com a oposição dos interesses (e não como estratégia para a eliminação de interesses privados *tout court*). Rousseau parece sugerir algo nessa direção, ao apontar como alternativa ao banimento das facções a multiplicação dessas sociedades parciais.²⁰

Acrescente-se a isso o fato de que o conflito ou a competição entre grupos tende a reforçar a cooperação intragrupo.²¹ Suponhamos agora que grupos mais cooperativos sejam também mais coesos. Por analogia, em grupos constituídos por outros grupos, a competição entre subgrupos naturalmente diminui a cooperação dentro do grupo mais abrangente (diminui sua coesão), ao mesmo tempo que aumenta a coesão dos mesmos subgrupos – tem, portanto, um duplo efeito: diminuir a coesão social e reforçar a fragmentação e a faccionalização.²²

Esses efeitos, projetados sobre os sufrágios, tendem a tornar o processo legislativo menos cooperativo. Os debates públicos, conduzidos por associações parciais ou facções, tendem a se transformar, como em um *crescendo*, em dissensões e logo em tumultos, para lembrar a passagem já citada (ver nota 13). Não demora para que as dissensões sobre os meios de alcançar o bem comum se tornem discordâncias cada vez mais profundas sobre o que é efetivamente esse bem comum ele mesmo. O processo legislativo não tem mais um padrão do bem comum a que se referir, perdendo sua confiabilidade. E a unidade social vê-se enfim fatalmente comprometida.

a compreensão das divisões políticas, ver Haidt (2012), parte III. E do ponto de vista da biologia evolutiva, ver Sterelny (2014). Ver ainda Wildschut e Insko (2007), Puurtinen *et al.* (2015).

20 Cf. Rousseau, 1964b, p. 372: “Se há sociedades parciais, é necessário multiplicar o seu número e prevenir sua desigualdade, como fizeram Sólon, Numa e Servius”.

21 Cf. Puurtinen e Mappes (2009). Essa tese ganhou destaque em algumas teorias que se propõem a explicar a evolução da cooperação humana. Ver, p. ex., Turchin (2010), Bowles (2009), Sterelny (2014).

22 Aqui poderia ser interessante retomar algumas observações de Saint-Preux sobre a sociedade parisiense, no romance *A Nova Heloísa*. Diz Saint-Preux: “Não é necessário conhecer o caráter das pessoas, mas apenas seus interesses, para mais ou menos adivinhar o que dirão sobre cada coisa. Quando um homem fala, são, por assim dizer, suas vestes, e não ele, que têm uma opinião, e ele as mudará sem cerimônia tão frequentemente quanto muda de condição” (Rousseau, 1964a, p. 233). Essa abdicação da própria perspectiva e até mesmo do próprio interesse em benefício do grupo, que Saint-Preux lamenta na sociedade parisiense, pode ser interpretada como um dos sintomas da faccionalização aos olhos de Rousseau. Uma última observação de passagem: um pouco mais adiante, em outras duas cartas (as cartas XVI e XVII da segunda parte do romance), Saint-Preux critica a falta de caracteres originais na grande sociedade parisiense. Há um paralelo sugerido ali entre a faccionalização e o enfraquecimento da individualidade, e esse é um ponto interessante, a que voltaremos brevemente no fim deste texto.

Dessa perspectiva, a limitação à participação das sociedades parciais no processo legislativo justifica-se como parte do esforço de garantir e reforçar os aspectos cooperativos do processo legislativo. Se lembrarmos que Rousseau pensa esse processo em termos cognitivos, as restrições às sociedades parciais devem ser tomadas como medidas contra a faccionalização e, dessa perspectiva, devem ser vistas à luz das condições que tornam esse processo confiável.

E note-se que o que é imperativo, efetivamente, é uma limitação, e não, a rigor, uma proibição. Rousseau ele próprio, como já foi notado acima (cf. nota 21), faz essa ressalva. A referência a Servius nessa passagem, em particular, é relevante e vai ser retomada na discussão que faz Rousseau das instituições romanas no Livro IV do *Contrato social* (sobre isso, ver Oprea, 2019). O modelo espartano, “monstruoso em sua perfeição”, para retomar uma expressão de Montaigne resgatada no *Discurso sobre as ciências e as artes*,²³ é o limite extremo, o grau máximo na “escala”²⁴ normativa proposta pelo *Contrato social*,²⁵ mas não precisa ser a única resposta institucional possível para garantir o mesmo fim. Rousseau, de fato, discute algumas dessas alternativas, tanto no próprio *Contrato social* (ao discutir os comícios romanos, por exemplo) quanto em outros lugares (em suas reflexões sobre a *Polysynodie* do Abade de Saint-Pierre e nas considerações constitucionais que dirige à Córsega e à Polônia, por exemplo).²⁶ Ao lado (ou para além) da medida drástica da proibição, há um leque de soluções, inclusive as que jogam, em alguma medida, com a ideia dos *check and balances*, central nos modelos liberais de democracia – a começar pelo modelo madisoniano, tantas vezes oposto ao modelo rousseauiniano.

Aqui caberia retomar uma discussão mais pormenorizada sobre o papel e o impacto de uma sociedade parcial especialmente importante na vida do corpo político (e no processo legislativo, em particular), que é o governo.

Já foi evocado acima o caráter potencialmente conflituoso das relações entre o governo e o soberano, tantas vezes ressaltado por Rousseau. Não é por acaso que o tema que domina a parte final do Livro III do *Contrato social* (dedicado ao estudo do “governo”) é a questão da morte do corpo político, já que nisso o governo desempenha um papel central. Há uma tensão permanente entre soberano

23 Rousseau, 1964b, p. 24. Rousseau refere-se aqui especificamente ao sistema educativo de Licurgo, mas a observação pode, talvez, ser estendida a toda a obra do legislador espartano.

24 A ideia de que o *Contrato social* poderia ser considerado como uma “escala” está sugerida no *Emílio* (cf. Rousseau, 1969, p. 837). Sobre isso, ver Nascimento (1988).

25 O oxímoro da perfeição monstruosa ecoa um aspecto recorrente do pensamento do Genebrino e faz lembrar algumas reflexões de Rousseau sobre os personagens da *Nova Heloísa* no “Prefácio dialogado”, além de passagens de seus *Diálogos*. Julie, Saint-Preux, Emílio, o próprio Jean-Jacques e, genericamente, o “homem da natureza” aparecem como monstros aos olhos do moderno burguês, ganhando, por isso mesmo, na esteira da condenação de que é alvo o *bourgeois*, um *status* normativo próprio.

26 Sobre isso, ver Oprea (2019), Salinas Fortes (1976).

e governo, tensão que pode ser interpretada agora à luz do que foi dito acima sobre a dinâmica da competição entre grupos. Se, *de jure*, o governo é um corpo subordinado, cuja autoridade deriva de uma delegação por parte do soberano, na prática trata-se de um grupo particularmente coeso, ativo e forte, dotado de uma vontade e de um interesse próprio: “Assim como a vontade particular age sem cessar contra a vontade geral, também o governo faz um esforço contínuo contra a soberania”, diz Rousseau (Rousseau, 1964b, p. 421). Entre governo e soberano estabelece-se a mesma dinâmica de cooperação e competição, com o elemento competitivo favorecendo a coesão, sobretudo, do governo.

Os remédios propostos por Rousseau vão em duas direções complementares. Primeiramente, reforçar a coesão do soberano, antes de mais nada por meio das assembleias (tanto as “ordinárias”, ou periódicas, quanto as extraordinárias), em que o soberano se manifesta, por assim dizer, em corpo e a soberania pode ser materialmente experimentada pelos cidadãos diretamente.²⁷ Mas podemos supor também que a ação duradoura do legislador (a ação que se manifesta por meio de instituições como a censura e a religião civil, influenciando diretamente sobre os costumes ou a opinião) realizará uma boa parte desse trabalho de reforço da coesão do soberano.

Esse esforço voltado para o soberano é complementado por medidas de contenção da força excedente do governo, advinda de sua constante atividade. O princípio geral dessa estratégia está anunciado no capítulo VII do Livro III do *Contrato social*, em que Rousseau trata da forma de governo misto. A referência ao problema que consideramos agora é clara: “[...] [Q]uando a potência executiva não depende suficientemente da legislativa, [...] é preciso remediar essa falha de proporção dividindo o governo” (Rousseau, 1964b, pp. 413-414).

A mesma solução é oferecida à Polônia (cf. Rousseau, 1964b, pp. 975-978). Note-se, no entanto, que esse segundo remédio, quando proposto, é acompanhado de ressalvas importantes:²⁸ trata-se de uma solução não ótima, imposta por circunstâncias que estão abaixo do ideal. De todo modo, é interessante reconhecer aqui, na relação entre soberano e governo, a mesma lógica de competição e cooperação e seus respectivos efeitos.

27 Nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, Rousseau diz: “O que conservou até agora a autoridade legislativa? Foi a presença contínua do legislador. Foi a frequência das Dietas, é a frequente renovação dos Núncios que manteve a República” (Rousseau, 1964b, p. 975).

28 No “Juízo sobre a *Polysynodie*”, Rousseau chama a atenção para a fraqueza inerente de um arranjo político baseado em conselhos (cf. Rousseau, 1964b, p. 644). E nas *Considerações sobre o governo da Polônia*, logo após apresentar a proposta de dividir o Senado em conselhos ou departamentos, Rousseau nota que não se deve contar muito com essa solução, visto que tende a reproduzir, agora dentro do governo, a lógica de competição e conflito que se estabelece entre grupos (cf. *id.*, p. 977).

Enfim, a restrição imposta às sociedades parciais poderia justificar-se em nome do esforço de manter o caráter cooperativo do processo legislativo e fazer frente aos efeitos corrosivos da competição entre grupos. Mas, seja como for, essa restrição carrega um temor de fato amplamente justificável, se vista como estratégia para fazer frente ao tipo de desacordo ou conflito que parece acompanhar inevitavelmente a variedade de interesses privados. Afinal, se o problema que a política tem de resolver nasce com a oposição dos interesses, uma das possibilidades (teoricamente) de encontrar para ele uma solução passa pela eliminação dos interesses privados; mas isso, se fosse de todo possível, não parece especialmente desejável. Se as sociedades modernas são, efetivamente, caracterizadas pelo fato do pluralismo (ou do desacordo) razoável, como sugerem liberais políticos como John Rawls e Charles Larmore, a estratégia de resolver esse desacordo pela eliminação do pluralismo envolve necessariamente o que Rawls chama de “uso opressivo do poder estatal”.

As simpatias espartanas de Rousseau e sua nostalgia da cidade antiga sugerem muitas vezes que seu republicanismo flerta perigosamente com alguma forma de autoritarismo. As restrições às sociedades parciais, em geral, são lidas justamente como sintoma dessas afinidades autoritárias que assombram o pensamento político do Genebrino. Talvez as reflexões propostas aqui ajudem a tirar conclusões um pouco mais nuançadas a respeito desse ponto.

Na leitura aqui proposta, a necessidade de encontrar restrições para a atuação de facções no processo legislativo decorre não de uma rejeição (normativa) do pluralismo ou da escolha de um modelo espartano de unidade social (certamente presente em Rousseau, como um ponto extremo da “escala”, embora não como única solução possível), mas da própria dinâmica de cooperação e competição que constitui a socialidade humana. Em especial, decorre de características próprias da competição entre grupos, que tem reflexos inevitáveis no nível da coesão da sociedade política (entendendo a sociedade política, como o faz Rousseau, como um grupo de grupos e enfatizando os aspectos cooperativos do processo legislativo).

Essa necessidade de regular a atuação das sociedades parciais implica, certamente, o recurso a uma autoridade suficientemente forte para esse fim – suficientemente forte para garantir a cooperação e reduzir a tentação do *free rider*. Ao elaborar seu modelo de uma sociedade guiada por uma vontade geral, Rousseau deixa claro um aspecto especialmente relevante dessa autoridade: ela tem de ser exercida pelo conjunto da comunidade política; seu exercício deve ser radicalmente democrático (sobre isso, ver Reis, 2019). Para Rousseau, a liberdade só pode ser mantida por uma comunidade de iguais, representada como formando um todo, uma unidade, e exercendo sua autoridade como um

agente ou sujeito plural. Qualquer outro arranjo vai inevitavelmente favorecer as diversas tendências à dominação que atravessam e acompanham sempre a vida social.

Mesmo aquela sociedade parcial que consiste no governo (e, portanto, é parte da constituição do Estado) está sujeita à dinâmica de competição que, no final das contas, é atropelada pelo jogo da dominação – não nos esqueçamos da “tendência a degenerar” que é inseparável, em maior ou menor grau, do governo, seja qual for sua forma. Cabe inevitavelmente ao soberano, no exercício da autoridade que lhe é inerente, o papel central do controle e da vigilância.²⁹ É essa autoridade que funciona, em última instância, como elemento de freio e de equilíbrio, garantindo a cooperação. No mesmo sentido, encontra aí seu limite: trata-se de uma autoridade suficiente para garantir as condições de cooperação e torna-se ilegítima na medida em que pretende passar além disso.

Dois últimos pontos antes de encerrarmos. Primeiramente, a teoria rousseauiana da soberania (que contém, entre outros elementos, a separação clara entre os poderes executivo e legislativo, a atribuição da soberania exclusivamente ao povo, a identificação do exercício da soberania com o exercício do poder legislativo, incluindo aí a legislação e a fiscalização do governo) permite uma articulação peculiar entre autoridade e obediência. Nas *Cartas da montanha*, comentando a equivocidade das relações entre as instâncias administrativa e soberana na constituição de Genebra, Rousseau faz ver que “em todo Estado político é preciso que haja uma potência suprema, um centro a que tudo se reporte, um princípio de onde tudo derive, um soberano que possa tudo” (Rousseau, 1964b, pp. 823-824)³⁰. Ora, a um poder absoluto corresponde a necessidade de uma obediência (ou desobediência) igualmente absoluta, no sentido de que qualquer divergência com o ditame da autoridade fica sem arbitragem possível. Não são poucos os leitores de Rousseau que suspeitam de sua real adesão à liberdade como valor político e que até mesmo o denunciam como “inimigo da liberdade”. Não raro, a restrição às associações parciais entra na

29 O papel mais típico do soberano pareceria ser a legislação. Mas, na verdade, como já foi sugerido antes, nas assembleias regulares que o soberano precisa realizar, o ponto principal da pauta talvez seja aquele que, segundo Rousseau, sempre deveria abri-las e que consiste em um “voto de confiança” (ou desconfiança) no governo. O papel de fiscalização e de controle do governo é mais importante e fundamental, como forma de atuação do soberano no dia a dia da política, do que o de legislação, sobretudo se lembrarmos que um bom povo tem poucas (e duradouras) leis.

30 Mais adiante, diz: “Ora, é da essência da potência soberana não poder ser limitada: ou ela pode tudo ou não é nada” (Rousseau, 1964b, p. 826). No *Contrato social*, Rousseau propõe uma visão mais nuançada da autoridade soberana: por definição ela é, certamente, *absoluta*, mas, não obstante, é intrinsecamente *limitada*. O pacto social dá ao corpo político um “poder absoluto” sobre todos os seus membros (*id.*, p. 372) – mas, ao mesmo tempo, “o poder soberano, por mais absoluto, por mais sagrado, por mais inviolável que seja, não ultrapassa nem pode ultrapassar os limites das convenções gerais” (*id.*, p. 375).

conta dessa essência liberticida que se esconderia no coração do pensamento político rousseauiano, sob os aparentes louvores dirigidos à liberdade.

Como conciliar sua teoria da autoridade com a expectativa de liberdade que constitui uma das motivações mais fortes para o pacto? Esse prodígio, para lembrar o *Discurso sobre a economia política* (cf. Rousseau, 1964b, p. 248), é obra da lei: sob a autoridade da lei – e apenas sob essa autoridade –, a obediência a uma potência absoluta torna-se compatível com a liberdade. Mas é preciso complementar: Rousseau mostra que apenas preservando a integridade do exercício democrático do poder legislativo (em suas duas vertentes, a do processo legislativo *stricto sensu* e a do controle sobre a atuação do governo) é que se pode manter essa relação peculiar entre autoridade e obediência – ou seja: é só a autoridade de “todos nós” representados como um “todo” (uma unidade) que pode legitimamente reivindicar o caráter absoluto da autoridade soberana, e a obediência a esse sujeito plural não é outra coisa do que o reconhecimento do compromisso recíproco assumido por cada um, que assume a forma de um dever de obediência. A alternativa a isso, sugere Rousseau, será necessariamente alguma forma de despotismo. A restrição às sociedades parciais, que poderia justamente levantar a suspeita de um abuso por parte da autoridade soberana, deve ser avaliada sob esse prisma – e a perspectiva aqui sugerida para essa análise, envolvendo a dinâmica cooperação-competição entre grupos, permite uma consideração mais nuançada desse ponto, como já sugerido.

Por fim, um segundo ponto. Não se deve esquecer que a restrição às sociedades parciais aparece no contexto do que poderíamos chamar de “teoria ideal” rousseauiana – e essa teoria ideal é pensada pelo Genebrino, como já foi lembrado, não tanto como propondo um “modelo”, mas uma “escala”. No que poderíamos chamar de sua “teoria não ideal”, há um elemento importante (e a contrapelo das leituras totalitárias), às vezes negligenciado, que aponta na direção de uma “teoria da dissidência”,³¹ cuja ideia central consiste em que o indivíduo é uma instância de resistência – a instância em que ainda residem e resistem, como um último recurso, as forças regeneradoras da natureza.³² Em sua teoria ideal, Rousseau deixa-se frequentemente levar por seu entu-

31 A ideia aparece em Allard (2003), no contexto de uma análise dos *Diálogos*. Esse texto, aliás, apesar das dificuldades de interpretação que põe para seus leitores, é uma fonte importante de reflexões sobre o papel das facções na condução da opinião pública e sobre os efeitos da faccionalização.

32 Esse é um tema forte dos *Diálogos*, como seria também, assim parece, da abortada sequência que Rousseau projetava para o *Emílio*. A célebre dicotomia entre “homem” e “cidadão”, que aparece no *Emílio*, é relevante aqui também: em situações não ideais (ou seja, que não satisfazem o *optimum* da “escala”), formar o homem é uma tarefa fundamental e separada, que complementa a de formar o cidadão, se entendermos aquela primeira tarefa como a de criar as condições para a conservação ou preservação da capacidade de “ouvir a voz da natureza”, sempre que isso se fizer necessário (em especial, quando a “voz do povo” está confusa ou ameaçada pelo ruído e pela cacofonia da vida social e política).

siasmo espartano, enfatizando a coesão e a unidade sociais de formas às vezes incompatíveis com o pluralismo que caracteriza as (e é em geral valorizado pelas) sociedades modernas. No entanto, como mostra sua teoria não ideal, é essencial que se dê lugar e espaço para que as potências de resistência do indivíduo se desdobrem, sempre que necessário. Se a faccionalização for vista como uma ameaça a essas potências de resistência (um tipo de ameaça à integridade e à liberdade do indivíduo, como sugerem algumas passagens das já mencionadas cartas de Saint-Preux a respeito de sua experiência em Paris), restringir os fatores que a favorecem é, afinal, uma forma de proteger a liberdade individual.

Referências

- ALLARD, G. “La pensée politique des *Dialogues*: le juste, l’injuste et le juge”. In: I. Brouard-Arends (ed.), 2003, pp. 105-126.
- ALVES, V. “O risco das facções na república segundo Rousseau”. *Kínesis*, Vol. 11, Nr. 30, pp. 154-168, 2019.
- AUSTIN, W.G. WORCHEL, S (eds.). “The Social Psychology of Inter-Group Relations”. Monterey, CA: Brooks/Cole, 1979.
- BACHOFEN, B. “Intérêt individuel, intérêt privé, intérêt commun. Les complications de la notion d’intérêt particulier”. In: B. Bachofen *et al.* (eds.), 2014, pp. 393-411.
- BACHOFEN, B. *et al.* (eds.). “Philosophie de Rousseau”. Paris: Garnier, 2014.
- BERNARDI, B. “La fabrique des concepts: Recherches sur l’invention conceptuelle chez Rousseau”. Paris: Honoré Champion, 2006.
- BERNARDI, B. *et al.* (eds.). “Religion, liberté, justice: sur les *Lettres écrites de la montagne* de J.-J. Rousseau”. Paris: Vrin, 2005.
- BOVENS, L., BEISBART, C. “Factions in Rousseau’s *Du Contrat Social* and federal representation”. *Analysis*, Vol. 67, Nr.1, pp. 12-20, 2007.
- BOWLES, S. “Did Warfare Among Ancestral Hunter-Gatherers Affect the Evolution of Human Social Behaviors?” *Science*, Vol. 324, Nr. 5.932, pp. 1293-1298, 2009.
- BROOKE, C. “Aux limites de la volonté générale: silence, exil, ruse et désobéissance dans la pensée politique de Rousseau”. *Les Études Philosophiques*, 2007/4, Nr. 83, pp. 425-444, 2007.
- BROUARD-ARENDS, I. (ed.). “Lectures de Rousseau: *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*”. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2003.
- COHEN, J. “Rousseau: A Free Community of Equals”. Oxford/Nova York: Oxford UP, 2010.
- CONSANI, C. F. “O conceito de vontade na filosofia política de Rousseau e Condorcet”. *Trans/Form/Ação*, Vol. 41, Nr. 1, pp. 99-140, 2018.

- CONSANI, C. F., KLEIN, J. T. “Democracia, deliberação e discussão na filosofia política de Rousseau”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. 73, Nr. 1, pp. 239-266, 2017.
- CROCKER, L. “Rousseau’s Social Contract: An Interpretive Essay”. Cleveland: The Press of Case Western Reserve University, 1968.
- DALY, E. “Rousseau’s Constitutionalism: Austerity and Republican Freedom”. Oxford/Portland: Hart, 2017.
- DENT, N. J. H. “Rousseau: An Introduction to his Psychological, Social and Political Theory”. Oxford: Blackwell, 1988.
- DOVIDIO, J. *et al.* (eds.). “The Social Psychology of Prosocial Behavior”. Nova York/Londres: Taylor & Francis, 2006.
- ESTLUND, D. *et al.* “Democratic Theory and the Public Interest: Rousseau and Condorcet Revisited”. *The American Political Theory Review*, Vol. 83, Nr. 4, pp. 1317-1340, 1989.
- FORCE, P. “Self-Interest before Adam Smith: A Genealogy of Economic Science”. Cambridge: Cambridge UP, 2003.
- GINTIS, H. *et al.* (eds.). “Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life”. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2005.
- GOLDSCHMIDT, V. “Anthropologie et politique: Les principes du système de Rousseau”. 2ª ed. Paris: Vrin, 1983.
- GROFMAN, B., FELD, S. “Rousseau’s general will: a Condorcetian perspective”. *The American Political Science Review*, Vol. 82, Nr. 2, pp. 567-576, 1988.
- GUÉNARD, F. “Puissance législative et puissance exécutive: la marche vers le despotisme. *Lettres de la montagne*, VII”. In: B. Bernardi *et al.* (eds.), 2005, pp. 127-145.
- HAIDT, J. “The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion”. Nova York: Pantheon Books, 2012.
- HARDIN, R. “The Free rider problem”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/free-rider/>. Consultado em 17 de Abril de 2021.
- HIRSCHMAN, A. “The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph”. Princeton: Princeton UP, 2013.
- MANIN, B. “Volonté générale ou délibération: esquisse d’une théorie de la délibération politique”. *Le Débat*, Vol. 33, pp. 72-94, 1985.
- MOSCATELI, R. “Maquiavel *versus* Rousseau: as divisões sociais e seu papel em uma República bem-ordenada”. *Trans/Form/Ação*, Vol. 38, pp. 121-138, 2015.
- NASCIMENTO, M. M. do. “O Contrato Social – Entre a escala e o programa”. *Discurso*, Vol. 17, pp. 119-130, 1988.
- OPREA, A. “Pluralism and the General Will: The Roman and Spartan Models in Rousseau’s Social Contract”. *The Review of Politics*, Vol. 81, pp. 573-596, 2019.
- PUTTERMAN, E. “Rousseau, Law and the Sovereignty of People”. Cambridge: UP, 2010.
- PUURTINEN, M. *et al.* “The joint emergence of group competition and within-group cooperation”. *Evolution and Human Behavior*, Vol. 36, pp. 211-217, 2015.

- PUURTINEN, M., MAPPE, T. "Between-Group Competition and Human Cooperation". *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, Vol. 276, Nr. 1655, pp. 355-360, 2009.
- RADICA, G. "Constitution et lois fondamentales chez Rousseau". *Revista de Filosofia Aurora*, Vol. 28, Nr. 43, pp. 19-38, 2016.
- REIS, C. A. "Conservadorismo rousseauiano". *Educativa*, Vol. 20, Nr. 1, pp. 8-23, 2017.
- _____. "Igualitarismo e liberdade como não-dominação". *DoisPontos*, Vol. 16, Nr. 1, pp. 2-13, 2019.
- _____. "Vontade geral e decisão coletiva". *Trans/Form/Ação*, Vol. 33, Nr. 2, pp. 11-34, 2010.
- ROUSSEAU, J.-J. "Œuvres complètes". Vol. II: *La Nouvelle Héloïse-Théâtre-Essais littéraires*. Paris: Gallimard, 1964a.
- _____. "Œuvres complètes". Vol. III: *Du contrat social-Écrits politiques*. Paris: Gallimard, 1964b.
- _____. "Œuvres complètes". Vol. IV: *Émile – Éducation – Morale – Botanique*. Paris: Gallimard, 1969.
- RUNCIMAN, W. G., SEN, A. "Games, Justice and the General Will". *Mind*, Nova série, Vol. 74, Nr. 296, pp. 554-562, 1965.
- SALINAS FORTES, L. R. "Rousseau: da teoria à prática". São Paulo: Ática, 1976.
- SCHWARTZBERG, M. "Rousseau on fundamental law". *Political Studies*, Vol. 51, pp. 387-403, 2003.
- SCOTT, J. T. "Rousseau's anti-agenda setting agenda and contemporary democratic theory". *The American Political Science Review*, Vol. 99, Nr. 1, pp. 137-144, 2005.
- SHERIF, M. *et al.* "Intergroup conflict and cooperation: The Robbers Cave experiment". Norman, OK: University Book Exchange, 1961.
- SHKLAR, J. "Men & Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory". Cambridge: Cambridge UP, 1969.
- SREENIVASAN, G. "What is the general will?" *The Philosophical Review*, Vol. 109, Nr. 4, pp. 545-581, 2000.
- STERELNY, K. "Cooperation, Culture, and Conflict". *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 67, Nr. 1, pp. 31-58, 2014.
- TAJFEL, H., TURNER, J. C. "An integrative theory of inter-group conflict". In: W. G. Austin, S. Worchel (eds.), 1979. pp. 33-47.
- THOMPSON, M. "Autonomy and Common Good: Interpreting Rousseau's General Will". *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 25, Nr. 2, pp. 266-285, 2017.
- TRACHTENBERG, Z. "Making Citizens: Rousseau's Political Theory of Culture". Londres/Nova York: Routledge, 1993.
- TURCHIN, P. "Ultrasociety: How 10,000 Years of War Made Humans the Greatest Cooperators on Earth". Chaplin: Beresta Books, 2016.
- _____. "Warfare and the Evolution of Social Complexity: A Multilevel-Selection Approach". *Structure and Dynamics*, Vol. 4, Nr. 3, pp. 1-37, 2010.

WALDRON, J. “The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle’s *Politics*”. *Political Theory*, Vol. 23, Nr. 4, pp. 563-584, 1995.

WILDSCHUT, T., INSKO, C. A. “Explanations of interindividual – intergroup discontinuity: A review of the evidence”. *European Review of Social Psychology*, Vol. 18, pp. 175-211, 2007.



**“ME ENCANTA IR AL CINE”:
THEODOR W. ADORNO MÁS
ALLÁ DE LA ICONOCLASIA***

***“I LOVE TO GO TO THE MOVIES”:
THEODOR W. ADORNO BEYOND
ICONOCLASM***

Eugenia Roldán

<https://orcid.org/0000-0002-7226-4705>

eugeniaroldan@hotmail.com

Universidad Nacional de Córdoba / CONICET, Córdoba, Argentina

RESUMEN *En sintonía con algunas reflexiones del campo de la estética que han señalado cómo, al postular un relego o incluso desprecio de Theodor W. Adorno por el cine, la mayoría de las recepciones empobrecieron el potencial crítico del pensamiento adorniano, el presente artículo avanza en algunos aspectos de la reflexión estética de Adorno sobre el cine. Por un lado, ponemos de relieve una lectura materialista y dialéctica de la afamada categoría de industria cultural. Por otro, llamamos la atención sobre el lugar central que tienen las primeras películas y reflexiones teóricas de Alexander Kluge para la postulación adorniana de una estética específica del cine. En ese marco, el artículo presenta uno de los problemas estéticos más interesantes que surgen del planteo de Adorno en diálogo con Kluge – y que, además, marca la actualidad de la empresa: pensar el cine contra la imagen. De allí se desprenden las*

* Article submitted on 23/12/2020. Accepted on 13/06/2021.

consideraciones sobre un tipo de cine autoconsciente de sus aspectos formales, una reflexión sobre la imagen más allá de su carácter referencial y la centralidad de la técnica del montaje. Hacia el final, exponemos cómo en Adorno el cine muestra su afinidad con la experiencia subjetiva y con la escritura.

Palabras clave: *Theodor W. Adorno. Cine. Alexander Kluge. Estética. Imagen.*

ABSTRACT *In accordance with some contributions from the field of aesthetics that point out how, by postulating a relegation or even contempt of Theodor W. Adorno for cinema, most receptions have impoverished the critical potential of Adorno's thought, this paper moves forward on some aspects of Adorno's aesthetic consideration of cinema. On the one hand, we highlight a materialist and dialectical reading of Adorno's famous category of culture industry. On the other, we draw attention to the central place of Alexander Kluge's early films and theoretical insights for Adorno's postulation of a specific aesthetics of cinema. In this context, the paper revisits Adorno's thought on cinema, considering one of the most interesting aesthetic problems that arises from his relation to Kluge: thinking cinema against the image. In this point, we highlight the reflection on a cinema that is self-aware of its formal aspects, on the image beyond its referential character and on the montage technique. At the end, we set out how cinema, from Adorno's point of view, shows its affinity with writing and subjective experience.*

Keywords: *Theodor W. Adorno. Cinema. Alexander Kluge. Aesthetics. Image.*

Como es sabido, la mayoría de las recepciones delinearon una postura de Theodor W. Adorno en lo relativo al cine, la cultura de masas, los medios de comunicación y el arte tecnológicamente mediado, sesgada por las presunciones de conservadurismo, elitismo o pesimismo, partiendo de una determinada lectura del famoso capítulo sobre la industria cultural de “Dialéctica de la Ilustración”.¹

¹ Por un lado, nos referimos a los *best-sellers*, muy influyentes en los estudios de comunicación, donde el concepto de industria cultural ha jugado un papel mayor que en el campo filosófico. Piénsese, por ejemplo, en

No obstante, muchas son ya las interpretaciones que se han encargado de derribar esos prejuicios. Algunas mostraron que, al contrario de lo investigado durante mucho tiempo, Adorno sí conocía de cine (Claussen, 2006; Plass, 2009). Otras desarrollaron importantes hipótesis en torno a la centralidad de la imagen y el cine para el pensamiento adorniano (Seel, 2004; Koch, 1993). De entre estas interpretaciones, nos interesa particularmente continuar y ampliar una sugerida por Miriam Hansen: el *vínculo* de Adorno con el cineasta y teórico Alexander Kluge.

Tomemos como punto de partida dos anécdotas repetidas por Kluge que, queriéndolo o no, han colaborado en abonar la imagen de una cierta iconofobia en Adorno. La primera, es una que lo involucra personalmente. Doctorado en Leyes, su actividad profesional condujo a Kluge, hacia fines de la década del cincuenta, a trabajar en el reconstruido *Instituto de Investigaciones Sociales* de Frankfurt. Sin embargo, sostiene el relato, sentía en verdad una inclinación hacia el arte y, al manifestarle a Adorno su deseo de convertirse en escritor, el filósofo, espantado, decidió en 1958 enviarlo a Berlín con su “amigo americano”, el cineasta Fritz Lang. Kluge explica las razones de esta decisión sugiriendo que Adorno especuló con que, de esa manera, se aburriría y volvería a su trabajo de abogado, donde él lo necesitaba. Cuanto menos –continúa la cavilación de Kluge–, así salvaría a la literatura de un nuevo escritor, pues nada bueno podía hacerse ya en literatura después de Proust.

La segunda incluye la frase “me encanta ir al cine; lo único que me molesta es la imagen en la pantalla”, con la que Kluge resume en reiteradas ocasiones la posición de su mentor con respecto al cine. Esa y otras sentencias como la de “Minima Moralia”, por caso – “cada vez que voy al cine salgo, a plena conciencia, peor y más estúpido” (Adorno, 2004a, p. 30) –, o la crítica implacable al cine de Hollywood contenida en el capítulo de “Dialéctica de la Ilustración” sobre la industria cultural, han sido utilizadas como indicios claros de la aversión de Adorno hacia el cine. Pero incluso en el anecdotario, aparecen los matices. Los enunciados difieren en un punto fundamental. El de “Minima

Carroll (2002) o en Eco (1968). Pero esto se verifica también en la imagen construida por Jürgen Habermas, en eso que él mismo contribuyó a nombrar como ‘primera generación’ de la Escuela de Frankfurt. Cfr. especialmente el capítulo 5 de Habermas (2012). Los supuestos se reproducen también en los estudios históricos introductorios de Martin Jay (1974) y Rolf Wiggershaus (2010). Esta línea llega incluso hasta los postulados básicos de la teoría de Axel Honneth que sirven de paraguas teórico para casi toda la producción proveniente en la actualidad del *Instituto de Investigaciones Sociales* de Frankfurt. Cfr. los capítulos 2 y 3 de Honneth (2009).

Moralia” hace referencia al espectador. La experiencia de ir al cine afecta al sujeto de manera negativa, en el sentido de una valoración condenatoria.²

En cambio, en la frase referida por Kluge, el problema es la imagen en sí misma. Esto podría indicar que lo que Kluge desea subrayar no es un carácter pesimista en Adorno sino su ataque a la reducción operada en el cine comercial, esto es, a un falso realismo que solo busca la verosimilitud y a un proporcional olvido de las potencialidades formales inscritas en la técnica cinematográfica que se encuentran más allá del contenido de las imágenes. En otras palabras, los mismísimos fundamentos de la práctica cinematográfica de Kluge. Siguiendo esta dirección y refiriéndonos a la anécdota que narrábamos más arriba, ¿Y si la ayuda de Adorno para que Kluge se dedicara al cine se debiera en realidad a su creencia de que el cine todavía no había pasado su “instante de realización”? ¿Y si efectivamente albergaba en la capacidad y el trabajo de Kluge la esperanza de un cine diferente? Bajo esta otra luz, las anécdotas pierden su carácter de curiosidad o de suceso accidental, y se convierten en el núcleo de una importante reflexión filosófica sobre el cine asociada a Adorno.

Entonces, el propósito del artículo es revisar las reflexiones de Adorno sobre el cine considerando uno de los problemas estéticos más interesantes que surgen de su planteo en diálogo con Kluge – y que, además, marca la actualidad de la empresa: pensar el cine contra la imagen.

A continuación, comenzamos reponiendo algunas interpretaciones del concepto de industria cultural que insisten en su lado dialéctico, con las cuales damos respuesta a una serie de malentendidos frecuentes. Además, ponemos de relieve una lectura materialista de la industria cultural, esto es, una continuación y profundización de la pregunta por la división del trabajo y el tiempo libre en la primera mitad del siglo XX (I). En segundo lugar, traemos a colación aquellas recepciones que muestran cómo no es posible reducir la posición de Adorno y el cine al capítulo sobre la industria cultural. En este marco, introducimos la idea de la imagen enigmática del arte (contra la imagen como copia) a través de la referencia al trabajo de Gertrud Koch sobre la *Bilderverbot*. Asimismo, con Martin Seel aludimos a la centralidad que tiene el montaje para el pensamiento estético tardío de Adorno (II). Luego, nos referimos a la década del sesenta y a

2 Tesis que, de todos modos, no deberíamos dejar de relativizar leyendo la contradicción entre la primera persona que Adorno utiliza en la construcción de la frase y la sociología del cine a la que parecería estar emulando con la sentencia, esto es, el cuestionamiento científico del cine como hecho *social*. O bien la contradicción en el propio contenido, pues ¿cómo alguien que se ha vuelto más estúpido puede, siendo más estúpido, decir algo a plena consciencia? En cualquier caso, el contexto del párrafo donde es enunciada la frase no trata sobre una crítica directa a la industria cultural, como sí podemos encontrar en otros párrafos de “Minima Moralia” (ver más adelante).

su relación con Kluge, trabajando con un material de archivo que documenta la discusión de Adorno con el nuevo cine alemán³ y que sugiere que las ideas sostenidas por el filósofo y el cineasta han surgido de su diálogo cercano (III). En un último punto mostramos cómo, en las publicaciones y conferencias en las que Adorno trata la cuestión del cine posteriores al comienzo de su trabajo con Kluge, hay una insistencia del primero por reflexionar acerca de la potencialidad del cine cifrada en el montaje, en su afinidad con las imágenes subjetivas y su disposición en constelación de escritura (IV).

(I) Adorno y el cine: una imagen negativa

Comencemos entonces por el lugar común: la actitud elitista y conservadora de Adorno con respecto al canon artístico le impide explotar el potencial del cine, pues este último quedaría en su totalidad bajo el ámbito de lo que Adorno y Horkheimer (2009) denominaron en la década del cuarenta *Kulturindustrie*. Es cierto que esto parece ser el núcleo de la cuestión en el capítulo "La industria cultural. Ilustración como engaño de masas" y también en los aforismos de "Minima Moralia" que refieren al cine.^{4 5} Algo que se repite a lo largo de las décadas del cincuenta y sesenta en pequeñas contribuciones como "Resumen sobre la industria cultural" [1963], "Prólogo a la televisión" [1953] y "La televisión como ideología" [1953].⁶

No obstante, sería importante trascender la motivación detractora del cine producido en Hollywood y emprender una lectura más materialista de la industria cultural, esto es, fundamentalmente, una continuación y profundización de la pregunta por la división del trabajo y el tiempo libre en la primera mitad del siglo XX. Lo que los autores establecen, con una descripción más pormenorizada de la que trazaron Herbert Marcuse (1970),

3 La charla ha sido publicada en una compilación sobre el Manifiesto de Oberhausen en Eve y Gass (Hg.) (2012).

4 Más allá de los ejemplos que en numerosos pasajes Adorno toma de los héroes cinematográficos, el tipo de películas que circulan y sus contenidos, o el tipo de espectador de cine, véanse especialmente los aforismos 93-96 referidos a la industria cultural, así como el aforismo 131, donde despliega su crítica a los apologetas del cine como medio de masas (Adorno, 2004a, pp. 147-154 y pp. 210-214).

5 En este artículo se referencian en su mayoría las traducciones al español disponibles de los textos de Adorno. La decisión se fundamenta en que consideramos que el trabajo con el idioma original no representaba una necesidad para el despliegue del problema que aquí se trata. Por su parte, se cita la bibliografía en alemán cuando no hay traducciones disponibles o cuando confrontar con el original sí ha sido necesario.

6 Para sumar a la idea de una continuidad en el pensamiento adorniano, deberíamos señalar también que trabajos tempranos como "Sobre el jazz" [1936], "El carácter fetichista de la música y la regresión de la escucha" [1938] y "On Popular Music" [1941] proporcionaban ya el modelo para todas las críticas posteriores de Adorno a la cultura de masas. Por lo demás, el diagnóstico se repite hasta en el último gran proyecto adorniano: "Teoría Estética". Cfr., por ejemplo, la entrada "Desartifización del arte. Crítica de la industria cultural" (2004b, pp. 29-32).

Walter Benjamin (2003) o Siegfried Kracauer (2008) antes que ellos, es que no solo el tiempo de ocio es compensatorio, sino que está, en sí mismo, organizado por los ritmos del trabajo abstracto. Lo que el capítulo de “Dialéctica de la ilustración” logra explicitar es el modo fundamental de organización capitalista de la cultura, su división en sectores especializados, organizados por la eficiencia económica. En consecuencia, con el epítome ‘industria cultural’ se ilustra de modo palmario que se trata de un sistema que no tiene hiatos. Pero esto en un sentido específico referido a la producción capitalista industrial y no a la política, en la cual se entiende totalitario como sinónimo de autoritario. Pues es un sistema que fabrica de manera planificada, cuyos productos son concebidos pensando siempre ya en su consumo y para el cual los propios consumidores determinan qué se produce en tanto que son parte del cálculo, esto es, en tanto ya fueron determinados como consumidores. Otro rasgo de la taylorización de la cultura es que, aunque el producto se presente como individual, es uno más del sistema de estandarización: todo lo que se ofrece como nuevo es en realidad revestimiento de lo que es siempre igual. Hay también un cálculo racional de la difusión, lo cual apunta a un aspecto importante para Adorno: mientras que la técnica de la obra de arte es su lógica interna, en la industria cultural la técnica es externa, es decir, la difusión y la reproducción mecánica.

Ahora bien, la recuperación de rasgos de la industria cultural no tiene un carácter exhaustivo, sino que busca mostrar las coordenadas sobre las cuales se construyó la imagen sobre la relación de Adorno con el cine. Así, la recepción que se hizo del capítulo sobre la industria cultural ha ido en direcciones contradictorias. En ocasiones mostró un marcado rechazo al tipo de crítica que opera en el texto, tildándosela de elitista y pesimista.⁷ Desde otras perspectivas, se hizo una lectura tan ortodoxa de un texto del cual ya nos separa una distancia histórica infranqueable que dificulta la actualización de la crítica en él contenida.⁸ De todos modos, consideramos que en la actualidad disponemos de un cúmulo de recepciones críticas que complejizan los reduccionismos anteriores, lecturas que apuntan a su carácter ambiguo, irónico, polémico y, esencialmente, a su dialéctica inherente.⁹ Situados en esta

7 Ver nota 1.

8 Pensamos en lecturas de mucho menor circulación en habla hispana. En alemán, se puede consultar como punto de partida el libro de Niederauer; Schweppenhäuser (2018).

9 A nuestro criterio, estas claves de lectura realizan una torsión diferente a la supuesta por los epítomes ‘curioso’ o ‘exagerado’ utilizados por Habermas (2012) y Honneth (2009), respectivamente. Simpáticos, pero, en definitiva, condenatorios del tipo de crítica, y de expresión de la crítica, hecha por Adorno y Horkheimer. Para el tipo de perspectiva que intentamos subrayar, y dentro del trabajo del propio Instituto en Frankfurt, podría nombrarse el trabajo emprendido por Olivier Voirol quien, dentro del marco teórico honnethiano propone un tipo de actualización productiva del pensamiento adorniano. Cfr., entre otros, Voirol (2011/2). También en el ámbito alemán, podrían señalarse los trabajos de Detlev Claussen (2006), Gertrud Koch (1993) y

última perspectiva, nos damos en este punto la pequeña tarea de refutar algunos de los malentendidos de mayor circulación.

Hay una concepción subyacente a la idea de industria cultural que presupone una división tajante entre aquello que se llama arte y los productos culturales masivos. Una formulación famosa de esa concepción la ha dado Andreas Huyssen. El autor afirma que el gran problema del siglo XX es que la circulación de imágenes, exponencialmente aumentada con el correr del siglo, contribuyó a instaurar una ‘gran división’ entre las imágenes producidas artísticamente y las imágenes producidas de modo industrial como mercancías para ser rápidamente consumidas en el circuito cultural (Huyssen, 2002, pp. 5-15).

Sin embargo, no se comprende el diagnóstico de la industria cultural de Adorno y Horkheimer si se sostiene un enfrentamiento entre la industria cultural y el arte autónomo. La industria cultural no es más que el estadio del proceso histórico propio de la historia de los medios artísticos y del capitalismo. El diagnóstico implica que aquello que prometió la burguesía con la cultura, esto es, la promesa de felicidad, no se realizó. Así, habría una dialéctica entre la industria cultural y los presupuestos fundamentales de la *promesse de bonheur* en el arte autónomo:

Por más que parezca que ambas esferas excluyan a su opuesto, la mediación dialéctica implica que a estos conceptos particulares de arte radical y de industria cultural le son inherentes momentos del otro y que, solo como momentos inherentes de uno, se ponen contra lo otro de sí mismos (Juárez, 2016, pp. 68-9).

Lo cual implicaría que en ambas esferas están presentes las condiciones ideológicas y, al mismo tiempo, de algún modo, las fuerzas emancipadoras. Entonces, para Adorno, las relaciones entre las esferas son dialécticas, estableciéndose desde las contradicciones inmanentes de cada una de ellas. No obstante, hay una asimetría entre las fuerzas de ambas esferas: Adorno deja

Martin Seel (2004) que aparecerán más adelante en este escrito. En habla inglesa, deberíamos mencionar el trabajo de Miriam Hansen (1975) al que también nos referimos en este artículo. Consideramos que dos ámbitos de trabajo en habla hispana y portuguesa, respectivamente, que podrían situarse en esta perspectiva los constituyen el trabajo alrededor de la Sociedad de Estudios de Teoría Crítica de Madrid y el trabajo de Rodrigo Duarte en Brasil. Cfr. Maiso (2011) y Duarte (2003). Un trabajo que aborda el tema de Adorno y el cine, al que lamentablemente solo tuvimos acceso al final de la investigación es el del argentino Ezequiel Ipar (2008). Ipar también señala a los trabajos de Koch, Hansen y Seel como paradigmáticos en el tema, aunque su estudio se refiere a una dialéctica en el cine desde la consideración de un doble significado de la técnica. El autor incluso hace alusión hacia el final de su escrito a Kluge y su idea de ‘imágenes invisibles’. De las mismas coordenadas geográficas, el trabajo que más ha influenciado la lectura que aquí proponemos de la industria cultural es el de Juárez (2016).

para la industria cultural como únicas tareas subversivas posibles o bien la de exponer lo que la cultura burguesa niega o bien dejarla a ella misma en ridículo.

En cualquier caso, no estaríamos en presencia de una ‘gran división’ o de un ‘abismo infranqueable’ entre dos modos de producción de imágenes, porque el cine surge de suyo como un medio industrial. Por lo tanto, antes que frente a un abismo estaríamos frente a una aporía constitutiva del cine que se basa en su modo de producción, y esencialmente, en su masividad. Aunque nos dejáramos llevar por otra diferenciación cara a los análisis de la industria cultural en este marco, a saber, la diferencia entre arte de élite y arte popular, en ningún caso el cine podría abjurar de su naturaleza de visionado colectivo.

De allí se deriva una consecuencia importante para nuestro argumento: el modernismo cinematográfico con el que Adorno entrará en contacto al final de su vida es dialécticamente provocado por la expansión de la industria cultural y no se trata de dos entes autónomos. A partir de la proliferación de la imagen, en el cine comienza la autoconciencia de su propia tradición, esto implica trabajar con la circularidad, los retornos, redescubrimientos y relecturas. La visión histórica indica que uno no habría nacido sin el otro: modernismo cinematográfico y cultura de masas son dialéctica e históricamente interdependientes.

Sí decíamos que con el epítome ‘industria cultural’ no se critica a los productos culturales industrializados, sino a la configuración histórica de la cultura misma (baja, alta, culta, ligera, popular, burguesa, todas por igual) que ha permitido esas divisiones, el diagnóstico es aún más radical de lo que los detractores de Adorno llegan a ver. Pero, justamente por eso, tampoco habría un ‘afuera’ de la industria cultural. Para Adorno la industria cultural es una forma – ideológica – de organización de la experiencia que no se puede franquear.

En segundo lugar, que Adorno condene los productos de la industria cultural por su rasgo de mercancía no equivale a un juicio de valor condenatorio contra esos productos, sino parte del desarrollo de una explicación que muestra la dialéctica en juego entre las obras de arte autónomas y su valor de mercancía. Esto se desprende de los trabajos previos de Marcuse, Benjamin y Kracauer a los que nos referimos más arriba. Puesto en su contexto, es fácil advertir que, para la tradición crítica, todo arte lleva, desde su origen y en cuanto esfera autónoma, la marca de la mercancía.

Otro malentendido común es interpretar un rasgo elitista en el planteo de Adorno en términos de un ataque al arte popular. El propio Adorno aclara que desde el capítulo “Industria cultural” no hablan de ‘cultura de masas’ para evitar la asociación inmediata con los productos provenientes de la cultura popular. Porque, en realidad, la mediación de la industria cultural vuelve imposible

pensar en la cultura popular como fuente genuina de creación, como fuente de expresión de un nosotros compartido. Es importante notar que en la distinción entre arte alto y arte bajo ambos pierden; el primero, seriedad, el segundo, su carácter contestatario (Adorno, 2008, p. 295).

Igual de frecuente es el ataque *ad hominem* hacia Adorno, que censura su posición por establecerse desde una torre de marfil, en el sentido de que no conoce en realidad la industria cultural, un argumento al que nos gustaría también contestar. Ya son muchas las investigaciones que se enfocan en la relación de Adorno con la industria cultural en su estancia en Los Ángeles (Cfr. por ejemplo, Claussen, 2006 y Plass, 2009).¹⁰ Su mejor informante en Hollywood era Fritz Lang, con quien Adorno desarrolló una amistad mucho más íntima de la que se suele indicar. El tiempo en Los Ángeles fue el momento de compartir experiencias con la industria a través de Lang, pero también con personajes tales como Bertolt Brecht, Hanns Eisler, Arnold Schönberg o el propio Thomas Mann. Por su parte, Kluge (2009) esgrime a este respecto un argumento que en apariencia es similar al de la torre de marfil, pero cuyas consecuencias son completamente diferentes. Él afirma que Adorno no conocía de cine. Según entendemos, esto apunta en dirección a que no pudo – por estas mismas razones biográficas – interiorizarse tempranamente con la producción de la vanguardia cinematográfica, mientras que sí estuvo mucho más en contacto con la producción comercial de Hollywood.

(II) Más allá de *Dialéctica de la Ilustración*

Esto último nos conduce al segundo punto que prometíamos al comienzo: hay otros textos importantes que sería necesario abordar para tener una imagen más acabada de la relación de Adorno con el cine. En primer lugar, el más cercano al capítulo de 1944, texto que, como es propio de todo pensamiento dialéctico, afirmaba con la expresión 'Continuar' que no pretendía ser la última palabra. Nos referimos al anexo del capítulo publicado en español en la obra completa de Adorno como "El esquema de la cultura de masas. La industria cultural (continuación)". Algunos intérpretes han encontrado en 'el esquema' señales más propositivas que en el capítulo publicado. Irónicamente – quizás –, por ser el borrador escrito por Adorno, es mucho más clara la relación con sus planteos estéticos generales. Se tratan en profundidad los tópicos de la

10 En particular, Claussen maneja dos tesis: una es que la imagen de un Adorno que teme el contacto con la industria cultural es una proyección retrospectiva de finales del siglo XX. La segunda es que el tono predominantemente irónico del texto solo se explica por la gran familiaridad con lo criticado (p. 186).

apariencia estética y el despliegue histórico dialéctico de la afirmación de la cultura de masas y la sociedad burguesa. Prueba del pensamiento dialéctico que allí se despliega es la siguiente cita: “No es la contradicción lo que hay que echar en cara a la cultura de masas – su objetividad y su carencia de objetividad, sino la reconciliación que impide desplegar la contradicción en toda su verdad” (2007, p. 300). La falsa reconciliación deberíamos recalcar. Ahora bien, la insistencia incesante en suturar esa reconciliación mediante “el esfuerzo desesperado de [la] repetición” sería una prueba fehaciente “de que nada podrá nunca apoderarse de los hombres” (p. 312) y, en todo caso, la misma repetición permitiría movilizar algo de lo no idéntico, de lo diferente, y su posible articulación podría alcanzar la fuerza de la negación.

Otro texto a considerar es el escrito con Hanns Eisler “Composición para el cine”, sobre el cual ha rondado cierta controversia en cuanto a su autoría. Publicado inicialmente en 1947 solo bajo el nombre de Eisler, Adorno había autorizado, antes de su muerte en 1969, la reedición también con su nombre, e incluso escribió un nuevo prefacio en el que expresa la intención de retomar su interés en la música de cine pensando en un nuevo escrito en colaboración con Kluge.¹¹ El texto, como puede presuponerse por su título, aborda cuestiones más prácticas de composición musical para el cine, a partir incluso del análisis de películas, según el cual se establece que el problema del que se parte en este punto es que la música en una película está al servicio de otra cosa, por lo tanto, no está hecha realmente para oírse (Adorno; Eisler, 1981, p. 23). “La producción masiva de films ha conducido a la creación de situaciones típicas, momentos emocionales repetidos, a la estandarización de los recursos para estimular la tensión. A esto corresponde la creación de lugares comunes musicales” (p. 31). En este marco, los autores afirman la necesidad de jerarquizar la música dentro de una película. Con un argumento discutible, sostienen que la percepción acústica – y la música como arte inmaterial por excelencia – ha conservado más elementos del colectivismo preindividual (y en último término de la relación con objetos previa a su forma mercancía) que la percepción visual (1981, pp. 37-39). Ahora bien, la autoría de Adorno es innegable en la introducción, en la que se repiten los principios de su teoría de la industria cultural. El cine no puede entenderse sino como el medio característico de la cultura de masas, que no es arte popular, sino la capacidad de la cultura de servirse de las técnicas de reproducción mecánica que hacen de ella una industria del

11 Los detalles de este plan se encuentran en la carta que Adorno le escribió a Kluge con la propuesta, fechada el 1 de abril de 1969, y que Kluge ha hecho pública en una de las ediciones del *“Alexander Kluge-Jahrbuch”* (Langston, 2015, p. 18).

entretenimiento puesta a funcionar para regenerar las energías que se agotan en el proceso productivo alienante de la era industrial avanzada. Lo que distingue a la cultura del siglo XX de la anterior no es su carácter de mercancía, sino su inevitabilidad. El problema del sistema hollywoodense no es que, mediante la fusión de cultura y diversión, la cultura se convierta en algo trivial, lo peor es que se espiritualiza la diversión.

Hasta aquí hemos desarrollado una cara del planteo adorniano con respecto al cine, la que ilustrábamos al comienzo del escrito con la frase de “Minima Moralia” y que constituye el motor materialista crítico basado en la relación dialéctica arte-sociedad. Sin embargo, la relación de Adorno con el problema estético de la imagen no se reduce al planteo de la industria cultural. Dos interesantes lecturas que traemos a colación aquí son las de Gertrud Koch y Martin Seel.

Gertrud Koch postula una tesis mucho más general y sitúa el pensamiento de Adorno con respecto a la imagen entre los polos de la mimesis y la *Bilderverbot*.¹² Por una parte – y más allá de la ambivalencia propia del concepto de mimesis al que Koch recurre y que, de algún modo, presenta simplificado en exceso –, es interesante resaltar uno de los argumentos que postula la relación de la mimesis en Adorno con las películas del cine mudo. Afirma la autora: “se podría considerar, en general, si el cine no es un medio que ofrece la oportunidad estética de objetivar modos de experiencia pertenecientes al tiempo anterior a la formación definitiva del ego” (p. 214). Algo a lo que el propio Adorno parece apuntar en ese pequeño escrito que contradice de modo más flagrante la supuesta antipatía de Adorno hacia el cine, “Chaplin, dos veces” (2008).¹³ En el otro polo sitúa Koch la *Bilderverbot*, en apariencia antagónica a cualquier idea positiva que pudiera rastrearse en relación con la imagen. Incluso directamente en contra de una de las acepciones de mimesis, la prohibición se dirige de modo explícito contra la posibilidad de producir semejanza, de imitar, o de re-producir en nuestros términos. A pesar de ello, uno podría decir que mimesis, *Bilderverbot* y tabús tienen un origen histórico cultural común. De este modo, resulta entendible que en realidad la *Bilderverbot* tenga un lugar en la constitución del arte autónomo, pues solo aquellas imágenes que

12 Literalmente, prohibición de las imágenes, término relacionado aquí a la tradición judía, pero, tal como señala Koch, existente en diversas tradiciones religiosas (1993). Por su parte, la raíz del sustantivo es *Bild*, que traducimos mayoritariamente como “imagen” pero que tiene muchas connotaciones e innumerables usos y composiciones en el idioma alemán.

13 Pocos personajes parecen haber causado tanta impresión en Adorno como este. “Es como si Chaplin anulara la vida adulta, llena de metas, e incluso el principio de racionalidad, y estableciera unos comportamientos miméticos, reconciliándola” (p. 319).

no conduzcan por el parecido a la idolatría podrían ser creadas, dando de ese modo un espacio a la transformación mediante la forma que, haciendo un salto temporal, lo une al modernismo. La lógica del fragmento reúne al mismo tiempo algo de la mimesis, pero algo de la prohibición de la imagen como un todo pasible de adoración. Por otra parte, agregamos a la tesis de Koch, que resulta interesante notar el lugar que tiene la *Bild* en los pasajes relacionados a la utopía. Aquí traemos a colación las “Lecciones de Estética”, en las que, por ejemplo, Adorno se refiere a la “*bilderlose Bild der Utopie*” (2013, p. 114).¹⁴ Esto es importante, ya que hay un uso de la imagen que no tiene que ver con la copia: la imagen enigmática – la del arte, la del cine – contraviene la prohibición de la imagen en tanto repetición de su referente, en la tradición cristiana, o en tanto imágenes de lo infinito, siguiendo la tradición judía.

Por su parte, también Martin Seel (2004) amplía las reflexiones de Adorno sobre el cine, en clara contraposición a las lecturas que ven en el frankfurtiano una desconfianza hacia el medio y la concomitante conclusión de que el cine no ha jugado un rol dominante en su filosofía. Seel, a contramano de las tendencias dominantes, lee en Adorno una especie de apología del cine, llamando incluso de ese modo insinuante a un pequeño capítulo sobre Adorno y el cine incluido en su libro “Adornos Philosophie der Kontemplation”. Además de un repaso rápido por el capítulo “Industria cultural” y la parte dedicada a los medios de “Problemas de filosofía moral”, Seel trae a colación algunos textos menores donde el supuesto vituperio de Adorno al cine y la televisión es matizado. Es el caso de una charla radial que Adorno mantuvo con Helmut Becker en la que abordaron los posibles lineamientos para una pedagogía de los medios. Además, de modo detallado, Seel rescata el espíritu y objetivo de “Composición para el cine”: reflexionar sobre la musicalidad específica del cine es algo que ha quedado descuidado para las teorías del cine, incluso hasta hoy. Ahora bien, la tesis principal de Seel afirma que el interés de Adorno hacia el final de su vida por las formas estéticas específicas del cine es algo que va a tener repercusiones para todas las artes, como se desprende claramente de otro escrito de intervención “El arte y las artes”, hasta llegar a ocupar un lugar importante en la póstuma “Teoría Estética”. El argumento de Seel que nos interesa reponer aquí gira en torno a la centralidad del cine como forma artística que, mediante la mediación de elementos intencionales y no intencionales, contiene en sí un principio fundamental para el arte contemporáneo, el montaje y, aún más, lo lleva a su máxima expresión.

14 Schwarzböck lo traduce como representación sin representación de la utopía. Aunque correcta, por supuesto, la elección no deja ver el punto que queremos destacar aquí.

(III) La década del sesenta y la relación con Alexander Kluge

Ahora bien, decíamos que el momento más sugerente para analizar es la década del sesenta y su relación con Kluge. Para abordarlo, proponemos considerar el registro que documenta la charla-debate que tuvo lugar en 1962 en Mannheim con el grupo de los jóvenes cineastas nucleados en Oberhausen.¹⁵ En él es posible advertir la centralidad de la relación con Kluge que trascendía con seguridad el trabajo académico y debe haber sido mucho *más rica en su registro oral. De hecho, el documento comienza con la aclaración del propio Adorno* indicando que su relación con el cine tiene solo dos aristas: su vínculo personal con Kluge y la experiencia fortuita de haber pasado diez años de la emigración viviendo en la meca de la industria cultural.

El debate de Mannheim giraba en torno a las exigencias [*Forderungen*] de un nuevo cine en Alemania. Tanto Kluge como Adorno afirman durante la charla que no se trataría de cómo hacer nuevas y mejores películas, esto es, de replantear la calidad de algunas películas que se volvieran de ese modo "artísticas", sino de las posibilidades del cine como medio. Para ambos intelectuales esa potencialidad está dada en la medida en que el cine se distinga del resto de las artes (Adorno; Kluge, 2012, p. 39).

El documento se vuelve interesante porque en ese momento ambos están obligados a defender una postura frente a un crítico de cine radicado en Francia que reflexiona bajo presupuestos diferentes. Joseph Rovin entiende que discutir sobre las exigencias del cine en esos términos supone reducir las reflexiones al antojo de los productores, mostrando cierta ceguera con respecto a los espectadores. Se debería de modo insoslayable tener en cuenta, para Rovin, las encuestas que registran los gustos e inclinaciones de los espectadores, es decir, la información que refleja verdaderamente para qué y en busca de qué se acerca la mayoría del público a la sala de cine. A esta altura ya se adivinará la respuesta de Adorno: es imposible tomar a los espectadores como una confirmación voluntarista de un deseo y desestimar el mecanismo de la industria cultural mediante el cual ese gusto está ya preformado. No solamente eso, sino que Adorno aprovecha su intervención para reafirmar una posición filosófica bien fundamental, que asocia a Hegel, y que consiste en confiar en la fuerza de la

15 Nos referimos a los cineastas nucleados a partir de lo que se considera el acontecimiento fundacional del 'Nuevo cine alemán', el 'Manifiesto de Oberhausen' de 1962. El Manifiesto fue un documento firmado por 26 directores de cine y publicado el 28 de febrero de 1962 en el marco del festival de cortometrajes celebrado en Oberhausen. Desde ese momento, se comenzó a renovar la forma de comprender la producción y circulación del cine en Alemania. Kluge se convirtió en su portavoz y el tejedor del entramado que posibilitó que el Manifiesto tuviera consecuencias institucionales claras: subsidios y formación para el cine (como es el caso del Instituto de Ulm que surgió a partir de ese momento).

negación determinada, lo cual implica, en términos de lo que se está discutiendo en el debate, la capacidad que tiene el cine de pensar sobre sí mismo, como medio, y no a partir de las determinaciones que podría aportar el punto de vista de factores externos (p. 33).

Más adelante, confrontado nuevamente por Rován, insistiendo este último en situar la pregunta en cómo vehiculizar el cambio social y hacer frente a la manipulación a través del cine, Adorno retoma tesis claras acerca de la relación entre el arte y la sociedad, que va tejiendo en la discusión con el aporte de Kluge. Adorno parte del punto de que las imágenes del cine son siempre ‘imágenes de lo colectivo’ y, por lo tanto, sería una abstracción considerar que el cine y su público son dos entes separados. La cuestión, para el alemán, sería concebir el cine “de tal modo que, en efecto, tenga enteramente en cuenta estas formas de reacción colectivas, pero dándoles un giro mediante el cual sean conducidas más allá de la ideología”. De ese modo, contribuiría a conducir a las personas más allá de las representaciones que, en su formulación, llama una “publicidad del mundo” (p. 37). En segundo lugar, Adorno y Kluge establecen que solo cuando el cine no se plantee como un reclamo social, mediante la elaboración de contenidos, en apariencia, políticamente urgentes y contestatarios, encontrará su lugar correcto. Además, de modo programático, Adorno establece que la función del cine es aspirar a una transformación de la conciencia. Esto no implica postular una relación directa entre determinada película y un sujeto espectador, sino un vector de transformación social solo pensable en tanto se dé un cambio radical en el cine como institución en cada una de sus dimensiones.

Gran parte de las reflexiones surgidas en el debate no publicado aparecieron en forma de artículo cuatro años más tarde, el 18 de noviembre de 1966, bajo el nombre “*Filmtransparente*” [Carteles de cine], en el periódico *Die Zeit*.¹⁶ Lo que quedaba insinuado sin abordar en la charla de Mannheim era cuál era esa especificidad formal del cine que le permitiría pensarlo como un medio que, como cualquier otro arte para Adorno, mediante el trabajo formal es capaz de expresar la utopía. Esto sí se aborda de modo claro y profundo en el *Filmtransparente*. Para quienes han encontrado en Adorno una aversión hacia el cine, ha resultado sorprendente leer allí:

16 Es interesante notar que tanto este texto como otros aparecidos en los sesenta, tal como el “*Résumé über Kulturindustrie*” [Resumen sobre la industria cultural] – conferencias pronunciadas en 1963 en la llamada *Internationalen Rundfunkuniversität* de la radio del estado de Hesse – constituyen intervenciones pensadas para ser difundidas en la prensa y radio, una suerte de crítica inmanente. Los dos artículos están reunidos en versión en español (Adorno, 2008).

Mientras que en el arte autónomo no sirve de nada lo que va a la zaga del estándar técnico ya alcanzando, frente a la industria cultural (cuyo estándar excluye lo que no está ya masticado, atrapado, igual que la cosmética elimina las arrugas de los rostros) resultan liberadoras las obras que no dominan por completo su técnica, por lo que tienen algo indómito, contingente. (Adorno, 2008, p. 309)

Esto debe entenderse en su diálogo con los cineastas de Oberhausen (algo que se hace explícito al comienzo del artículo) y en particular con Kluge, tal como afirmaba el propio Adorno al empezar el debate de Mannheim.¹⁷

Sin pretender agotar aquí todas las aristas presentes en el texto, nos referiremos de modo breve a los dos puntos de mayor condensación teórica que se formulan en el artículo como programa para una estética del cine. A partir de una crítica a la búsqueda de verosimilitud del cine comercial, Adorno realiza una defensa del montaje como técnica propia del cine y lo relaciona con el monólogo interior y con la escritura.

En primer lugar, sostenemos que la estética específica que Adorno piensa para el cine se sostiene sobre un principio: la imagen es más que mera copia. Esto es indispensable toda vez que se entiende que la característica de mera copia atenta contra toda la posibilidad del arte y, en especial del arte modernista, tan importante para la reflexión estética y política del alemán. La técnica que copia le proporciona al objeto copiado más valor que a los procedimientos estéticos que vuelven un material artístico (2008, p. 312). Sin intervención en el material, no hay dialéctica posible en el arte.

En este marco, Adorno se pregunta entonces qué es propio de la técnica cinematográfica, si no es su capacidad de copia, es decir, más allá de su surgimiento tecnológico. En otras palabras, más allá de la dependencia necesaria del cine, a diferencia de las otras artes, del mecanismo técnico de la reproducción. Para el filósofo resulta claro que la técnica cinematográfica no se deduce de normas. Y para mostrar esa falta de normatividad técnica, recurre a dos ejemplos. Por un lado, señala que conocedores de cine sostienen que en Chaplin no hay una apuesta cinematográfica en el sentido de que se trata simplemente de *sketchs* fotografiados. En contraposición, Adorno afirma que lo que hace Chaplin en las películas no podría ser llevado adelante más que en el cine. El otro ejemplo que toma es del film de Antonioni *La Notte*. Para Adorno allí el director viola provocativamente la presumida 'ley' por antonomasia

17 Recordamos que Kluge había estrenado su primer largometraje "*Abschied von Gestern*" [literalmente "Despedida del ayer" pero conocida en español como "Una muchacha sin historia"] (film que se convertiría en uno de los más representativos del nuevo cine alemán), tan sólo unos meses antes de la publicación del artículo de Adorno, el 5 de septiembre de 1966.

del cine, esto es, el cine como imágenes en movimiento, volviéndose esa provocación un verdadero aprovechamiento de la técnica cinematográfica (pp. 310-311). Tampoco Adorno encuentra en algunos medios típicos de las películas como el enfoque borroso, el *cross-fade* o el *flashback* los elementos estéticos propios del cine. Desde su perspectiva, estos elementos son pensados contra el realismo pero no se toman en verdad de las necesidades de cada producción individual, sino que se han transformado en una convención que le indica al espectador cómo completar aquello que se sustrae a 'lo real'.

Entonces, la respuesta estética de Adorno ante el peligro que supone caer en el falso realismo se cifra en el montaje. Sin embargo, aclara que con montaje no está alegando a favor de otorgar sinsentido a un material que, como copia del mundo, estaría demasiado atado a su objeto. Es imposible que el montaje sea inintencional ya que está organizado también, de modo necesario, de manera subjetiva. En sus palabras, "el sujeto que se calla habla mediante el silencio no menos, sino más, que cuando habla" (p. 313). Con el montaje, estamos en presencia de la posibilidad de manipulación de los materiales y disposición de los elementos unos contra los otros. El montaje posibilita romper la tríada indexical de palabra, imagen y sonido para hacerlo parecer más a las imágenes internas.

(IV) Montaje, experiencia subjetiva y analogía con la escritura

El montaje sobre el que se erige una estética del cine se relaciona con una forma subjetiva de la experiencia: Adorno lo llama lo verdaderamente artístico en el cine (2008, p. 311). Esto se constituye en la respuesta al problema de la referencialidad de la imagen, es decir, al problema estético que advierte Adorno en el cine a través de los análisis previos de la industria cultural.

Esa experiencia subjetiva o monólogo interior comprende a las imágenes más allá de su contenido, subraya su naturaleza plástica, su asociación con la memoria y la infancia.¹⁸ Esto se relaciona con una idea de ralentización de la experiencia, un cambio de ritmo, de tiempo, quizás con el detenerse y con el comportamiento silencioso.¹⁹ Entonces, la diferencia que parece

18 Es claro que con estas alusiones no pretendemos zanjar el problema de la experiencia en Adorno. Tan o más importante que este polo subjetivo de la experiencia que presentamos aquí en relación al cine, es para Adorno el 'polo objetivo' o la 'prioridad del objeto' en el arte. Sin embargo, lo que aquí enfatizamos siguiendo las sugerencias de Koch, Hansen y Seel, es que algo de la especificidad e importancia que tiene el cine en la estética de Adorno hacia el final de su vida, tiene que ver con esa preponderancia de la experiencia subjetiva con la que vincula al cine.

19 Es curioso notar que la ilustración del tipo de asociaciones a la que se refiere Adorno, relacionadas a la salida del trabajo y a lo bello natural, no aparece en el original publicado en el diario *Die Zeit* y tiene que haber sido

introducirse aquí con respecto a la conciencia manipulada presentada en el capítulo de la industria cultural se fundaría en una apelación a lo inconsciente. La inmaterialidad de estas imágenes internas, contraria a la concreción de una fotografía, permite pensar en la posibilidad de lograr la inestabilidad necesaria para rebatir el realismo de la imagen en el cine. De hecho, a eso se refiere Adorno en su “Resumen sobre la industria cultural”: “Solo la desconfianza profundamente inconsciente de las masas, el último residuo de la diferencia entre el arte y la realidad empírica en su espíritu, explica que todos no vean y acepten el mundo tal como la industria cultural se lo presenta” (2008, pp. 301-2). No obstante, es importante diferenciar esta posición del recurso al inconsciente del surrealismo porque estas imágenes para Adorno no son la antítesis del mundo de la vigilia, sino su contraparte dialéctica, y están atadas a él porque en definitiva deben hacerle frente a su opresión cotidiana.

Por otra parte, entre aquellas cuestiones de peso que distinguen al cine de otros medios artísticos, la relación con el lenguaje, la literatura y la escritura resulta la más importante. Desde la perspectiva de Adorno, el montaje no es simplemente el recurso técnico de la edición, sino que se eleva a principio constructivo. El montaje no interviene en las cosas, pero las conduce a una constelación de escritura, sostenía Adorno en *Filmtransparente*. En otras palabras, en la búsqueda de una estética para el cine, tanto Adorno como Kluge establecen que las imágenes no se refieren sin más al mundo, y que es propio del cine buscar un lenguaje que se asemeje a la constelación que es capaz de plantear la escritura literaria (Adorno, 2008, p. 311).

¿Qué significa esto? Por un lado, las imágenes del cine se parecerían más bien a las del monólogo interior, en el sentido de aquello que se mueve bajo los ojos, pero al mismo tiempo permanece fijo como signos, al igual que la escritura. Esta analogía tiene el sentido de refutar la idea de que una película se construye con recortes de realidad que se editan para dar la sensación de movimiento. A través del paralelismo con la escritura, Adorno procura impugnar un cine entendido como “*mésalliance* de novela y fotografía” (2007, p. 283) esto es, aquellas películas que, mediante la concordancia de imágenes, personajes verosímiles y diálogos, pretenden sumergir al espectador en el flujo de una narración, explotando una inmediatez falsa. Hansen ha llamado la atención sobre la centralidad del argumento que compara al cine con la escritura. En este punto, afirma que la comparación es válida toda vez que, para Adorno, esto permitiría romper la autoidentidad ilusoria de la imagen en movimiento,

haciendo de la imagen un objeto de construcción, figuración y desciframiento inmanente (1992, p. 45). Hansen define la escritura en Adorno más allá de la idea de un sistema de notación para un lenguaje fonético. Se trata de una forma de inscripción que se basa en signos discretos, fijos y particulares, pero que, al mismo tiempo, requieren desciframiento.

Esto último nos lleva a un segundo punto. Buscar la diferenciación de la palabra en la imagen será necesario mientras el objetivo sea hacer imprescindible la mediación del espectador, igual que en la literatura es forzosa la intervención del lector. La actividad de 'lectura' en el cine es una forma de recepción que puede contradecir el consumo automático al que se ve sometido el espectador mediante la tríada imagen, música y palabra. Otro argumento lo encontramos en "El esquema de la cultura de masas": "Ópticamente incluso, las imágenes pasajeras, escurridizas del cine se aproximan a la escritura. Ellas son interpretadas, no contempladas. Los ojos leen la cinta como leen la línea escrita, y el cambio de escena, tranquilamente operado, equivale al acto de pasar de página" (2017, p. 313).

En tercer lugar, el cine debería aprender de la literatura el gesto de narrar. Eso implica que, en la literatura, aun cuando se introduce la palabra de los personajes en la forma del diálogo, hay una distancia, la palabra siempre está mediada por la acción de narrar. Pero también Adorno se refiere en *Filmtransparente* a la distancia que introduce la misma tipografía.

Como último punto, entonces, notemos que la comparación entre la indexicalidad de la imagen y la diferencia que introduce la palabra como signo se refiere también a la distancia que se encuentra en la propia tipografía. Koch sostiene: "la analogía entre el cine y la escritura es concebida en términos fenomenológicos, la comparación se refiere a los grafemas de la escritura en términos de su reproducción mimética y no a su estatus como lenguaje" (1993, p. 213). Hay aquí una alusión a la grafía, que podríamos considerar materialista, y que refiere a una mediación del material que no puede lograr por sí sola la imagen. Koch centra su argumento en un aspecto fenomenológico relacionado con la experiencia, noción a la que deja anclada la cuestión de la mimesis en Adorno. Si bien también aludimos a la centralidad de la noción de experiencia, entendemos que el argumento puede desplegarse, antes que en términos fenomenológicos, en términos dialécticos. Más específicamente, como una dialéctica de la imagen y el concepto. El carácter icónico de la imagen, que desde la semiótica se entiende basado en la semejanza perceptual entre signo y referente, no sería contrarrestado desde este punto de vista a partir de la valencia simbólica de la imagen, sino de una apelación a un tipo de materialidad distinta basada en esa dialéctica.

(V) Reflexiones finales

Ante la constatación de una imagen extendida en el campo de la estética del cine y la filosofía de los medios que plantea a Adorno como uno de los grandes detractores del cine, en este artículo ponemos en movimiento aquellas lecturas que cuestionan ese perfil más usual. En esa dirección, el argumento que vertebra este escrito sostiene que Adorno ha presentado a lo largo de su reflexión estética sobre el cine la misma postura crítica que ha puesto a jugar para todo el resto de las artes. Sin embargo, la fuerza del análisis de lo que nombró como 'industria cultural', como un aspecto determinante para comprender la cultura y el tipo de capitalismo del siglo XX, ha cruzado a los planteos del cine en Adorno hasta llegar a confundirse por completo con ellos.

Por esta razón, en la primera parte del escrito nos abocamos a subrayar una lectura dialéctica de Adorno que permita hacer más claro qué está en juego cuando hablamos de industria cultural. En un primer momento resaltamos una de las características que nos parecían más importantes del argumento de la industria cultural de Adorno y que lo conecta con todo un recorrido teórico de reflexiones que muestran, no solo continuidad y profundidad en una preocupación sobre la cultura del siglo XX, sino también persistencia. Nos referimos a la relación de las transformaciones culturales y artísticas con la alienación del trabajo producto del capitalismo. Por su parte, también señalamos la necesidad de desacoplar esos caminos cruzados que insinúan que todo lo que dijo Adorno sobre el cine se reduce al planteo de la industria cultural. Así, aludimos a otros textos de Adorno y a otras interpretaciones de su reflexión estética que no equiparan el pensamiento de Adorno sobre la imagen a las diatribas esgrimidas contra el cine comercial.

Ahora bien, la hipótesis presentada plantea centralmente que, más allá de que la reflexión sobre el cine estuvo presente desde los años cuarenta, hay un acercamiento mayor al medio en la década del sesenta. No insinuamos con ello, como lo hace Hansen (1975), por ejemplo, que haya un punto de inflexión en Adorno, pero sí sostenemos, avalados por la publicación reciente del protocolo de la charla que constata la cercanía de Adorno con el grupo del nuevo cine alemán, que hay un interés renovado por el cine posibilitado por su conocimiento del planteo teórico y cinematográfico de Kluge. Coincidentes en varios puntos, Kluge desafía a Adorno a pensar mediante su propia praxis cinematográfica, la imposibilidad que vio en principio de alcanzar algún contenido de verdad mediante la imagen estética.²⁰

20 Algo que Adorno sostenía, por ejemplo, en "Minima Moralia": "Porque es precisamente el esencial carácter abstracto de lo que realmente acontece lo que verdaderamente se resiste a la imagen estética" (p. 150).

Entonces, ¿se trataría aquí de un intento por actualizar el diagnóstico adorniano de la industria cultural? Hullot-Kentor (2011) explica que en la década del cuarenta ‘industria cultural’ remitía a una descripción del estatus de los bienes culturales en el capitalismo monopólico y, en este sentido, se subrayaba su aspecto económico-sociológico. Posteriormente se produce un desplazamiento hacia la comprensión en su rasgo metafórico-cultural, tal como se la entiende hoy. Pero ateniéndonos a su sentido original, las transformaciones formales son tan significativas que la actualización resulta casi imposible. Arte autónomo e industria cultural son dos conceptos que, entretanto, se han transformado radicalmente. De hecho, podríamos decir que el principio de producción y la individualidad de la recepción del arte autónomo pasaron a la industria cultural.²¹ Tampoco sería posible marcar una diferencia con respecto a los materiales que se utilizan para la producción en diferentes áreas artísticas y producciones culturales.

¿Qué implicaría desprender una estética del cine del planteo de Adorno? El propósito no es rehabilitar el diagnóstico de la industria cultural sino concentrarse en la pregunta que posó Adorno sobre qué es propiamente cinematográfico. La respuesta del alemán se dirige de modo directo contra la definición del cine a partir de su capacidad técnica de copiar la realidad. Antes bien, la potencia del cine, vía el montaje, radica de manera dialéctica tanto en una reposición de la inmediatez de la experiencia de las imágenes subjetivas, como en la mediación – obligatoria para todo arte – de la que es capaz la escritura.

La búsqueda de Adorno y de Kluge no es por películas más ‘artísticas’, ni en el sentido de más progresistas en términos formales ni contestatarias en términos de sus contenidos. Preguntarse por el cine como medio es una propuesta dialéctica entre el principio destructivo para el arte del carácter de copia de la imagen y el principio constructivo del montaje. Esto permitiría sostener la contradicción inherente al proceso del arte y la cultura de masas del siglo XX, poniendo en el centro la fuerza de la negación. Pensamos aquí en los rasgos ‘iconoclastas’ del cine klugeliano: la imagen contra la imagen, las ausencias, los vacíos, la negación de una imagen por la otra a través del montaje.

Por último, podríamos leer una confianza en Adorno en la masividad del cine, “el potencial por medio del cual el cine se apodera de sus masas, su carácter masivo, le permitiría también configurarse de tal manera que allí aparezcan las cosas que realmente conciernen a las masas” (Adorno; Kluge,

21 Adorno ya era consciente de ello: “Ya no hay kitsch, ni tampoco modernidad intransigente, el surrealismo cede sus obras a la publicidad como oposición radical a la cultura” (Adorno, 2007, p. 288).

2012, p. 37) mientras que hasta ahora solo ha funcionado como un medio de disuasión de lo que realmente les concierne. Si la gran aporía del cine como arte es que surge y es siempre un medio masivo, la pregunta sería entonces, reflejando aquella sobre la revolución que preocupó a la Teoría Crítica desde sus orígenes, por qué fracasó, por qué se volvió masivo un tipo de cine de características específicas que, en principio, contradicen la posibilidad de tener una experiencia estética.

Bibliografía

- ADORNO, Th. W. "Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada. Obra completa 4". Trad. J. Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2004a.
- _____. "Teoría estética. Obra completa 7". Trad. J. Navarro Pérez. Madrid: Akal, 2004b.
- _____. "El esquema de la cultura de masas. La industria cultural (*continuación*)". En: Adorno, 2007, pp. 281-316.
- _____. "Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos. Obra completa 3". Trad. J. Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2007.
- _____. "Resumen sobre la industria cultural". En: Adorno, 2008, pp. 295-302.
- _____. "Chaplin, dos veces". En: Adorno, 2008, pp. 317-320.
- _____. "Carteles de cine". En: Adorno, 2008, pp. 309-316.
- _____. "Crítica de la cultura y sociedad I, Obra completa, 10/1". Trad. J. Navarro Pérez. Madrid: Akal: 2008.
- _____. "Estética (1958/59)". Trad. S. Schwarzböck. Buenos Aires: Las cuarenta, 2013.
- ADORNO, Th. W., KLUGE, A. (*et al.*) "Podiumsgespräch mit der 'Gruppe junger deutscher Film' zum Thema 'Forderungen an den Film' während der *Internationalen Filmwoche Mannheim 1962*". En: R. Eve; L.H. Gass (Hg.) 2012, pp. 27-47.
- ADORNO, Th. y EISLER, H. "El cine y la música". Trad. F. Montes. Madrid: Fundamentos, 1981.
- ADORNO, Th. W., HORKHEIMER, M. "Dialéctica de la Ilustración". Trad. J.J. Sánchez. Madrid: Trotta, 2009.
- BENJAMIN, W. "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica". Trad. A. Weickert. México: Itaca, 2003.
- CARROLL, N. "Una filosofía del arte de masas". Trad. J. Alcoriza Vento. Visor: Madrid: Visor, 2002.
- CLAUSSEN, D. "Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios". Trad. V. Gómez Ibáñez. Valencia: Publicacions Universitat de Valencia, 2006.
- DUARTE, R. "Teoria Crítica da indústria cultural". Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- ECO, U. "Apocalípticos e integrados". Trad. A. Boglar. Barcelona: Lumen, 1968.
- EVE, R., GASS, L.H. (Hg.) "Provokation der Wirklichkeit. Das Oberhausener Manifest und die Folgen". München: Text+Kritik, 2012.

HABERMAS, J. “El discurso filosófico de la modernidad”. Trad. M. Jiménez Redondo. Buenos Aires: Katz, 2012.

HANSEN, M. “Mass Culture as Hieroglyphic Writing: Adorno, Derrida, Kracauer”. *New German Critique* 56, 1992, pp. 43-73.

_____. “Introduction to Adorno [Culture Industry Reconsidered]”. *New German Critique* 6, 1975, pp. 3-11.

HONNETH, A. “Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad”. Trad. G. Cano. Madrid: Machado, 2009.

HULLOT-KENTOR, R., “El sentido exacto en el que ya no existe la industria cultural”. Trad. S. Arribas. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica* 3, 2011, pp. 3-23.

HUYSEN, A. “Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo”. Trad. P. Gianera. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2002.

IPAR, E. “El doble sentido de la técnica en la cultura de masas, adorno y la dialéctica del cine”. *Question/Cuestión* 1, n.º 20, 2008. Disponible en: <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/691> (acceso el 16 de marzo de 2021)

JAY, M. “La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt”. Trad. J.C. Curutchet. Madrid: Taurus, 1974.

JUÁREZ, E., “Entre promesas. Resonancias del concepto de industria cultural”. *Revista Observatório* 2, 2016, pp. 61-84.

KOCH, G. “Mimesis and Bilderverbot”. *Screen* 34, 1993, pp. 211-222.

KLUGE, A. “Die Aktualität Adornos. Dankesrede zur Verleihung des Adorno Preises”, discurso pronunciado el 11 de septiembre 2009. Disponible en: kluge-alexander.de/zur-person/reden/2009-adorno-preis.html (acceso el 4 de mayo de 2021)

KRACAUER, S. “El ornamento de la masa”. En: Kracauer, 2008, pp. 51-65.

_____. “La fotografía y otros ensayos. El ornamento de la masa I”. Trad.: L. Carugati. Barcelona: Gedisa, 2008.

LANGSTON, R. *et al.* “Glass Shards. Echoes of a Message in a Bottle. Alexander Kluge-Jahrbuch” Band 2, Göttingen: V&R Unipress, 2015.

MAISO, J. (coord.) “Constelaciones. Revista de Teoría Crítica. Teoría Crítica de la industria cultural. Continuar...” Vol. 3, 2011.

MARCUSE, H. “Acerca del carácter afirmativo de la cultura”. Trad. E. Bulygin y E. Garzón Valdés. En: Marcuse, 1970, pp. 45-78.

_____. “Cultura y Sociedad”. Buenos Aires: Sur, 1970.

NIEDERAUER, M., SCHWEPPEHÄUSER, G. (Hrsg.), ‘Kulturindustrie’: Theoretische und empirische Annäherungen an einen populären Begriff, Wiesbaden: Springer: 2018.

PLASS, U. “Dialectic of Regression: Theodor W. Adorno and Fritz Lang”. *Telos* 149, 2009, pp. 127-150.

ROLDAN, E. “Alexander Kluge y Theodor W. Adorno: industria cultural, cine y contraesferas públicas”. *Transformação Revista de Filosofia*, Vol. 39, Nr. 4, Brasil: UNESP, 2016, pp.197-218.

SEEL, M. “Adornos Apologie des Kinos”. En: Seel, 2004, pp. 77-94.

_____. “Adornos Philosophie der Kontemplation”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.

VOIROL, O. "Présentation". *Réseaux* 166, 2011/2, pp. 9-28.

WIGGERSHAUS, R. "La Escuela de Fráncfort". Trad. M. Romano Hassán. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.



**VIRADA ICÔNICA E FENOMENOLOGIA
DA CONSCIÊNCIA DE IMAGEM:
CONSIDERAÇÕES EM RETORNO ÀS
ANÁLISES DE EDMUND HUSSERL
E SUA FACETA SEMIÓTICA*¹**

***ICONIC TURN AND PHENOMENOLOGY
OF IMAGE CONSCIOUSNESS:
CONSIDERATIONS IN RETURN TO
EDMUND HUSSERL'S ANALYSES
AND ITS SEMIOTIC FACET***

Alice Mara Serra²
<https://orcid.org/0000-0001-6484-5238>
alice.m.serra@gmail.com
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

RESUMO *Este texto discute alguns problemas metodológicos e históricos concernentes à fenomenologia da consciência de imagem (Phänomenologie*

* Artigo submetido em 20/10/2020. Aprovado em 21/12/2020.

1 Este texto é parte de um projeto de pesquisa apoiado pelas Fundações Alexander von Humboldt e CAPES para "Pesquisador Experiente" (Erfahrene Wissenschaftler) (nº 88881.145471/2017-01) realizado na Freie Universität Berlin em cooperação com a École Normale Supérieure de Paris e a Albert-Ludwig Universität Freiburg.

2 Professora Associada do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) – Belo Horizonte (MG); Pesquisadora experiente pelas Fundações Alexander von Humboldt e CAPES na Freie Universität Berlin/École Normale Supérieure de Paris/Albert-Ludwig Universität Freiburg; Doutora em Filosofia pela Albert-Ludwig Universität Freiburg.

des Bildbewusstseins) elaborada por Edmund Husserl e algumas de suas repercussões teóricas. Primeiramente será tematizado o escopo mais amplo em que a abordagem filosófica das imagens auferiu relevância no século XX, a saber, a assim chamada “virada icônica” (ikonische Wenke) ou “pictórica” (pictorial turn), conforme as respectivas formulações de Gottfried Boehm e William Mitchell. Será situada nesse contexto a fenomenologia da imagem e, mais especificamente, a fenomenologia da consciência de imagem elaborada por Husserl, considerando-se, em especial, os eixos norteadores dos três direcionamentos que sobressaem nas teorias contemporâneas da imagem, a saber: as abordagens antropológica, semiótica e perceptiva. A partir da retomada de nuances semióticas remanescentes na fenomenologia da consciência de imagem, serão apresentados alguns pontos críticos acerca da classificação das análises de Husserl no escopo do direcionamento perceptivo e, finalmente, apontadas implicações do copertencimento à apresentação intuitiva da imagem (anschaulicher Darstellung des Bildes) daquilo que se denominará “circunstancialidade indicativa”.

Palavras-chave: Virada icônica. Consciência de imagem. Fenomenologia do signo. Edmund Husserl. Gottfried Boehm.

ABSTRACT This text addresses some methodological and historical problems concerning the phenomenology of image consciousness (Phänomenologie des Bildbewusstseins) elaborated by Edmund Husserl as well as some of its theoretical repercussions. At first, I examine the broader scope in which the philosophical approach to images became relevant in the 20th century, the so-called “iconic turn” (ikonische Wenke) or “pictorial turn”, according to the respective terms proposed by Gottfried Boehm and William Mitchell. In this context I situate the phenomenology of image and, more specifically, the phenomenology of image consciousness elaborated by Husserl, considering, in particular, the guiding axes of three directions that stand out in contemporary theories of image, namely: the anthropological, the semiotic and the perceptual approach. By the resumption of semiotic nuances remaining in the phenomenology of image consciousness I present some critical points about the classification of Husserl’s analyses in the scope of perceptual approach. Finally, I point out some implications of the co-belonging to the intuitive image presentation (anschaulicher Darstellung des Bildes) of what can be called “indicative circumstantiality”.

Keywords: Iconic turn. Image consciousness. Phenomenology of sign. Edmund Husserl. Gottfried Boehm.

Georges Bataille (1980), em *Lascaux ou la naissance de l'art*, aponta para um acontecimento espetacular cuja relevância alteraria toda a história humana: não mais ou não ainda aquele afirmado na narrativa filosófica ocidental concernente à passagem do mito à razão, o famoso “milagre grego” do século V a.C., mas algo anterior a esse acontecimento, a saber, o “milagre de Lascaux”. O ato (humano) de inscrever riscos e manchas sobre as estruturas rochosas das grutas de Lascaux, na superfície das quais se deixam identificar formas de um ou outro animal, nisso se instauraria um ato de criação e de diferenciação do humano em relação ao meio.

Todavia, para além dessa possibilidade de leitura, perguntas outras despontam, tais como: a que remetem tais inscrições? Em que condições tais manchas e traços podem atuar enquanto imagens? Em que sentidos se mostra pertinente ou problemático apreender tal atitude ou condição enquanto ato especificamente humano de criação? Tais questões permanecem e incitam diferentes abordagens. Na verdade, elas não só permanecem, mas se intensificam, na medida em que na contemporaneidade estamos diante de e em interação com uma profusão de imagens, muitas das quais se passam por documentais quando não o são, enquanto outras, fictícias ou produzidas por sobreposição de outras imagens, têm muito a dizer sobre nossa experiência contemporânea, a começar pela miscelânea entre ‘imaginário’ e ‘real’.³

Tais questões, a complexidade de suas implicações e possíveis respostas nos fazem primeiramente acorrer à fenomenologia da imagem. Em especial, a dificuldade de se conferir um estatuto ontológico às imagens, acerca de seu ser real e suas determinações fáticas, ou ainda a dificuldade de dar provas sobre sua existência em separado das consciências para as quais elas portam sentidos e se instituem ‘enquanto imagens’ (*als Bilde*): tais impasses nos incitam a retornar à fenomenologia da consciência de imagem (*Bildbewusstsein*) inicialmente elaborada por Edmund Husserl (1859-1938) e retomada por fenomenólogos posteriores e por outros autores contemporâneos.

Na busca de analisar a especificidade da consciência de imagem, distinta de outros tipos de consciência, como a consciência meramente perceptiva, a consciência judicativa, a consciência rememorante e outras, Husserl inaugura um

3 Ver, em especial, os trabalhos “History purposed” (1999) e “Fictitious Portraits” (1992) de Keith Cottingham, em que aparentemente estamos diante de fotografias feitas a partir de pessoas ‘reais’, sejam estas atualmente existentes, sejam postas como existentes em momentos históricos específicos. Em “History purposed” parecem ter sido retratadas pessoas com suas vestimentas e aspectos que nos permitem identificá-las como documentos etnográficos do século XIX. Mas tais imagens são produzidas tecnicamente a partir da sobreposição de outras imagens, diferindo assim das fotografias que, em sentido clássico, demandam um sujeito que se coloca em determinada perspectiva num ponto do espaço e dali, via mediação técnica, capta ou pretende captar o outro (cf. Serra, 2017). Sobre a obra “Fictitious Portraits”, cf. o comentário feito por E. Alloa (2015).

campo mais amplo de estudos fenomenológicos sobre os diferentes tipos de atos imaginantes, seus graus de evidência, suas camadas constitutivas, seus estatutos em relação aos âmbitos estético e cognitivo. Em contrapartida, os instigantes modos como as linhas, superfícies e hachuras parecem produzir sentidos por si mesmas, ou as situações em que os planos extensos e as intensidades afetivas povoam, por assim dizer, o campo visual de imprevisibilidades não visadas: tais aspectos nos conduzem a considerações de autores posteriores que, em especial desde o pós-estruturalismo francês, apresentam releituras e deslocamentos da fenomenologia da consciência de imagem.

Com o objetivo inicial de fornecer um mapeamento de posições, neste texto caberá primeiramente situar o escopo mais amplo em que a abordagem filosófica das imagens auferiu relevância no século XX, a saber, a assim chamada “virada icônica” (*ikonische Wenke*) ou “pictórica” (*pictorial turn*). Em seguida, serão considerados os eixos norteadores dos três direcionamentos que sobressaem nas teorias da imagem contemporâneas – a saber, o direcionamento antropológico, a abordagem semiótica e a abordagem perceptiva – com o intuito de inserir nesse contexto a fenomenologia da imagem e, mais especificamente, a fenomenologia da consciência de imagem elaborada por Husserl. Finalmente, serão apresentados alguns dos pontos críticos concernentes à classificação das análises de Husserl no escopo do direcionamento perceptivo, desde a retomada de algumas *nuances* semióticas remanescentes em sua abordagem das imagens.

I. Virada icônica e fenomenologia da imagem

Segundo uma tendência que foi se expandindo no século XX até os dias atuais, muito se discute sobre como a experiência contemporânea pode ser vista, descrita e interpretada por meio do impacto que as imagens – da imagem pictórica à imagem técnica – exerce em nossa vida cotidiana e em nossos modos de perceber, julgar e pensar. Edmund Husserl, fundador da fenomenologia, já indicava no início do século XX uma profusão de imagens ocasionando o impasse de delimitar o campo da imagem e o extracampo, a imagem e o referente: em sua alusão ao quadro de David Tiers, “Arqueduke Leopold Wilhelm em sua galeria em Bruxelas” (ca. 1650), a imagem figura uma galeria de imagens e é exposta numa galeria de imagens, como se o referente da imagem não pudesse mais ser buscado fora, no mundo externo.⁴ Husserl expressava, na verdade,

4 “Um nome enunciado nos lembra a Galeria de Dresden e a nossa última visita a ela: caminhamos através das salas, colocamo-nos diante de uma imagem/quadro (*Bild*) de Tiers que apresenta uma galeria de imagens (*Bildergalerie*). Se concebemos que imagens desta apresentariam de novo imagens que, por

não um ceticismo acerca da relação entre as imagens e os sentidos que elas presentificam ou aos quais elas remetem, mas uma necessidade de analisar as peculiaridades dos fenômenos imaginantes, suas diferentes modalidades, sem os considerar como meras representações de objetos percebidos. Leitor astuto desta e de outras considerações de Husserl, Jacques Derrida (1967, p. 115 s.) assinala a condição de estarmos num labirinto em que imagem aponta para imagem, signos para outros signos, sem podermos delimitar o que está fora ou dentro da galeria, o que vem a ser, sem podermos demarcar a fronteira entre imagem e não imagem, entre o âmbito da representação e o da percepção.

Como assinala Laurent Lavaud (1999, p. 12 s.), na contemporaneidade as imagens seriam “saturadas de irreal” e incapazes de cumprir “a função de reenvio à realidade da coisa, característico da imagem clássica”. Embora as noções de referente e representação sejam questionáveis e insuficientes, todavia, tais noções, juntamente com outras como remissão, apresentação, presentificação, mostração, ganham, nesse mesmo passo, um aprofundamento reflexivo sobre suas condições de uso e seus limites. Sublinha-se a proliferação contemporânea de imagens que nos consagraria à multiplicidade, à perda do sentido de origem e a uma concomitante necessidade filosófica de teorizar sobre os sentidos em que a apreensão da experiência é mediada por imagens ou implica remissões às mesmas. Após o *homo rationalis* clássico, o *homo symbolicum* de Ernst Cassirer (cf. Cassirer, 1994), alude-se ao *homo pictor*, a partir do texto homônimo de Hans Jonas (2015) que tematiza a distinção do humano menos pela posse da linguagem ou da razão, e tanto mais desde a capacidade de discernir e produzir imagens. Além disso, as próprias imagens passam a ser pensadas como estruturas autônomas de interação e, por vezes, como formas autônomas de ação, agência e motivação (cf. Simondon, 2008; Mitchell, 1986)⁵.

A proposição de William Mitchell acerca de uma virada pictórica (*pictorial turn*) no século XX ecoa a terminologia similar apresentada pelo filósofo e historiador da arte Gottfried Boehm. Desde o final dos anos 1970 e especialmente

sua vez, apresentam inscrições legíveis e assim por diante, assim mensuramos qual entrelaçamento de representações e quais mediações devem ser efetivamente produzidas em relação às objetividades a serem apreendidas” (E. Husserl, HUA III/1, § 100; trad. minha).

- 5 Ao criticar a noção sartreana de imagem enquanto fundada na atividade da consciência posicional, G. Simondon (2008) afirma a função vital intrínseca à imagem bem como sua atividade copertendente e precedente à percepção. Por sua vez, W. Mitchell (1986) propõe-se a analisar imagens enquanto agentes na história, enquanto criações e em suas diferentes formas de agência: “Images are not just a particular kind of sign, but something like an actor on the historical stage, a presence or character endowed with legendary status, a history that parallels and participates in the stories we tell ourselves about our own evolution from creatures ‘made in the image’ of a creator, to creatures who make themselves and their world in their own image” (Mitchell, 1986, p. 9).

na obra *Was ist ein Bild*⁶ (*O que é uma imagem?*), Boehm (1994), no esteio da fenomenologia e da hermenêutica, empregou primeiramente o termo “ikonische Wende” (virada icônica) para aludir a um “retorno das imagens” (*Rückkehr der Bilde*) nas reflexões filosóficas desde o século XIX. Em analogia com a “virada linguística” (*linguistic turn*), a virada icônica refere-se a um novo panorama que, consolidado no século XX, veio a modificar o eixo norteador das abordagens filosóficas. Se, como é conhecido, a análise da linguagem sucedeu à centralidade da problemática moderna sobre o conhecimento e suas origens, que, por sua vez, sobreveio ao questionamento clássico sobre o ser, finalmente, a virada icônica alude à expansão por que passou o âmbito das imagens e suas abordagens teórico-filosóficas no século XX, tais como: as epistemologias do ícone (especialmente desde as análises de C. Peirce); as teorias dos símbolos (em especial em E. Cassirer e no pós-estruturalismo francês); as fenomenologias da imagem (de E. Husserl a B. Waldenfels); as novas estéticas da imagem fotográfica (a partir das abordagens tornadas célebres de W. Benjamin e R. Barthes); as teorias da imagem onírica (de S. Freud a M. Richir); a metaforologia de H. Blumenberg; entre outras.

Quase simultaneamente a Boehm, Mitchell (1986) emprega o termo “pictorial turn” (virada pictórica), para se referir a uma revolução ocasionada pelas imagens no século XX e que se fez notar desde o modo como imagens já seriam cruciais no fornecimento de modelos e esquemas às ciências, e mais expressamente nas novas relações entre arte, ciência e tecnologia digital, acarretando novas formas de produção, distribuição e consumo de imagens. Em um texto em que esses defensores respectivamente da “virada icônica” e da “virada pictórica” dialogam (Boehm; Mitchell, 2009), ambos atentam para aproximações e diferenças em suas abordagens. Enquanto Boehm enfatiza a necessidade de pensar a imagem como conceito filosófico e a inserção deste tema no âmbito contemporâneo do problema do sentido, mais propriamente em continuidade com a “virada linguística” e a ser redefinido a partir de novos problemas como a imagem digital, Mitchell sublinha, em especial, a proposta de perscrutar as relações entre semiótica e as questões formais do significado, bem como de expandir a teoria da imagem em sua intercessão com artes visuais, cinema, cultura de massa, política e ideologia. Desde influências parcialmente distintas (no caso de Mitchell: N. Goodman, C. Peirce, K. Marx, Escola de

6 Em fins dos anos 1970 e início dos anos 1980, na tentativa de reunião de reflexões filosóficas contemporâneas sobre a imagem, Boehm organiza a obra “Was ist ein Bild”, publicada em 1994, com textos de filósofos renomados, historiadores da arte e outros autores proeminentes, entre os quais Jacques Lacan, Hans-Georg Gadamer, Hans Jonas, Meyer Schapiro, Bernard Waldenfels.

Frankfurt; no caso de Boehm especialmente as tradições fenomenológica e hermenêutica e tradições de teoria da arte) ambos ressaltam a “virada” (pictórica/icônica) como um vasto campo ainda em curso de instauração, caracterizado especialmente pela expansão de possibilidades signitivas de comunicação não verbal por muito tempo negligenciadas nas diversas atualizações do “iconoclasmo ocidental”. Esta expressão, retirada do campo religioso, conota a tendência de certas tradições filosóficas, seja de herança racionalista, idealista, empirista ou transcendental, de preterir os campos da imagem e imaginação em prol de aspectos cognitivos e práticos considerados mais relevantes, ou de reconhecê-los se e na medida em que contribuem para o conhecimento.

Acerca da pergunta sobre como situar as abordagens fenomenológicas nesse contexto, apresenta-se de modo sinóptico o seguinte percurso: Foram precursores os escritos de Husserl sobre a consciência de imagem (*Bildbewusstsein*) redigidos especialmente entre 1904 e 1925 e posteriormente reunidos na HUA XXIII: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* (Fantasia, consciência de imagem, lembrança). Além desses textos, já nas *Investigações Lógicas* (HUA XIX: *Logische Untersuchungen*, 1901) e, mais tarde, de maneira mais esparsa, em obras como *Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica*⁷ e *Análises sobre a síntese passiva*⁸ encontram-se importantes desdobramentos de suas análises sobre a consciência de imagem e demais atos imaginativos. Tais abordagens do fundador da fenomenologia foram cruciais para as elaborações posteriores da fenomenologia da imagem, da imaginação e, mais tarde, do imaginário, o que se levou a efeito, num primeiro momento, respectivamente por seu assistente Eugen Fink (1966) na obra *Vergegenwärtigung und Bild* (1930) e por seu discípulo Roman Ingarden (1962), na parte intitulada “Das Bild” de sua obra *Untersuchungen zur Ontologie der Kunst* (escrita a partir de 1927). Posteriormente, outros fenomenólogos inspiraram-se em Husserl, sendo possível identificar, com algumas exceções, menos descontinuidades do que propriamente um prosseguimento ou aprofundamento do modo de abordagem fenomenológico.

Em sentido geral, podem ser distinguidas três fases na assim denominada investigação da imagem em orientação fenomenológica (Cf. Kapust, 2009). Na fenomenologia inicial (Husserl, Fink e Ingarden), a ênfase recai sobre a consciência de imagem, seus modos de doação (*Gegebenheitsweisen*), suas diferenciações em relação à percepção e a outros atos de (re)presentificação

7 HUA III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.

8 HUA XI: *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926.

(*Vergegenwärtigung*) e des-presentificação,⁹ bem como sobre as delimitações entre os âmbitos cognitivo, estético e simbólico na constituição e instituição das imagens. Já numa fase intermediária, em que se situam Jean-Paul Sartre com suas obras *L'Imagination* (1936) e *L'imaginaire* (1940) e as reflexões de Maurice Merleau-Ponty – em *Le doute de Cézanne* (1945), em alguns textos reunidos em *Sens et non-sens* (1948) e em *Le visible et l'invisible* (1964) –, enfatizam-se, respectivamente: a espontaneidade da consciência imaginativa e a expansão do campo do imaginário para além da consciência de imagem (Sartre); a constituição expressiva da imagem no mundo e em sua relação com o corpo, bem como a invisibilidade intrínseca ao visível (Merleau-Ponty). Por sua vez, fenomenólogos subsequentes, como Marc Richir, Bernard Waldenfels e Jean-Luc Marion, voltam-se com novas questões a problemas concernentes ao aparecer enquanto imagem e às especificidades das experiências estética e onírica desde a primazia dos fenômenos imaginativos não passíveis de se derivarem da percepção.

Finalmente, autores contemporâneos influenciados pela fenomenologia, como Jacques Derrida, Roland Barthes, Hubert Damisch e, mais recentemente, Georges Didi-Huberman, problematizam os limites da fenomenologia da imagem e as relações limítrofes entre doação de sentido subjetiva, pretensão transcendental e estatuto ontológico da imagem. A partir de transformações instauradas pela arte contemporânea e pela difusão da imagem digital, vêm à tona nesses enfoques problemas como: o recuo da pintura figurativa e a destituição dos referentes da imagem; as diferentes materialidades da expressão pictórica e os modos como interferem no visível; as mutações tecnológicas, especialmente na fotografia digital e na imagem técnica.

Não sendo o objetivo, no escopo limitado deste artigo, de reconstruir e detalhar cada uma das abordagens dos autores mencionados, na sequência, pretende-se situar o direcionamento das análises de Husserl pelo prisma da classificação de seu enfoque proposto por Lambert Wiesing (2015) enquanto “abordagem perceptiva” da imagem. Trata-se de indagar a pertinência dessa classificação à luz de aspectos do percurso de Husserl em suas elaborações da consciência de imagem e a partir do horizonte de algumas de suas releituras posteriores.

9 *Entvergegenwärtigung*, conforme a formulação de E. Fink (1966).

II. Os três direcionamentos contemporâneos da filosofia da imagem e a abordagem fenomenológica de Husserl

Uma tentativa de classificar as análises de Husserl sobre a consciência de imagem à luz de outras abordagens contemporâneas foi proposta por L. Wiesing em *Artifizielle Präsenz: Studien zur Philosophie des Bildes* (2005). Para esse autor, as análises de Husserl sobre a consciência de imagem devem ser classificadas como “abordagem perceptiva da imagem”, direcionamento que deve se demarcar em relação a dois outros: a “abordagem semiótica” e a “abordagem antropológica” das imagens. Trata-se de situar as ideias norteadoras dessa classificação e de apontar alguns de seus pontos críticos.

Começando pela última, a abordagem antropológica enfatiza o surgimento de imagens a partir da espontaneidade da consciência humana, tal como Sartre (1986) o sublinha, ou como uma criação ou artefato, no sentido em que Jonas (2015) o formula, acentuando a atividade de produção humana cuja relação indireta e inventiva com o meio afirma o traço específico do homem em relação a outros seres vivos, ao animal mais especificamente, incapaz, segundo Jonas, de apreender e de produzir imagens enquanto tais.¹⁰ Por meio da produção e apreensão de imagens, o homem se apartaria da circulação causal das coisas reais – enfatiza Jonas com referência implícita à noção de motivação em Husserl, já que nenhuma causalidade física determinaria a produção de imagens.¹¹ Mas o fato de a consciência de imagem emergir como intencionalidade específica sem se determinar por qualidades e estímulos físicos não corresponderia ainda à afirmação de que o homem originalmente se diferencia dos demais viventes pela apreensão e produção de imagens. Uma exceção ocorre quando o âmbito imagético é apreendido em sentido mais amplo, incluindo a imaginação e os respectivos atos do figurar, fantasiar, sonhar e os fenômenos correlatos nas artes visuais, ficção e sonho. Justamente uma tentativa nesse sentido foi feita por Sartre em *L'imaginaire*, obra na qual a pintura, o desenho e todas as imagens artísticas foram incluídas numa fenomenologia do imaginário, bem como a imagem mental, as imagens oníricas e as ficções. O fato de Wiesing incluir Sartre como outro representante do direcionamento antropológico da teoria da imagem

10 Tanto L. Wiesing quanto E. Alloa incluem também na abordagem antropológica das imagens o pensamento de Vilém Flusser. Nas palavras de Alloa (2015b, p. 24): “Flusser considère qu’avec l’avènement des nouvelles images de synthèse, celles-ci nous font revenir en deçà de l’ère de la linéarité du texte, pour redécouvrir une puissance de visualisation qui, plus encore que la raison ou le langage, singularise l’humain.”

11 “Ce qui est figuré dans l’image est isolé du commerce causal des choses et traduit vers une existence non dynamique qui est celle de l’image – un mode d’existence qu’il ne faut confondre ni avec celui de la chose qui représente ni avec celui de la réalité représentée” (Jonas, 2015, p. 63). “Dans l’image, le lien de causalité est interrompu. Elle est libre de figurer toutes les situations de cause à effet, y compris l’acte de peindre lui-même. Mais même dans ce cas, l’image ne représente pas la causalité de son propre devenir” (*id.*, p. 64).

deve-se a que, de acordo com Sartre em *L'imaginaire*, à consciência imaginante é específica a espontaneidade que lhe permite libertar-se da passividade e da sucessão constitutivas dos atos perceptivos e, em outro sentido, instituir-se enquanto consciência de imagem como um ato específico de posição.¹² Enquanto, para Husserl, a consciência de imagem neutraliza a consciência posicional dos atos de percepção e lembrança, para Sartre, a consciência de imagem, embora seja consciência de “um nada de real”, é ainda assim uma consciência que põe a si mesma,¹³ ao distinguir na imagem um objeto que não coincide com o conteúdo apresentado, um objeto que não pode, de nenhum modo, ser meramente imanente à consciência, nem ser na consciência uma figuração em miniatura do objeto real. Essa relação de transcendência na constituição do imaginário é relação segundo a qual as modalidades no interior da família das imagens pressupõem a consciência reflexiva que aparta radicalmente a intencionalidade da imagem e a da percepção, ou, no sentido mais próprio a Sartre, cinde imaginário e real.¹⁴ Passar ao imaginário implica, nesse sentido, para Sartre, uma nadificação (*néantisation*) dos objetos perceptivos, enquanto Husserl acentua a neutralização (*Neutralisierung*), na medida em que a posição de existência, característica dos atos de percepção e lembrança, é suspensa, não implicando, todavia, uma mera oposição entre existência acessível à percepção e inexistência dos objetos imaginários.¹⁵

Como Bernard Waldenfels (2004, p. 212) assinala de modo crítico em relação a Sartre e apoiando-se em algumas das análises de Husserl: “Trata-se aqui realmente de um salto ontológico que separa o ser real do não-ser imaginariamente produzido, como defendem Sartre e seus seguidores?”¹⁶ Nas análises de Husserl sobre a consciência de imagem, as determinações metafísicas e ontológicas, incluindo as determinações antropológicas da imagem, são inibidas, enquanto a separação entre percepção e consciência de imagem, à diferença de Sartre, não é determinada de modo estanque. Isso já se observa nas análises de Husserl (especialmente na HUA XXIII) acerca da relação entre as três camadas

12 Em *L'imaginaire*, ver, em especial: “Première partie: Le certain” (Sartre, 1986, pp. 11-39).

13 Conforme Sartre (1986, p. 32): “l'acte positionnel est constitutif de la conscience de l'image.”

14 “[...] les objets du monde des images ne sauraient en aucune façon exister dans le monde de la perception; ils ne remplissent pas les conditions nécessaires” (Sartre, 1986, p. 26). “L'image et la perception, loin d'être deux facteurs psychiques élémentaires de qualité semblable et qui entreraient simplement dans des combinaisons différentes, représentent les deux grandes attitudes irréductibles de la conscience. Il s'ensuit qu'elles s'excluent l'une l'autre” (*id.*, p. 231).

15 Cf. Dastur, 2008, p. 123: “Il faut cependant noter que Sartre parle plutôt de « néantisation » du monde que de neutralisation, précisément parce que pour lui toute conscience est positionnelle.” Sobre o conceito de neutralização em Husserl, ver: E. Husserl, *Hua III/1*, § 109-112; A. Serra (2009).

16 “Doch handelt es sich hierbei wirklich um einen ontologischen Sprung, der reales Sein von imaginär erzeugtem Nichtsein trennt, wie Sartre und seine Anhänger meinen?” (trad. minha).

constitutivas da imagem, a saber, a imagem física (*physisches Bild*), a imagem aparecente ou o objeto-imagem (*Bildobjekt*) e o sujeito ou tema da imagem (*Bildsujet*). Na medida em que Husserl descreve a consciência de imagem prioritariamente como ato intuitivo, estaria implicado, por um lado, o vínculo com o campo sensível, propriamente a visibilidade, através do que o sentido da imagem se manifesta. Por outro lado, na acepção de intuição (*Anschauung*), Husserl amplia o campo dos atos intuitivos, que não se restringem aos atos de percepção sensível ou os atos de apresentação perceptiva (*Gegenwärtigung*), mas também englobam os atos de (re)presentificação (*Vergegenwärtigung*) por imagem, fantasia e lembrança. Husserl destaca a tripla objetividade dos atos da consciência de imagem nos casos de quadros, fotografias etc., os quais consistem em um objeto-imagem (*Bildobjekt*) que aparece sobre e mediante a imagem física (*physisches Bild*) e, além desses, o sujeito ou tema da imagem (*Bildsujet*) que se presentifica (Husserl, HUA XXIII, §§ 8-14).

Dessa distinção husserliana derivam, em geral, leituras que enfocam seu caráter idealista, na medida em que o tema da imagem (*Bildsujet*) deve se presentificar na imagem aparecente – no objeto-imagem – que se institui sobre o suporte ou, em sentido lato, sobre a imagem física. Para Jonas, por exemplo, a imagem atua propriamente como uma entidade ideal entre a materialidade do substrato e a coisa representada (Cf. Jonas, 2015, p. 66 s.). Igualmente Sartre (1986) enfatiza em que medida a instauração da imagem se serve do suporte material que, enquanto tal, se apaga para a mostração figurativa a partir da consciência que visa à imagem enquanto tal.¹⁷ Nessa acepção, Husserl teria não apenas fornecido um novo método para a análise da imagem, mas, na expressão de Sartre (2010, p. 122 s.), “uma teoria da imagem inteiramente nova”, enquanto “eidética da imagem”, fixando-a e descrevendo-a “tal como aparece à intuição reflexiva.”¹⁸

Mas, como pontua Hans Rainer Sepp, em sua obra *Bild: Phänomenologie der Epoché I* (2012, p. 231 s.), o fenômeno da imagem se constitui, nas análises de Husserl, ambigualmente, dificultando sua classificação simples como subespécie de percepção e como mero produto da idealidade. Isso dificulta corroborar a noção de consciência de imagem como espontaneidade da consciência humana doadora de sentido, ou ainda como materialidade e sensibilidade passíveis de se reduzirem para a manifestação do sentido ideal. A insuficiência do

17 “La photo n'est plus l'objet concret que me fournit la perception: elle sert de matière à l'image” (Sartre, 1986, p. 47).

18 Sartre refere-se à teoria da imagem de Husserl exposta em *Ideias I* (Husserl, HUA III/1). Cabe lembrar que nessa obra Husserl apresenta um resumo de elaborações mais detalhadas desenvolvidas a partir de 1904 nos manuscritos posteriormente reunidos na HUA XXIII.

direcionamento antropológico residiria, em especial, no foco excessivo sobre a atividade produtora da imagem, geralmente identificada à consciência e, desta, à criação humana, implicando, concomitantemente, uma atenção muito limitada conferida aos níveis adjacentes que, independentemente da atividade da consciência, constituem imagem e fazem sentido.

Passando agora ao segundo direcionamento contemporâneo da teoria da imagem, o direcionamento semiótico, seguindo a classificação proposta por Wiesing (2005), este direcionamento aponta, em especial, para as contribuições analíticas de Nelson Goodman: *Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols* (Goodman, 1976), que, por sua vez, partem da distinção de Charles Peirce (1998) entre os três principais tipos de signos (ícone, índice e símbolo). Com ênfase no estatuto semiótico da imagem, Goodman (1976) volta-se especialmente à questão sobre e em que medida imagens deixam-se classificar como ícones, embasadas nas relações de semelhança, e em que sentidos imagens também reivindicam uma dimensão simbólica, na medida em que a semelhança se faz insuficiente como quesito para a instauração de imagens e para a alusão aos referentes.¹⁹ A menor relevância das relações de semelhança, segundo as quais uma imagem se constitui pela relação representativa com o objeto ou com a ideia a que se assemelha, esse modelo perde a sua relevância, na medida em que não há imagem que não compartilhe minimamente de algum referencial não visível, implicando também certos padrões de figuração específicos de uma dada sociedade não identificáveis em outras, além da necessidade de se reportar a códigos culturais singulares pelos quais imagens são interpretadas. Nesse sentido, mesmo a semelhança se faz uma relação simbólica e não uma relação formal abstrata aplicável a quaisquer sociedades. Entre a busca dos referenciais da imagem a serem decodificados e a resistência da imagem em relação ao aporte referencialista, têm-se várias *nuances* em que o lugar da imagem se diferencia desde o ícone representativo até a suposta ausência de referencialidade. Enquanto o primeiro se apresenta exemplarmente na pintura figurativa clássica, a última condição veio à tona especialmente desde as vanguardas da arte moderna e suas respectivas teorizações. Nesse espectro temático as análises de Husserl podem oferecer uma contribuição para as diferenciações das imagens entre a “transparência” – em relação ao sentido a ser decodificado – e a “opacidade”, no sentido dos modos em que as imagens resistem a ser expressão manifesta

19 “The plain fact is that a picture, to represent an object, must be a symbol for it, stand for it, refer to it; and that no degree of resemblance is sufficient to establish the requisite relationship of reference. Nor is resemblance necessary for reference; almost anything may stand for almost anything else” (Goodman, 1976, p. 5).

dos sentidos supostos e se afirmam, em diferentes níveis, desde as dimensões simbólica e indicativa. Como aponta Gottfried Boehm:

Husserl conclui que toda coisa é simultaneamente *alguma coisa* e ao mesmo tempo o *horizonte* sobre o fundo no qual alguma coisa se mostra. [...] A *coisa* pertence ao reino do sucessivo: ela é limitada, singularizada, justaposta e atrai a atenção; o horizonte, ao contrário, abre o reino da simultaneidade: é fluido, contínuo, indivisível, potencial e indeterminado, ele difrata o olhar. Se aplicarmos as análises de Husserl às imagens, poderíamos dizer que as imagens são constituídas de uma associação do contínuo e dos elementos diferenciáveis que se mostram *diante ou nele* (Boehm, 2015, p. 30).

Também Annabelle Dufourcq (2012, p. 12) baliza que a dimensão imaginária, introduzida por Husserl, afirma primacialmente uma parte “cambiante” de “esboços fluidos” atuante em cada ato da consciência: “Tal dimensão assombra a percepção e torna flutuante cada presença dada na qual já encontramos muitas lacunas, o reenvio a outras coisas e pessoas apenas parcialmente determinadas, um simbolismo evasivo.”²⁰ Embora Husserl tenha, de fato, em certas passagens, ressaltado a fenomenalidade da imagem em seu caráter mostrativo, ofuscando em grande medida seu embasamento material e deixando menos destacadas as remissões simbólicas e indicativas, todavia, suas análises inscreveriam a não disjunção, e, mesmo, certa tensão entre a visada imaginativa, os modos de presentificação do sentido e os componentes indicativos, simbólicos e materiais da imagem. Como afirma Sepp:

Ela [a imagem nas análises de Husserl] tem que se afirmar contra seu suporte, não pode ser encoberta por seus estímulos de superfície, e deve igualmente resistir diante da tendência à onipotência do tema. Nessa dupla frente de resistência, a constituição da medialidade da imagem é bastante frágil. (Sepp, 2012, p. 231; trad. minha)²¹

Tais considerações nos permitem passar, já criticamente, à classificação atribuída por Wiesing (2005) à consciência de imagem de Husserl como direcionamento perceptivo. A direção teórico-conceitual perceptiva teria sido desenvolvida principalmente por Merleau-Ponty e deveria encontrar sua introdução explícita nas análises de Husserl, especialmente na mencionada obra

20 “[...] parler d’une dimension imaginaire du réel consiste à affirmer que le noyau de présence du perçu reconnu comme stable est indissociable d’une part ouverte et foisonnante d’esquisses sensibles fluentes. Cette dimension hante la perception et rend flottante chaque chose présente donnée en laquelle on trouve déjà maintes lacunes, le renvoi à d’autres choses et personnes seulement partiellement déterminées, un symbolisme évasif” (trad. minha). Ver as considerações mais detalhadas da autora sobre a noção de imaginário em Husserl em: Dufourcq, 2011.

21 “Es [das Bild] hat sich gegenüber seinem Träger zu behaupten, darf von seinen Oberflächenreizen nicht zugedeckt werden, und muss ebenso ein Übermächtigwerden des Sujets abwehren. In dieser Zwei-Fronten-Abwehr ist die Konstitution der Medialität des Bildes durchaus fragil.”

HUA XXIII. Segundo Wiesing, a primeira característica desse direcionamento consiste na tentativa não semiótica de responder à pergunta sobre o que é uma “apresentação” (*Darstellung*), distinguindo-a do **âmbito** da “representação” (*Vorstellung*) e da remissão pelo signo. O termo “apresentação” enfatiza o caráter imediato da aparência e as diferenciações derivadas da própria “aparição” (*Erscheinung*), sem a mediação que caracteriza o signo. O termo “objeto-imagem” (*Bildobjekt*) que Husserl emprega para aludir ao objeto que aparece enquanto imagem e que não coincide nem com a imagem física (*physisches Bild*) nem com o tema (ou sujeito/assunto) da imagem (*Bildsujet*), deveria ser, nesse sentido, “um conceito decididamente anti-semiótico” (Wiesing, 2005, p. 30). De acordo com essa interpretação, se a direção semiótica diferencia a trisseção da imagem em “representação, representante e representado” e trabalha com conceitos como significante e significado, conteúdo e referente, remissão e alusão, Husserl apresentaria tais diferenças exclusivamente como distinções fenomenológicos que viriam à luz enquanto percepção sobre a qual se instaura a imagem. Todavia, o ofuscamento dos aspectos semióticos e simbólicos da consciência de imagem em Husserl, graças à primazia da percepção, como sugere Wiesing, não pode ser sustentado.

Nesse sentido, caberá retomar, na sequência, dois momentos iniciais das análises de Husserl em que a abordagem semiótica da imagem é introduzida, a saber, não em separado do direcionamento perceptivo, mas de modo intrincado com este. Trata-se de considerar algumas das implicações desse copertencimento da fenomenologia da imagem a tais direcionamentos.

III. A constituição gradativa e o teor semiótico da imagem em Husserl

Já nas *Investigações Lógicas* há um lugar em que a imagem e os atos imaginantes não são necessariamente subordinados a uma função cognitiva de visualização do significado quando falta a intuição perceptiva – segundo a concepção mais explícita que se depreende das análises de Husserl nesta obra – nem também são enfocados segundo a primazia das qualidades perceptivas do campo visual. De modo incipiente, a imagem ganha o estatuto menos elevado de uma indicação (*Anzeige*), caracterizando-se por um vínculo contingente associativo, ancorado em alguma situação fática ou em um suporte material. De acordo com o exemplo de Husserl, um tipo de signo que pode ser um monumento – e, por extensão, uma imagem figurada – atua como um **índice** (*Anzeichen*) sempre que o objeto ou circunstância presente se destina a ser um signo de outra coisa. Conforme o filósofo:

Quando dizemos que o estado-de-coisas A é um **índice** (*Anzeichen*) do estado-de-coisas B, que o ser de um indica que o outro seja, podemos então, na expectativa, estar completamente certos de encontrar também realmente este **último** estado-de-coisa; mas, falando deste modo, não queremos dizer que exista uma relação inteligível, uma conexão objetivamente necessária entre A e B (Husserl, 2012, p. 23).

Mais tarde, Husserl (HUA XXIII, § 9) especificará tratar-se de uma relação de semelhança quando na imagem algo (suposto A) aponta para outro algo (suposto B) que se lhe assemelha e que não se faz presente do mesmo modo (que A) no campo perceptivo. A imagem também terá uma função (re)presentificante (*vergegenwärtigende*), pois não é sempre fora da imagem que é buscado aquilo que é indicado (*das Angezeigte*), mas é na imagem mesma que uma mostração intuitiva irá ocorrer.²² Importa a Husserl, todavia, detalhar a relação entre, por um lado, os componentes intuitivos (*anschauliche Gehalte*), que tornam manifestos ou apresentam (*darstellen*) o sentido ou tema da imagem (*Bildsujet*), e, por outro, os componentes signitivos (*signitive Gehalte*), propriamente simbólico-indicativos que não exercem tal função mostrativa.

Saliente-se que, na “Primeira Investigação Lógica”, Husserl (HUA XIX/1) resguarda apenas para a linguagem a relação mostrativa do sentido ou significado. Toda linguagem é uma expressão (*Ausdruck*) quando é propriamente manifesta pelos signos expressivos, na medida em que é enquanto tal compreendida e vinculada a uma intenção de significação (*Bedeutungsintention*) e ainda passível de alcançar correlação objetiva em uma intuição que venha a preencher parcial ou plenamente a intenção.²³ Já a função expressiva da imagem pode ser apreendida de considerações posteriores de Husserl; trata-se de uma expressividade que não pode prescindir, por um lado, dos caracteres aparentes (*erscheinende*) que atraem para si a atenção e, por outro, da função (re)presentificante do sentido, ao que Husserl propriamente atribui a dimensão intuitiva dos atos de (re)presentificação (*Akte der anschaulichen Vergegenwärtigung*) por imagem. Vez ou outra os caracteres aparentes podem atrair para si sobremaneira a

22 “Wir schauen im Bild selbst das Sujet, wir schauen das letztere in das erstere hinein, das Bild (genauer gesprochen das Bildobjekt) bringt in <sich> selbst das Sujet zur anschaulichen Vorstellung, und dies in grösserem oder geringerem Ausmass, nach einer grösseren oder geringeren Zahl von verbildlichenden Momenten” (Husserl, HUA XXIII, § 25, p. 50).

23 “Dos signos indicativos, distinguimos os significativos, as expressões. [...], tomamos o termo expressão certamente num sentido restrito, cujo domínio de validade exclui muitas coisas que são designadas como expressão na linguagem comum” (Husserl, 2012, p. 26 s.). Husserl também pontua que, para atuar como expressão, a linguagem não precisa ser necessariamente pronunciada a outrem; basta que ocorra um vínculo entre a intenção de significação (*Bedeutungsintention*) e a expressão (*Ausdruck*), o que pode ocorrer igualmente no monólogo silencioso: “[...] cada parte de um discurso, assim como todo e qualquer signo essencialmente do mesmo tipo, é uma expressão, não devendo importar se o discurso é ou não efetivamente dito, portanto, se ele é ou não dirigido a uma pessoa qualquer com um propósito comunicativo” (*id.*, p. 27).

atenção, sobrelevando-se, neste caso, o aparecer estético da imagem. Como exemplos desta circunstância Husserl enumera a pincelada larga de certos mestres e o efeito estético do mármore, ao que se poderiam acrescentar outras facetas que, na visada da imagem, destacam-se no curso da aparição e afetam a sensibilidade, importando que, em tal condição, a afecção estética predomine sobre a visada do sentido da imagem.²⁴

Embora a relação da imagem com o sentido não seja da mesma ordem que a relação de uma expressão linguística com o significado, a imagem transitará entre tais níveis: entre a função mediata da indicação e a imediatez que torna visível o sentido e, ao mesmo tempo, atrai para si a atenção nos casos em que a imagem aparente (*das erscheinende Bild*) exerce apelo estético. A referência imagética consiste, primeiramente, no fato de a conexão entre o que se apresenta e o sentido a que remete se basear no princípio de associação por similaridade, de caráter icônico. No entanto, essa conexão também pode surgir a partir de qualquer motivação que permita conceber o que aparece como uma “visualização de” ou um “apontar para”. À imagem subsiste ainda o estatuto de pura fenomenalização ao tornar visível não simplesmente outra coisa, mas a visibilidade mesma.²⁵ É precisamente essa tensão ou ambiguidade entre a função apresentante desempenhada pela intuição e o espaço contingente e factual das remissões indicativas e simbólicas que será conservada na fenomenologia da consciência da imagem de Husserl.

Uma passagem da *VI Investigação Lógica* enfraquece previamente, nesse sentido, a tese da primazia da percepção na constituição da imagem na fenomenologia de Husserl. Mitigando *avant la lettre* a ordenação de sua fenomenologia como ponto culminante do intuicionismo (como, por exemplo, viria a se ressaltar na interpretação de Emmanuel Levinas, 1988), Husserl (HUA XIX/2, §§ 22-23) concebe a pura intuição e a pura representação signitiva como duas possibilidades ideais, mas que no fenômeno geralmente se combinam em diferentes graus ou teores. Para obter a pureza da intuição preservando-a “enquanto tal” (*als solche*), ou propriamente para separar os componentes puramente intuitivos (*rein intuitive Gehalte*), o ato correspondente pode abstrair

24 “[...] wie es bei der ästhetischen Betrachtung der Fall ist, bei gleicher Auffassungsgrundlage die Meinung eben nicht ausschliesslich auf das Sujet geht, vielmehr ein Interesse, und zwar ein ästhetisches Gefühlsinteresse, am Bildobjekt hängt, und an ihm auch nach nichtanalogisierenden Momenten hängt. Ich erinnere, da ich früher darüber nicht gesprochen habe, an die ästhetische Funktion der Reproduktionsmittel und -materialien, z.B. die breite Pinselführung mancher Meister, an die ästhetische Wirkung des Marmors usw” (Husserl, XXIII, § 25, p. 52).

25 Embora seja possível depreender esta última implicação desde as análises de Husserl, são propriamente fenomenólogos posteriores que ressaltam esse passo, a saber, Marc Richir (1998) em suas considerações sobre o “fenômeno enquanto fenômeno” (*le phénomène en tant que phénomène*) e Bernard Waldenfels (1994) em seus apontamentos sobre a visibilidade da imagem (*Sichtbarkeit der Bilde*).

deles os teores signitivos (*signitive Gehalte*); o que implica que tal pureza não compete à “intuição em si”, mas se instaura a partir do ato que se lhe volta desde circunstâncias e enfoca a clareza e a visibilidade, na medida em que, simultaneamente, os momentos constitutivos menos evidentes são afastados. Como casos limítrofes, Husserl concebe essa distinção por meio da seguinte equação baseada na unidade sintética gradualmente constituída: a apreensão (*Auffassung*) de algo em suas determinidades (*Bestimmtheiten*) constituiu-se por teores signitivo-simbólicos e por teores intuitivos, de modo que, se o conteúdo intuitivo (*i*) for zero, o conteúdo signitivo (*s*) deve ser igual a 1 ($i = 1, s = 0$); pelo contrário, se o conteúdo signitivo (*s*) for igual a 1, o conteúdo intuitivo deve ser zero ($i = 0, s = 1$). Afirma-se, no entanto, a acepção de que a composição dos teores signitivo-simbólico e intuitivo é gradual, devendo ser considerados os níveis, camadas e modalidades em que cada um deles pode predominar.

Nesse mesmo direcionamento, Husserl distingue entre os casos limites de puro conteúdo perceptivo (*Wr: reinen Wahrnehmungsinhalt*) e puro conteúdo imagético (*br: reinen Bildinhalt*): no primeiro tipo, a percepção estaria livre de interferência dos componentes imaginativos; o segundo caso, por sua vez, corresponderia à pura imaginação da imagem ou à pura imaginação. Para essa condição Husserl (HUA XIX/2, § 23) apresenta uma equação similar à descrita acima: “ $Wr + br = 1$ ”, ou seja, os pesos correspondentes dos teores perceptivos puros (*Wr*) e dos teores imagéticos puros (*br*) se compõem de maneira gradual e segundo o modo como cada intencionalidade se direciona ao que aparece de forma situacional e diferenciada. As determinações tornam-se possibilidades novamente sujeitas a modificações, dependendo das novas configurações perspectivas.

Nessas equações da unidade sintética da apreensão já se anuncia a acepção husserliana de que as imagens não têm estatuto ontológico – mas podem obter diferentes determinidades intencionais e situacionais. A concepção da imagem como visualização perceptiva mostra-se inadequada, pois pertence à constituição fenomenológica da imagem conter componentes simbólicos que não aderem à visibilidade, bem como facetas indicativas que inscrevem na mostraçã da imagem lacunas e remissões vagas a elementos ausentes. Imagens não são meras intuições, seja quando consideradas desde a primazia dos elementos de presentificação perceptiva, seja de acordo com a presentificação de qualidades assimiladas a outros objetos por semelhança. Uma exceção ocorre quando, pelo ato intencional correspondente, os teores signitivo-simbólicos são *a posteriori* reduzidos a zero. Mas imagens também não são menos signos, a não ser quando e na medida em que, desta vez, pela intencionalidade respectiva os momentos intuitivos sejam reduzidos a zero. Essa confluência entre os teores intuitivos e

os indicativo-simbólicos na constituição da imagem seria não um ponto fraco das análises de Husserl, mas, antes, nisso se afirma uma potência constitutiva das imagens nos modos em que se constituem “enquanto tais” (*als solche*): por um lado, refratam-se a determinações com alcance ontológico, na medida em que, desde intencionalidades e circunstancialidades específicas, transitam entre diferentes determinações potenciais; por outro lado e por essa via, descortinam-se possibilidades outras de análise fenomenológica, como, por exemplo, o enfoque do simbólico pela fenomenologia.²⁶

Embora Wiesing, conforme foi descrito, apreenda a abordagem husserliana da imagem como direcionamento perceptivo sem descortinar o entrelaçamento deste com a dimensão simbólico-indicativa, todavia, suas considerações sobre o caráter funcional do signo são importantes para balizar o direcionamento semiótico subjacente às análises de Husserl. Signos emergem desde o ato em que algo é apreendido enquanto signo de algo outro, ou seja, algo não é simplesmente e de início signo, mas adquire tal função ao atuar enquanto signo de algo outro para uma intencionalidade.²⁷ Essa formulação, aliás, já se encontra atuante na abordagem de Husserl sobre o índice, como foi mostrado, ou seja, um índice atua como signo de algo outro, na medida em que algo presente (A) aponta para algo ausente (B), sendo B apreendido intencionalmente como passível de situar-se facticamente. A relação entre A e B é, assim, de contingência e não de necessidade, na medida em que A pode ser apreendido como índice de B ausente, mas também como índice de B', B'', ou mesmo de C ou D, bastando, para tanto, que haja uma motivação embasando esse vínculo indicativo. Em outras palavras, algo aparente (*Erscheinendes*) enquanto A ou enquanto momento de A deve poder permitir que A remeta a B e também possivelmente a B', B'', C ou D, conforme o espectro vinculante que seja salientado a partir de alguma motivação. Se, pois, na instauração da imagem enquanto imagem, a modalidade associativa vinculante é geralmente a semelhança, todavia, não o é tão somente.

Em consonância com esse princípio, como bem o formula Reinhard Brandt (1999), imagens não são forçosamente signos nem o são naturalmente, já que nenhuma imagem “deve ser” um signo, mas qualquer imagem “pode atuar

26 Este tema é recorrente nas contribuições de Marc Richir (1988; 2004) no que concerne à relação entre fenomenologia e instituição simbólica.

27 “Demnach wird ein Gegenstand genau dann zu einem Zeichen, wenn er von jemanden dazu verwendet wird, um mit ihm auf etwas zu verweisen” (Wiesing, 2005, p. 38). A referência principal neste caso é a acepção de C. Peirce (1998, p. 172), segundo a qual: “Nada é um signo a menos que seja interpretado como um signo” (“Nothing is a sign unless it is interpreted as a sign.”).

como” signo.²⁸ Tal concepção invalidaria seja a tese de que “há imagens que são signos”, seja a tese oposta de que “há imagens que não são signos”. As análises de Husserl permitem afirmar que toda imagem pode ser apreendida como signo, bem como passar dessa modalidade de apreensão a uma outra, sem que, para tanto, sua apreensão “enquanto imagem” seja invalidada. Enquanto Wiesing (2005, p. 38 s.) ressalta que se deva, a partir disso, substituir a linguagem substancializante da imagem pela linguagem funcionalizante (imagens podem funcionar como signos desde que...), salientamos aqui a “circunstancialidade”, ou seja, a possibilidade de tratar imagens enquanto imagens se e na medida em que são apreendidas através do que as diferencia em relação ao que não é imagem, segundo as circunstâncias que se apresentam e a partir das quais a intencionalidade se inscreve.²⁹ A partir dos respectivos realces dos teores em questão (perceptivos ou indicativo-simbólicos) constitutivos, uma imagem pode passar a uma percepção simples e uma percepção simples pode se tornar imagem; assim também, uma imagem pode ser apreendida enquanto signo, mas também como presentificação de sentido, enquanto *Darstellung*, prescindindo abstrata e momentaneamente da mediação que caracteriza os signos indicativos. Enquanto os modos de passagem da percepção à imagem são mais simples de precisar, a fronteira entre signo e apresentação intuitiva é menos certa. Na abordagem de Husserl, como mostrado, não se trata propriamente de uma passagem que pudesse equivaler a uma determinação ontológica que exclua uma outra: a dimensão semiótica convive com a apresentação intuitiva como teores constitutivos da imagem, podendo predominar uma ou outra.

Nesse sentido, o problema do assim chamado enfoque idealista de Husserl acerca das imagens não é que suas análises fenomenológicas desconsiderem as diferenciações e transições, mas que tratem de modo introdutório ou incipiente circunstâncias tais como: as motivações afetivas implícitas que eclodem na instituição das imagens como condição para a emergência do sentido (cf. Barthes, 1980); os desvios concernentes ao tema da imagem (*Bildsujet*) na medida em

28 “Damit etwas zum Zeichen für etwas anders wird, bedarf es einer assoziativer Verbindung; man nimmt etwas wahr und wollezt die Operation der Verbindung mit etwas anderem auf Grund einer bestimmten Gewohnheit oder Regel oder Ad-hoc-Vereinbarung [...] / “Zeichen können, sie müssen jedoch nicht darstellen, was sie bezeichnen. [...] Bilder können, sie müssen jedoch nicht als Zeichen fungieren.” (Brandt, 1999, p. 132). Uma das consequências importantes extraídas por esse autor é de que, à diferença dos signos que devem remeter naturalmente a algo, para a apresentação da imagem (*Darstellung des Bildes*), a negação é constitutiva, ou seja, nenhuma associação é inerente à própria imagem: “Für das Bild ist die Negation konstitutiv; das Bild ist dem, was es darstellt, nicht (nur) assoziativ verbunden, sondern es ist es nicht, das “nicht” ist ihm inhärent” (*id.*, p. 134).

29 Sobre outros desdobramentos dessa noção de circunstancialidade, ver: A. Serra, 2018; 2021.

que aspectos não figurativos roubam a cena, como se sem motivo aparente;³⁰ o caráter não meramente coadjuvante, mas propriamente instituidor da imagem a partir do que é classicamente denominado como seus suportes materiais, entorno da imagem ou *parergon* (cf. Derrida, 1978; 2013; Serra, 2014).

Desse modo, partindo de considerações sobre a inserção da fenomenologia da consciência de imagem no âmbito da assim denominada virada icônica ou pictórica e em relação aos três principais direcionamentos da teoria da imagem na contemporaneidade, este texto pretendeu salientar em que medida as análises de Husserl introduzem relevantes abordagens acerca das *nuances* semióticas da imagem, para além da faceta intuitiva (perceptiva e presentificante) e do escopo idealista em geral atribuídos às suas análises.

Referências

- ALLOA, E. “Entre a transparência e a opacidade – o que a imagem dá a pensar”. In: ____ (Org.). *Pensar a Imagem*. Trad. C. Rodrigues (coord.), F. Fragozo, A. Serra, M. Poyares. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. pp. 7-19.
- _____. “Anthropologiser le visuel?”. In: ____ (Éd.). *Penser l’image II: Antropologies du visuel*. Dijon: Les presses du réel, 2015b. pp. 5-41.
- BARTHES, R. “La chambre claire: Note sur la photographie”. Paris: Gallimard/Seuil/Cahiers du Cinéma, 1980.
- BATAILLE, G. “La peinture préhistorique. Lascaux, ou la naissance de l’art”. Genève: Skira, 1980.
- BOEHM, G. “Die Wiederkehr der Bilder”. In: ____ (Hrsg.). *Was ist ein Bild*. München: Fink, 1994. pp. 11-38.
- _____. “Aquilo que se mostra. Sobre a diferença icônica”. In: ALLOA, E. (Org.). *Pensar a imagem*. Trad. C. Rodrigues (coord.), F. Fragozo, A. Serra, M. Poyares. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. pp. 23-38.
- BOEHM, G., MITCHELL, W. J. T. “Pictorial versus Iconic Turn: Two Letters”. *Culture, Theory & Critique*, 2009, Vol. 50, Nr. 2, pp. 103-121.
- BRANDT, R. “Die Wirklichkeit des Bildes: Sehen und Erkennen – Vom Spiegel zum Kunstbild”. München/Wien: Carl Hanser, 1999.
- CASSIRER, E. “Ensaio sobre o Homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana”. Trad. T. R. Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- DASTUR, F. “L’approche du problème de l’imagination”. In: BENOIST, J. (Éd.). *Husserl*. Paris: Cerf, 2008. pp. 105-124.
- DELEUZE, G. “Francis Bacon. Logique de la sensation”. Paris: Du Seuil, 2002.

30 Cf. as remissões de Gilles Deleuze (2002) às superfícies monocolors na pintura de Francis Bacon, bem como as alusões de Georges Didi-Huberman (1990) ao trecho-de-branco (“pan de blanc”) no quadro “Annunciazione” (ca. 1435) de Fra Angelico. Ver: A. Serra, 2018.

DERRIDA, J. “La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl”. Paris: PUF, 1967.

_____. “Le parergon”. In: _____. *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978. pp. 44-94.

_____. “Les dessous de la peinture, de l’écriture et du dessin: support, substance, sujet, suppôt et supplice” (Conférence prononcée par Derrida à la Fondation Maeght à Saint-Paul-de-Vence, 2002). In: _____. *Penser à ne pas voir: Écrits sur les arts du visible* (1979-2004), édition de G. Michaud, J. Masó, J. Bassas. Paris: Éditions de la différence, 2013. pp. 242-255.

DIDI-HUBERMAN, G. “Devant l’image”. Paris: Minuit, 1990.

DUFOURCQ. “La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl”. Dordrecht/ Heidelberg/London/New York: Springer, 2011.

_____. “Merleau-Ponty: une ontologie de l’imaginaire”. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer, 2012.

FINK, E. “Vergegenwärtigung und Bild”. In: _____. *Studien zur Phänomenologie* (1930-1939). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. pp. 1-78.

GOODMAN, N. “Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols”. Indianapolis: Indiana, 1976.

HUSSERL, E. “HUA III/1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie”. Ed. K. Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

_____. “HUA XI: Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926”. Hrsg. von M. Fleischer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

_____. “HUA XIX/1: Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis”. Hrsg. von U. Panzer. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984.

_____. “HUA XIX/2: Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis”. Hrsg. von U. Panzer. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984b.

_____. “HUA XXIII: Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen”. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). Hrsg. von E. Marbach. The Hague: Martinus Nijhoff, 1980.

_____. “Investigações Lógicas”. Vol. 2, Parte 1: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Trad. Pedro Alves e Carlos Morujão. Rev. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

INGARDEN R. “Untersuchungen zur Ontologie der Kunst: Musikwerk – Bild – Architektur – Film”. Tübingen: Max Niemeyer, 1962.

JONAS, H. “La liberté par l’image. Homo pictor et la différence de l’homme”. Trad. E. Alloa. In: ALLOA, E. (Éd.). *Penser l’image II: Antropologies du visuel*. Dijon: Les presses du réel, 2015. pp. 57-76.

KAPUST, A. “Phänomenologische Bildpositionen”. In: SACHS-HOMBACH, K. (Hrsg.). *Bildtheorien: Anthropologische und kulturelle Grundlagen des Visualistic Turn*. Frankfurt: Suhrkamp, 2009. pp. 255-283.

LAVAUD, L. “L’image”. Textes choisis et présentés par L. Lavaud. Paris: Flammarion, 1999.

- LEVINAS, E. “En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger”. Paris: Vrin, 1988.
- MITCHELL, W. J. T. “Iconology: Image, Text, Ideology”. Chicago/London: Univ. Chicago Press, 1986.
- PEIRCE, C. (1932). “Elements of Logic”. In: _____. *Collected Papers*. Weiss, Bristol 1998.
- RICHIR, M. “Phénoménologie et institution symbolique – phénomènes, temps et êtres”. Grenoble: Jérôme Million, 1988.
- _____. “Qu’est-ce qu’un phénomène?” *Les Études philosophiques*, Paris, PUF, Nr. 4: Le phénoménal et sa tradition, Octobre–Décembre 1998, pp. 435-449.
- _____. “Phantasia, imagination, affectivité – Phénoménologie et anthropologie phénoménologique”. Grenoble: Jérôme Million, 2004.
- SARTRE, J.-P. “L’imaginaire: Psychologie phénoménologique de l’imagination”. Paris: Gallimard, 1986.
- _____. “A imaginação”. Trad. P. Neves. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- SEPP, H. R. “Bild: Phänomenologie der Epoché I”. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012.
- SERRA, A. M. “Neutralisierung”. In: GANDER, H.-H. (Hrsg.). *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: WBG – Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009. pp. 208-209.
- _____. “Imagem e suporte: Fenomenologia e desconstrução”. *Ek-stasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, Rio de Janeiro, UERJ, Vol. 3, 2014, pp. 25-42.
- _____. “Foto-grafia e desconstrução”. *Viso: Cadernos de Estética Aplicada*, Vol. 20, 2017, pp. 31-49.
- _____. “Image et structuration minimale chez Derrida, Deleuze et Didi-Huberman”. *La Part de l’Oeil*, Vol. 32, 2018, pp. 83-95.
- _____. “Variations circonstanciées: différenciation de l’autre chez les Amérindiens”. *Études phénoménologiques*, 2021, pp. 39-57.
- SIMONDON, G. (1965-1966). “Imagination et invention”. Lonrai: Les Éditions de la transparence, 2008.
- WALDENFELS, B. “Ordnungen des Sichtbaren”. In: BOEHM, G. (Hrsg.). *Was ist ein Bild*. München: Fink, 1994. pp. 233-252.
- _____. “Phänomenologie der Aufmerksamkeit”. Frankfurt: Suhrkamp, 2004.
- WIESING, L. “Artifizielle Präsenz: Studien zur Philosophie des Bildes”. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.

DIAGRAMÁTICA VITAL: POLARIDAD DE LA VIDA EN NIETZSCHE Y FREUD*

VITAL DIAGRAMMATICS: POLARITY OF LIFE IN NIETZSCHE AND FREUD

Alonso Zengotita

<https://orcid.org/0000-0002-9636-6503>

alonsozengotita@gmail.com

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

RESUMEN *En el presente trabajo se buscará dar cuenta diagramáticamente del alcance y extensión del concepto de vida en Freud y Nietzsche, al pensar sus límites en términos de polos –instancias no alcanzables vitalmente, que marcan la frontera a partir de la cual se extiende el ‘más allá’ de la vida. Dicho de otro modo: haciendo uso de un diagrama, se buscará dar cuenta del carácter de lo vital para Nietzsche – al pensar a la vida como Wille zur Macht – y Freud – desde su último modelo pulsional – no solo en cuanto a su particularidad, sino en función de lo que resulta en cada caso el límite mismo de la vida – es decir, aquello que marca el pasaje a otra cosa que la vida.*

Palabras clave: *Nietzsche. Freud. Vida. Diagrama. Polos.*

* Article submitted on 28/09/2020. Accepted on 09/03/2021.

ABSTRACT *In the present work, we will seek to give a diagrammatic account of the scope and extension of the concept of life in Freud and Nietzsche, by thinking about its limits in terms of poles – vitally unreachable instances, which mark the border from which the ‘beyond’ of life extends itself. In other words: making use of a diagram, we will seek to account for the character of what is vital for Nietzsche – thinking of life as Wille zur Macht – and Freud – from their latest drive model – not only in terms of their particularity, but rather as a function of what the very limit of life results in each case – it means, that which marks the passage to something other than life.*

Keywords: *Nietzsche. Freud. Vida. Diagrama. Polos.*

Introducción

Al trabajar las relaciones entre Freud y Nietzsche, la concepción de vida presenta diversos abordajes analíticos. Por dar cuenta de algunos, en el texto de Faulkner (2003) se labora principalmente la tipología expansiva vital en Nietzsche y la conservativa en Freud –modalidad de análisis presente también en los libros de Reginster (2006) y Uribe (2002). Por su parte, Steineger (2004) piensa como relativistas las posturas de ambos, considerando entonces que tanto Nietzsche como Freud se contradicen al establecer dinámicas vitales específicas – y articuladas asimismo a análisis históricos. En el artículo de Vásquez Rocca (2014) se analizan los conceptos de pulsión e instinto en el despliegue vital articulándolos a cómo son pensadas nociones como la mala conciencia, el superyó y la moral. Fernández García (2005), por su lado, trabaja el concepto de malestar desde una noción de juego vital y trágico, abordado por Nietzsche desde la crítica metafísica y por Freud desde la propia terapia psicoanalítica – concebida en términos de una *techné* científicista.

Se encuentran también trabajos que despliegan dicha relación de un modo más global, como el libro ya clásico de Assoun (2008), quien partiendo de la diferencia de campos epistémicos (psicología-filosofía) realiza una comparación de distintos elementos que hacen al concepto de vida, (arte y sublimación, poder y libido, instinto y pulsión, Tánatos y Eros). Almeida (2005) relaciona los conceptos de compulsión de repetición y eterno retorno para luego plantear similitudes y diferencias en el modo en que se despliega lo vital para Nietzsche y Freud – recorrido ensayado asimismo en el libro de Chapelle (1993). Por su parte, Gasser (1997) piensa el concepto de vida como crítica a la perspectiva metafísica en Nietzsche, y al propio discurso psicoanalítico desde el conflicto de pulsiones como herramienta de *Metaphysikkritik*; asimismo trabaja las

relaciones de vida como deseo del plus de poder y como deseo mortífero desde la *Wiederholungszwang*.

En el presente trabajo se buscará dar cuenta diagramáticamente del alcance y extensión del concepto de vida en Freud y Nietzsche, al pensar sus límites en términos de polos –instancias no alcanzables vitalmente, que marcan la frontera a partir de la cual se extiende el ‘más allá’ de la vida. Dicho de otro modo: haciendo uso de un diagrama, se buscará dar cuenta del carácter de lo vital para Nietzsche – al pensar a la vida como *Wille zur Macht* – y Freud – desde su modelo de pulsiones de vida y muerte – no sólo en cuanto a su particularidad, sino en función de lo que resulta el límite mismo de la vida – es decir, aquello que marca el pasaje a otra cosa que la vida.

Para alcanzar lo propuesto, en primer lugar se caracterizará a la vida en Nietzsche en términos de voluntad de poder y en Freud desde el modelo de pulsiones de vida y muerte; asimismo, se analizará la tipología del ‘estamento superior’ en Freud y las ‘razas fuertes’ en Nietzsche – justamente en tanto representan límites y, como se desarrollará, el más allá de la vida es pensado en ambos casos a partir de la vida humana. Desde aquí se desplegará el diagrama vital, a partir del cual se dará cuenta de modo integral de qué manera es la vida conceptuada para cada uno, cuáles resultan sus específicos límites y cómo – al traspasar estos últimos – es concebido el más allá de la vida misma.

Nietzsche: actividad, riesgo, coordinación

En su libro *La genealogía de la moral*, al referirse a la mirada sobre la concepción de vida que imperaba en su época, Nietzsche sostiene:

[...] bajo la presión de aquella idiosincrasia se coloca en el primer plano a la ‘adaptación’ (*Anpassung*), es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad (*Reaktivität*), más aún se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada, a las circunstancias externas (Herbert Spencer). [...] con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la ‘adaptación’; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora’ (GM, p. 47).

De este modo, lo que Nietzsche hace no es negar aquello de la vida relacionado a lo adaptativo, sino que hace explícito el recorte que la perspectiva biológica propia de la idiosincrasia de su época – ligada al discurso spenceriano/ darwinista – realiza respecto a las capacidades activas y conformadoras de la vida misma.

El carácter propio de dichas fuerzas activas se despliega desde una dinámica particular:

La vida no es adaptación de condiciones internas a condiciones externas sino voluntad de poder que, desde el interior, somete e incorpora a sí cada vez más ‘exterior’ [...] La apropiación e incorporación es sobre todo un querer subyugar, un formar, configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder del atacante y lo ha acrecentado. Si esta incorporación no tiene éxito, la formación probablemente se desintegra [...] (Nietzsche, FP, 9[151], p. 282).

La expansión vital supone así una situación de lucha para con un ‘exterior’,¹ que puede ser exitosa o fracasar. Las posibilidades de tener éxito en la misma presentan correlación directa con otro tipo de conflicto – uno que se produce al interior del ser vivo mismo:

La contraposición de las pasiones, la duplicidad, la triplicidad, la multiplicidad de las ‘almas en un único pecho’:² muy insano, ruina interna, disgregante, delatando e intensificando una disensión y un anarquismo internos: a no ser que una pasión finalmente acabe por dominar. *Retorno de la salud* - (Nietzsche, FP, 14[157], p. 584).

Un ser vivo particionado internamente por conflicto y anarquía entre sus distintas pasiones – sus distintas fuerzas – lo hace débil – hasta que una fuerza se impone. Ahora bien, ¿esa imposición supone la anulación de la multiplicidad misma?

La pasión dominante, la cual lleva consigo incluso la forma suprema de la salud en general: aquí se alcanza de manera óptima la coordinación de los sistemas internos y el concurso de sus trabajos al servicio de una unidad – pero, ¿esto es prácticamente la definición de la salud! (FP, 14[158], p. 584).

La multiplicidad no se disuelve sino que se coordina en pos de una – en el caso de la salud óptima – perspectiva única. Esto produce que, al haber minimizado al máximo el conflicto hacia dentro, el ser vivo pueda proyectar esa capacidad de lucha hacia el afuera, aumentando las posibilidades de que exista una incorporación exitosa de exterior.

1 Estas comillas son reflejo de las utilizadas por Nietzsche en la anterior cita; las mismas refieren al carácter eventual de dicho exterior: en tanto el propio viviente es conformación de fuerzas en conflicto, lo que el ‘interior’ y ‘exterior’ le resultan es – justamente a partir de su carácter transformativo – eminentemente no determinado. Entendiéndose así, no se usarán las comillas al referir en lo subsiguiente dicho concepto – como también su complementario, ‘interior’.

2 Alusión al libro I del *Fausto* de Goethe.

La búsqueda de la maximización de poder propia de esta *Große Gesundheit* (gran salud)³ es pensada por Nietzsche del siguiente modo: '[e]sta 'audacia' de las razas nobles [...] y su desprecio por la seguridad [...]' (GM, p. 55). Si lo conservativo es una simple 'reactividad'⁴ (*Reaktivität*) lo propiamente activo implica el poner en riesgo la propia seguridad.

Ahora bien, el arriesgar la seguridad a través de la continua lucha externa supone asimismo determinados efectos:

Problema---

Las razas fuertes se *diezman recíprocamente*: guerra, ansias de poder, aventura; su existencia es costosa, breve, – se extenuan *entre ellas* – [...] Los fuertes son posteriormente más débiles, más desprovistos de voluntad, más absurdos que los medianamente débiles.

Son razas *derrochadoras*.- [...]

Nos encontramos ante un problema de economía--- (Nietzsche, FP, 14 [182], p. 601)

La pura actividad conformadora, conflictiva hacia el exterior produce en última instancia las mismas consecuencias que aquellas de la continua anarquía interna: debilita, destruye, extenua. De esta manera no existe una modalidad constante, final, para lograr la maximización de la vida: allí juegan continuamente el cambio y el conflicto.

3 Este carácter propio de la gran salud es la que Barbara Stiegler otorga como tendencia, en una inversión del modelo cartesiano-moderno, a la generalidad cuerpo nietzscheano: 'Mientras que Descartes parte, como la conciencia, de la unidad como dato, o del ego como punto de partida [...] la situación nietzscheana de la filosofía es a de la carne misma: ser sorprendida por una prodigiosa diversidad, hacerse la pregunta de su unificación (preguntarse cómo asimilarla y comprenderla en la unidad), ésa es la situación fundamental de todo cuerpo vivo' (2003, p. 133). Hacia aquí apunta a su vez Gemes al establecer que 'el ataque de Nietzsche hacia la metafísica esencialista dogmática es de hecho un llamado a abocarse a una autocreación propositiva bajo una voluntad unificante, una voluntad que posee la fuerza de reinterpretarse respecto del problema que somos' (2001, p. 339). En este sentido, la 'gran salud' implicaría la maximización ascendente de dicha tendencia vital propia del *Leib*: la optimización de una unificación proyectivo-coordinativa. En el mismo sentido, y partiendo de esta multiplicidad a ser configurada, es que Olafsson asimismo sostiene que en Nietzsche puede entenderse 'la imposición como expresión esencial de la vitalidad autoasertiva de cada ser viviente' (1991, p. 558). Vattimo, asimismo, plantea que la decadencia cultural se articula a una falta de ligazón orgánica con la vida, en tanto 'principio unificador' (2002, p. 40). Bacarlett Pérez sostiene que la capacidad autónoma del organismo, en Nietzsche, se alcanza 'a través de la pugna y la discordia entre las partes' propias de dicho ser vivo (2006, p. 68). Sin embargo, esto es caracterizar parcialmente a la posición nietzscheana; como marcamos, un cuerpo cuyas partes se hallan en permanente discordia resulta un cuerpo debilitado, no saludable, incapaz – justamente en tanto se halla absorbido por su permanente discordia – de hacer frente de modo eficaz a las fuerzas exteriores; la constante pugna ha de encontrar una modalidad saludable en la imposición de una determinada configuración, a través de la imposición de una perspectiva jerarquizante sobre las partes en pugna.

4 'Los fisiólogos deberían reflexionar antes de poner el impulso de conservación como impulso cardinal de los seres vivos orgánicos: ante todo, algo viviente quiere dejar salir (*auslassen*) su fuerza: la 'conservación' sólo es una de las consecuencias de ello' (Nietzsche, FP, 2[63], p. 130).

Freud: vida, muerte, protección

Atravesando la obra freudiana, el modo en que es concebida la vida resulta – de distintas maneras – una instancia fundamental al momento de desarrollar los diversos modelos psíquicos. Partiendo ya del *Proyecto para una psicología* – intento de síntesis de las primeras concepciones de Freud⁵ con el campo de la neurología⁶ –, donde se dan ‘exigencias de la vida’ desde las cuales el aparato psíquico se modifica, hasta las indagaciones de *Más allá del principio del placer* referidas a lo propiamente vital, concepción de vida y modelo psíquico se interrelacionan de modo central.

Freud dispone al concepto de pulsión como herramienta esencial para desplegar sus modelos psíquicos; la misma es caracterizada como ‘agencia representante (*Repräsentanz*) psíquica de una fuente de estímulos intrasomática en constante fluir’ (OC, tomo VII, p. 153). Las pulsiones se agrupan en conjuntos opuestos, en conflicto entre sí, como aparece ya caracterizado en *La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis* (1910). Estas perturbaciones se producen a partir de la represión de algunas representaciones, lo cual implica su eliminación de la conciencia. Y así, ‘[...] el abordaje psicoanalítico supondrá que esas representaciones han entrado en una oposición con otras, más intensas –para las cuales empleamos el concepto colectivo de ‘yo’ [...]’ (OC, tomo XI, p. 211). Y sigue:

[...] las oposiciones entre representaciones no son sino la expresión de las luchas entre las pulsiones singulares. De particularísimo valor para nuestro ensayo explicativo es la inequívoca oposición entre las pulsiones que sirven a la sexualidad, la ganancia de placer sexual y aquellas otras que tienen por meta la autoconservación del individuo, las pulsiones yoicas (OC, tomo XI, p. 211).

El carácter de lucha y oposición es parte esencial del modelo que aparece en *Más allá del principio del placer* – pulsiones de vida y muerte.⁷ Desde este

5 Las cuales son nacientes, puede decirse, en un doble sentido: por un lado, en tanto se busca poder dar marco a una psicopatología establecida a partir de un importante trabajo clínico – como da cuenta el segundo capítulo del *Entwurf*, por otro lado, es naciente en tanto, en germen, se hallan allí muchas de las ideas que se desarrollan en sus posteriores trabajos teóricos. Para una ampliación de la relación conceptual entre el *Entwurf* y las posteriores obras freudianas, *cfr.* Bercherie (1996), Laplanche (1970), Bootbhy (2001), Kaufmann (1996), entre otros.

6 Este intento de síntesis no es, a fines del siglo XIX – el *Proyecto* data de 1895 – un intento original – como Freud mismo lo señala, ‘Hoy en día las tentativas de esta índole son frecuentes’ (OC, tomo I, p. 347).

7 En este modelo, así como en el primero (pulsiones yoicas y sexuales) se sustenta una dualidad opositiva neta, a partir de una instancia que se halla de forma determinada en conflicto con la sexualidad. Aquello que determina el segundo modelo pulsional (intermedio entre el primero y el de pulsiones de vida y muerte) no sustenta una oposición en términos de la naturaleza misma de las pulsiones en juego, sino a partir del objeto (*Objekt*) de las mismas. A partir de sus estudios sobre el narcisismo, Freud halla que el yo – sede de las pulsiones yoicas o autoconservativas – es capaz de hallarse impregnado de libido – energía sexual. Así,

modelo es que Freud busca pensar la temática de la guerra – y, articuladamente, aparece la concepción del ‘estamento superior’ de hombres.

Einstein escribe a Freud en 1932 preguntándole el porqué de la facilidad con que se produce la guerra;⁸ Freud responde en *¿Por qué la guerra?* (1933), apelando a su último modelo pulsional: hay pulsiones eróticas pero también las hay tendientes a la destrucción; es en función de satisfacer estas últimas que se da la inclinación bélica.

Si entonces resulta natural la tendencia destructiva, ¿por qué existe el rechazo a la guerra? Pues porque toda persona presenta derecho de salvaguardar su vida, de no tener que lastimar o matar a otros, etc. Estas son, según Freud, racionalizaciones, producto del avance civilizatorio: ‘[s]ensaciones que eran placenteras para nuestros antepasados son indiferentes o aún desagradables para nosotros; el hecho de que nuestras exigencias ideales éticas y estéticas se hayan modificado tiene un fundamento orgánico.’ (OC, tomo XXII, p. 198). El evento bélico aparece como la ruptura de lo propiamente cultural – según Freud, ‘todo lo que impulsa el desarrollo de la cultura trabaja también contra la guerra’. Este desarrollo supone el dominio cada vez mayor de lo pulsional por la razón, lo cual implica a su vez el proyectar la agresividad cada vez más hacia la propia interioridad – ambas instancias suponen así un freno a los impulsos destructivos dirigidos a los otros.

Ahora bien, esta represa frente a la marea tanática⁹ no ha resultado suficiente: las guerras se siguen sucediendo. Así, Freud plantea:

Lo ideal sería, desde luego, una comunidad de hombres que hubiese sometido su vida pulsional a la dictadura de la razón. Ninguna otra cosa podría llevar a una unidad tan completa y resistente entre los hombres, aunque se renunciara a los lazos afectivos entre ellos. Pero con toda probabilidad esta es una esperanza utópica (*ibid.*, p. 196).

Sin pulsiones tanáticas (ni eróticas), aquello que impulsa la guerra desaparecería; los seres humanos se guiarían por motivos puramente prácticos.

las pulsiones autoconservativas no pueden ya definirse en oposición a las sexuales; Freud opone entonces una libido del yo (*Ichlibido*) a una libido de objeto (*Objektlibido*). Al respecto, Green sostiene que ‘la fase de oposición teórica entre libido de objeto y libido yoica amerita a mi ver la apelación de segunda teoría de las pulsiones [...]’. La convención se ha decidido a conservar la expresión de segunda y última teoría de las pulsiones para las ideas enunciadas en 1920 únicamente’ (2010, p. 18). Sulloway, por otro lado, sostiene que el último modelo pulsional implica ‘la restauración de la división bipartita de la pulsión que había sido descolocada por la teoría del narcisismo’ (1992, p. 54).

⁸ La carta de Einstein se halla fechada el 30 de julio de 1932 en Caputh, cerca de Postdam.

⁹ Como hace notar Guillaumin, el término ‘Tánatos’ no es empleado por Freud, sino que aparece en un texto de 1930 de W. Steckel, *Der Wille zum Leben* (Leipzig, Wendepunktverlag) (1989, p. 535).

Como si fuese un ser vivo unificado, la comunidad habría terminado con la destrucción autoinflingida.

Mas eso es utópico, marca Freud; estipula entonces la conformación de un ‘estamento superior de hombres de pensamiento autónomo, que no puedan ser amedrentados y luchen por la verdad, sobre los cuales recaería la conducción de las masas heterónomas’ (*ibidem*). Aquí no hay ya una pura coartación de pulsiones sino una fortaleza intelectual tal que pueda resistir las presiones tanto internas como externas de fuerzas;¹⁰ asimismo, ya no es toda la comunidad sino solo una fracción diferencial que – volviendo al isomorfismo del ser vivo – ha de llevar adelante las funciones racionales del conjunto, para evitar así la inundación de las fuerzas destructivas.

La producción de dicho ‘estamento superior’ puede considerarse como una suerte de resultado psicoanalítico llevado al extremo. En efecto, Freud dispone en *El yo y el ello* (1923) al yo como ‘una pobre cosa sometida a tres servidumbres y que, en consecuencia, sufre las amenazas de tres clases de peligros: de parte del mundo exterior, de la libido del ello y de la severidad del superyó’ (OC, tomo XIX, p. 56). Frente a esto, el psicoanálisis tiene como ‘propósito [el] de sustituir las represiones permeables por unos dominios (*Bewältigung*) confiables y acordes al yo’ (OC, tomo XXIII, p. 232).¹¹ Dicha sustitución implica el levantamiento de resistencias (*Widerstände*) al interior del aparato psíquico. Ahora bien, ‘el yo combate en dos frentes: tiene que defender su existencia contra un mundo que amenaza aniquilarlo, así como contra un mundo interior demasiado exigente’ (OC, tomo XXIII, p. 201); al ser el yo quien media entre el mundo interno y el mundo exterior (*Außenwelt*) (*cfr.* OC, tomo XXIII, p. 200), entonces el empoderamiento del yo –llevado al extremo– es lo que permitiría a ese ‘estamento superior’ ser completamente autónomo y no amedrentable, permitiendo la conducción de la comunidad en pos de evitar el exceso de impulsos destructivos – y así, conservar la vida.

Este carácter conservativo se despliega desde una perspectiva más abarcativa de lo que es la vida. Al dar cuenta del origen mismo de la vida, Freud la piensa

10 Pero, ¿ese pensamiento autónomo no es asimilable a esa ‘dictadura de la razón’? No, en tanto, en principio, ha de obrar en un contexto totalmente diverso: no sólo ha de soportar los embates pulsionales de otros, sino que ha de ‘luchar por la verdad’, es decir, ha de poder ejercer acción pulsional que implique tanto agresión –en tanto esa lucha implica imponerse en un medio hostil– como amor – por la verdad misma. Dicho de otro modo, requiere de elementos que exceden un puro pragmatismo.

11 La represión (*Verdrängung*) resulta el estado al que llega una moción pulsional al ‘chocar con resistencias que quieran hacerla inoperante’ (Freud, OC, tomo XIV, p. 141), en tanto la particular satisfacción pulsional resulta inconciliable respecto de otras exigencias y, por ende, resulta rechazada de la conciencia y mantenida alejada de ella. Como Freud establece, esto es lo que el psicoanálisis busca deshacer, en términos de dominio acorde al yo.

en la forma de una ‘vesícula indiferenciada de sustancia estimulable’ (OC, tomo XVIII, p. 26), de la cual sostiene:

[e]sta partícula de sustancia viva flota en medio de un mundo exterior cargado (*laden*) con las energías más potentes, y sería aniquilada por la acción de los estímulos que parten de él si no estuviese provisto de una *protección antiestímulo* (*Reizschutz*). [...] Para el organismo vivo, la tarea de protegerse contra los estímulos es casi más importante que la de recibirlos [...]’ (OC, tomo XVIII, p. 24)

La disposición ser vivo/externo se da entonces, respecto de Nietzsche, en términos de inversión: el ser vivo no busca primariamente la incorporación de exterioridad, sino su defensa respecto de las fuerzas que dicho exterior presenta. No es entonces en términos expansivos sino conservativos que se configura en Freud la principal tendencia vital.

La superioridad: extremos y opuestos

Esta caracterización del ‘hombre superior’ que enfrenta una figura de la pura conservación a una figura de la pura expansión, ¿no supone en el fondo dos modelos *opuestos* de vida? ¿No suponen así las perspectivas freudiana y nietzscheana una dicotomía maniquea?

En *Más allá del principio del placer* Freud dispone la tendencia pulsional primaria del viviente como la del retorno a fases vitales anteriores – finalizando en el retorno a lo inorgánico. No es sino por la modificación de las circunstancias del exterior que dicho retorno se ha complejizado, haciendo que el viviente haya de vivir toda una vida para poder volver a lo inanimado. Freud plantea entonces: ‘[h]e aquí lo que resta: el organismo sólo quiere morir a su manera’ (OC, tomo XVIII, p. 39); evitar el daño externo, querer seguir viviendo, no es sino morir desde el propio ciclo interno.

El hombre superior freudiano, al levantar las represiones – en tanto limitaciones internas – y lograr establecer un límite fijo respecto al exterior, reproduce el modelo explicativo freudiano de la vesícula indiferenciada internamente que presenta una barrera antiestímulo frente al mundo exterior; si esta representación es la del ‘organismo vivo en su máxima simplificación posible’ (Freud, OC, tomo XVIII, p. 27), y la evolución vital supone la complejización orgánica,¹² entonces la tipificación freudiana del ‘hombre superior’ implica a la actividad pulsional caracterizada de modo puro como compulsión de repetición

12 Cfr. *Más allá del principio del placer* (*Jenseits des Lustprinzips*) 3er apartado y ss.

(*Wiederholungszwang*). El ‘hombre superior’ es aquel que logra la máxima autoconservación, en donde las pulsiones de vida (*Lebenstriebe*) actúan de modo de impedir la muerte externa para facilitar el transcurso de las pulsiones de muerte (*Todestriebe*) y lograr el fin vital: morir a su propio modo.¹³ La especificidad del modo del ‘hombre superior’ resulta la única diferencia: supeditada a la satisfacción que producirá la muerte propia, la satisfacción pulsional se alcanza por vía intelectual – que supone el recurso de la sublimación. Sin embargo, esta modalidad de satisfacción resulta idéntica – respecto de la vesícula – en su aspecto más determinante, a saber, el carácter pulsional conservativo: la satisfacción intelectual – del mismo modo que el buscar ‘morir a su modo’ – permite un tipo de satisfacción eminentemente interna – es decir, una satisfacción que no ha de recurrir a ningún tipo de conflicto o dependencia para con el exterior. Lo que aquí interesa, en términos comparativos, no es el tipo específico de satisfacción – el modo – sino el hecho de que dicho modo sea el propio – es decir, que la dinámica vital responda de modo total a la caracterización conservativa de las pulsiones, en términos de no injerencia de la externalidad. El hombre superior así, en su retorno simplificador, no es sino una vesícula.

Si la máxima tipificación de la superioridad en Nietzsche supone la constante puesta en riesgo de la configuración vital, la conservación – propia de lo reactivo – tiende a difuminarse, del mismo modo que lo hace el límite interior-exterior; en efecto, al llevar al máximo la proyección al exterior – y, por ende, la continua reconfiguración – la diferencia entre un interior propio del viviente y un exterior se deshace. Mientras el ‘hombre superior’ freudiano supone la caracterización de las pulsiones en clave de la hipótesis sostenida en *Jenseits des Lustprinzips* – eminentemente conservativa – y tiende por tanto a minimizar al máximo el riesgo, en su extremo, el ‘hombre superior’ nietzscheano caracteriza a sus fuerzas máximamente como activas al – justamente – maximizar dicho riesgo. En ese extremo, el viviente se halla concebido en Freud como si existiese una unidad perturbada tanto interna como externamente; en Nietzsche, por el contrario, la unidad resulta lo último que se conforma;¹⁴ en el extremo, de hecho – al difuminarse el límite interior/exterior – lo único que se halla son fuerzas. Así, desde la perspectiva nietzscheana que contraponía dos proyectos vitales – aquel

13 Así, se diferencia la noción de conservación de la especie (a través de la procreación) de la noción de conservación del organismo (puesta en términos de ‘morir a su propio modo’). Resulta interesante notar cómo el tema de la guerra fusiona ambos aspectos en Freud: no sólo implica la muerte concreta de los individuos, sino también la ruptura de todo aquello que hace a la civilización propia de la especie humana. Al respecto, *cfr.* *Más allá del principio del placer*.

14 “¡La *unidad* de ameba del individuo es lo último! ¡Y los filósofos partían de ella, como si se diera en todos y cada uno!” (Nietzsche, FP, 11 [189], p. 800).

que predicaba la supremacía (*Vorrang*) de las fuerzas activas, frente al que pensaba al viviente como eminentemente conservativo de la vida – Freud, desde su ‘hombre superior’, queda resituado en el campo opuesto al nietzscheano.¹⁵

Diagramación vital

i) *Los polos*

Sin embargo, el análisis es incompleto. La comparación realizada es una de dos extremos vitales – realiza un recorte de tipo sincrónico. Para poder dar cuenta de la relación entre los conceptos vitales se deberán resituarse dichos extremos diacrónicamente – es decir, ubicarlos en su especificidad, respecto del completo panorama desarrollado de la caracterización vital tanto nietzscheana como freudiana.

Esta caracterización de la vida supone – como se marcó – de modo común para Nietzsche y Freud un núcleo de impulsos (*Treiben*) en continuo conflicto que despliega el devenir vital;¹⁶ pero asimismo supone una específica tendencia vital, que caracteriza a la perspectiva freudiana como conservadora y a la nietzscheana como expansiva.

Ahora bien, dicha matriz analítica parece hallarse fisurada. Por un lado, un núcleo de impulsos conflictivos, y por otro una tendencia específica, conservadora o expansiva. ¿Cómo se llega del conflicto a una tendencia vital de la conservación, o la expansión? ¿Qué hace que ese conflicto se decante de un modo específico? El elemento sintetizador es, justamente, lo diferencial de esa conflictividad – a saber, el tipo de impulsos puestos en juego en el devenir vital. En efecto, el conflicto vital se juega en Freud entre pulsiones de vida y de muerte; en Nietzsche, entre fuerzas activas y reactivas. Siendo que son esas y no otras las fuerzas que diagraman el campo de conflicto vital, la tendencia específica se traduce en el decantamiento por uno de los tipos de fuerzas; así,

15 Y así, llegaríamos al veredicto de Assoun respecto de las correspondientes perspectivas vitales de Nietzsche y Freud: ‘[u]na es profusión e infinidad, la otra capacidad de unión limitadora’ (2008, p. 131).

16 Aquí vale hacer una digresión de una cierta extensión: Brusotti sostiene que las fuerzas nietzscheanas presentan todas carácter activo, que ‘la idea de una fuerza reactiva’ es ajena al pensamiento de Nietzsche, algo que ‘Deleuze inventó’ (2000, p. 88). En primer lugar, como ya se marcó, lo que Nietzsche hace no es oponer un viviente con puras fuerzas activas frente a un viviente con puras fuerzas reactivas – el viviente que tiende a la adaptación, propio de la perspectiva spenceriano-darwinista – sino que da cuenta de fuerzas que se hallaban obliteradas por dicha perspectiva, las ‘fuerzas conformadoras’, que presentan respecto de las otras una ‘supremacía de principio’ (*prinzipielle Vorrang*); así, lo que Nietzsche inaugura no es una oposición maniquea, sino la centralidad del conflicto que hace a las fuerzas internas al viviente. Por otro lado, la noción de que Deleuze ‘inventó’ las fuerzas reactivas no se sostiene: de hecho, como da cuenta en su *Nietzsche y la filosofía*, las fuerzas reactivas para Deleuze no son fuerzas en sí, en tanto no tienen una propia proyección, sino que actúan coartando otras fuerzas; en última instancia, las fuerzas que existen de por sí son aquellas activas – postura que, paradójicamente, el propio Brusotti sustenta.

es la supremacía de principio (*prinzipielle Vorrang*) de las fuerzas activas lo que marca la tendencia expansiva de la vida en Nietzsche; por otro lado, el aborrecimiento de la guerra freudiano – así como la caracterización de la hipertrofia de las fuerzas externas al viviente permite inferir el vuelco por las pulsiones de vida, lo cual, en un conflicto entre pulsiones vitales y tanáticas, delinea el carácter conservativo de la tendencia. Esta modalidad articulativa de conflicto, tendencias vitales y especificidad de impulsos (*Trieben*) permite caracterizar a estos últimos en términos de *polos*.¹⁷ A partir de aquí se hace posible diagramar el plano diacrónico vital complementario de la caracterización sincrónica que opone las perspectivas freudiana y nietzscheana a partir del tipo de ‘hombre superior’.

Sobre ese plano vital (*ver diagrama al final del artículo*) supongamos dos segmentos cuyos vértices son los polos vitales, es decir, los específicos tipos de impulso (*Trieb*). Uno de los segmentos presentará así un polo en términos de pulsión de vida y otro como pulsión de muerte; el otro, un polo reactivo y uno activo. Las específicas tendencias vitales hacen tender a la configuración vital, en el segmento nietzscheano, hacia el polo activo; en el freudiano, hacia la pulsión de vida. A lo largo de los segmentos se distribuyen las diversas combinaciones conflictivas de impulsos, cuyo carácter – integración de la articulación – estará dado proporcionalmente en función de la distancia a los polos.

Ahora bien, la situación bélica representa para Freud el epítome de la barbarie y la desigualdad, pero sobre todo – y justamente por ello – es la expresión máxima de la pulsión tanática liberada, en forma de destrucción. Según nuestro diagrama, dicha configuración prácticamente coincide¹⁸ con el polo de la pulsión de muerte – es decir, contrario a la tendencia vital específica. Y es exactamente allí donde el ‘hombre superior’ freudiano halla su ubicación. Al integrar la locación sincrónica con la diacrónica, ubicamos a este hombre que se presenta imperturbable frente a los ataques internos y externos no ya simplemente como ‘hombre superior’, sino como ‘hombre superior’ en el marco de la situación bélica. Si la guerra aparece como trauma máximo, desgarrando los lazos comunitarios y haciendo ingresar ingentes cantidades de energía no ligada al tejido social, el conjunto de ‘hombres superiores’ han de actuar justamente

17 Los mismos estipulan el tipo de impulso, y asimismo fungen – como se desarrollará– espacialmente en el diagrama como los extremos que marcan el límite a lo vital mismo – y por ende, el comienzo del ‘más allá’; justamente en tanto límite para la vida misma nunca son alcanzables en sí – y por ende, resultan polos.

18 Por qué ‘prácticamente’: en tanto resultan polos, no son alcanzables como tales – es decir, nunca se da una configuración vital pura (formada por un único tipo de impulso). Así, Freud marca que el gusto por la guerra se configura con la articulación de lo tanático con algunos ideales – como el patriótico; incluso la guerra misma presenta así componentes eróticos (*cfr.* OC, tomo XXII, p. 189 y ss.).

como barrera, como límite reparador. Estos hombres superiores han maximizado su intelecto, contenido sus pulsiones; si como se marcó anteriormente el yo es aquel que se ubica como límite entre el exterior y el ello, entonces el ‘hombre superior’ se ha convertido en un puro yo, es decir, en parte de lo que hace a un hombre, en la parte que le hace falta a una sociedad desquiciada bélicamente; esa parte yoica que es el ‘hombre superior’ se integra así funcionalmente a una comunidad que ha perdido sus límites, para salvarla de su propia locura tanática; intercede entre los hombres que en la guerra, como un gran organismo, se han convertido tanto en el tejido lacerado como en las fuerzas destructoras; es un yo que evita la cancelación del fin vital – la muerte interna – fungiendo como razón frente a una comunidad que se han convertido en su propia muerte externa – lo contrario de la autoconservación, la autoaniquilación, es decir, el triunfo máximo de un Tánatos exteriorizado. Cuando Freud se refiere a este hombre como ‘superior’, no resulta tal como hombre en sí – es decir, la natural superioridad que respondería al análisis sincrónico de la comparación hecha respecto al ‘hombre superior’ nietzscheano – sino respecto a la específica situación bélica, que lo requiere como parte, como puro intelecto. Completado el análisis diacrónicamente, el ‘hombre superior’ es una instancia coyuntural; en términos nietzscheanos, el hombre del puro intelecto no es una cura, sino un remedio (*Heimittel*).¹⁹

Como la situación bélica cae según nuestro diagrama vital en el polo contrario a la tendencia vital freudiana – es decir, es la máxima expresión tanática, contraria a la conservación –, se produce una secuencia de no diferenciación en el planteo freudiano: aunque la evolución cultural es responsable de ‘buena parte de lo que ocasiona nuestros sufrimientos’ (OC, tomo XXII, p. 196), Freud marca que ‘todo lo que impulsa la evolución cultural obra contra la guerra’ (*ibid.*, p. 198); como se había establecido, la diversidad de lazos civilizatorios pierde su especificidad para convertirse en frente de defensa ante el acontecimiento esencialmente traumático, negativo y bárbaro que es la guerra.

Por el contrario, según el diagrama vital trazado, la guerra no representa un extremo para Nietzsche²⁰ – es decir, no supone la superposición con el polo

19 Como sostiene Nietzsche, el socratismo resulta un remedio para la disgregación helénica: ‘[...] existía un peligro, y no quedaba más que esa alternativa: o naufragar o ser absurdamente racional’ (GM, p. 24), pero ese remedio no fue ‘en manera alguna un regreso a la virtud, a la salud, a la dicha’ (GM, p. 25) – es decir, no fue una *cura*.

20 La guerra en tanto máximo despliegue tanático; la muerte no resulta así un polo para Nietzsche. Retornando a la caracterización biológica, Stiegler menciona que Nietzsche se interesa por la concepción del zoólogo Rolph, que, en su *Biologische Probleme* (Leipzig, Engelmann, 1884), caracteriza a la muerte como el resultado de un exceso de plenitud del viviente que éste no alcanza a asimilar. Así, la muerte resultaría un derivado de capacidades vitales – y no una de ellas (Cfr. 2001, p. 74 y ss.).

reactivo ni con el activo: la guerra no implica *per se* un tipo de vida reactivo ni uno activo. En efecto, los polos de lo activo y lo reactivo despliegan una tipología vital donde la muerte – desplazada del lugar de extremo que presenta en Freud – juega como un operador económico no determinante, y el límite interno-externo resulta funcional al aumento – o disminución – del poder. De este modo refiere a los guerreros en *Así habló Zarathustra*: ‘¡Vivid pues, vuestra vida de obediencia y de guerra! ¿Qué importa vivir mucho tiempo? ¿Qué guerrero quiere ser tratado con indulgencia?’ (Nietzsche, Zar, p. 65). Lo central resulta el tipo de vida – y por ello el conflicto se plantea como confrontación entre la perspectiva de la *Wille zur Macht* y el cristianismo y sus derivados. Es así que la situación bélica permite la aparición de la diferencia: si para Freud la cultura se pone enfrente de la guerra, como barrera y negación de la misma, en Nietzsche aparece la diferencia entre *Kultur* y *Zivilisation*: ‘no confundir los medios disolventes de la civilización, que llevan necesariamente a la *décadence*, con la cultura’ (FP, 15[67], p. 652). En efecto, al establecer Nietzsche que un pueblo capaz de arriesgar la vida por un sentimiento agradable ‘no tiene necesidad de guerras’ (HdH, p. 342), reconoce en la guerra a un elemento que puede resultar útil en pos de la plenificación vital²¹ – en tanto es el conflicto lo que destaca y genera las condiciones para el advenimiento de los hombres ascendentes, y a su vez muchas formas de civilización pueden, justamente, aplastarlos (como ser el cristianismo derivante en nihilismo). Pero el combate no resulta en sí algo positivo, sino en tanto se halle al servicio de la elevación vital²². La guerra puede fungir como catalizador de la actividad o de la reactividad justamente en tanto la muerte no actúa como polo del devenir vital.

¿Qué representa entonces el extremo negativo – es decir, el extremo que contraría la tendencia vital – en la perspectiva nietzscheana? ‘¡El concepto ‘Dios’, inventado como concepto antitético de la vida – en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte con la vida!’ (Nietzsche, EH, p. 156). En tanto esta caracterización de total negatividad para con la vida – si bien quizá no con tanta vehemencia – es sostenida por Nietzsche a lo largo de su obra particularmente en relación al Dios cristiano y al cristianismo, es posible ubicar a este último – y

21 Al respecto – por mencionar algunos casos – cfr. ‘Vom Krieg und Kriegsvolke’, (‘De la guerra y de los pueblos guerreros’, Zar) como asimismo FP, 10[157], p. 545 y FP, 14[40], p. 323.

22 Nietzsche califica así la guerra llevada a cabo en su contemporaneidad por el *Reich*: ‘Para que esta casa de locos y criminales se sienta por encima de las demás, Europa paga actualmente doce mil millones por año, abre abismos entre las naciones en devenir, ha hecho las guerras más descerebradas que jamás se hayan hecho; [...] el príncipe Bismarck ha destruido en aras de su política dinástica todas las condiciones que se requieren para tareas *grandes*, para fines de alcance histórico universal, para una espiritualidad más noble y más sutil. [...]’ (FP, 25 [14], p. 778).

sus derivados – como el elemento coincidente con el polo reactivo.²³ Así como el caso freudiano de la guerra, la coincidencia con el polo reactivo produce una cancelación de la apertura a la diferencia. En efecto, en tanto concentra ‘todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte con la vida’, supone la total negatividad, frente a la cual todo proceso vital ha de aliarse en su contra.²⁴

Siguiendo los parámetros de nuestro diagrama vital, la religión y el concepto ‘Dios’ – en los que se encuadra, claro está, el cristianismo – no representan un extremo para Freud en tanto no se produce coincidencia con los polos vital o tanático; así, como producto que resulta de una ligazón no exacerbada de las pulsiones de muerte y las de vida – es decir, no tendiente de modo eminente a uno de dichos polos –, respecto de la religión se produce en la perspectiva freudiana una apertura de la diferencia: por un lado, ‘las representaciones religiosas provienen de la misma necesidad que todos los otros logros de la cultura: la de preservarse frente al poder hipertrófico y aplastante de la naturaleza’ (OC, tomo XXI, p. 21);²⁵ sin embargo, al mismo tiempo, la cultura proveyó ‘lo mejor que hemos alcanzado, y también buena parte de lo que ocasiona nuestros sufrimientos’ (OC, tomo XXII, p. 195), lo cual respecto a la religión se articula esencialmente a partir de la represión sexual, y del infantilismo resultante de la dependencia de la figura divina – y así, ‘la religión sería la neurosis obsesiva humana universal; como la del niño, provendría del complejo de Edipo, del vínculo con el padre’ (OC, tomo XXI, p. 43). Así, desde nuestro diagrama vital es posible establecer que en términos estructurales – es decir, a partir de la coincidencia para con el polo contrario a la tendencia vital – la guerra es a Freud lo que el cristianismo a Nietzsche: la negatividad que en su exacerbación cancela

23 Técnicamente esta genealogía comienza antes, con el platonismo; en efecto, Nietzsche establece que ‘el peor, el más duradero y peligroso de todos los errores ha sido hasta ahora un error de dogmáticos, a saber, la invención por Platón del espíritu puro y del bien en sí’ (NT, p. 22), siendo el cristianismo una continuación de aquel – el cristianismo como “platonismo para el «pueblo».” (*ibidem.*). Es así que no es la religión *per se* la puesta como la total negatividad, sino aquella que continúa los lineamientos valorativos del platonismo. Como Nietzsche plantea: ‘¡Y cuántos dioses nuevos son aún posibles! [...] Y para invocar en este caso a la autoridad no suficientemente valorada de Zarathustra: Zarathustra llega hasta a testimoniar lo siguiente: ‘Yo no creería más que en un dios que supiese bailar’ (FP, 17 [4], p. 699). Así, el problema no es el dios como tal, sino ‘Dios’ en tanto articulado a la valoración propia del cristianismo.

24 Al respecto, resulta interesante notar cómo Nietzsche postula sus célebres fragmentos *Anti-Darwin* explicitando, justamente, que la perspectiva darwiniano/spenceriana sobre la vida no resulta sino una continuación de los valores cristianos. ‘Ironía ante lo que creen al cristianismo *superado* por las modernas ciencias naturales. Los juicios de valor cristianos *no* están en absoluto superados por ellas. ‘Cristo en la cruz’ es el símbolo más sublime – aún hoy’ (FP, 2[96], p. 104). Para ahondar sobre el tema *cfr.* Zengotita (2016).

25 En tanto Freud define a la cultura humana como ‘todo aquello en lo cual la vida humana se ha elevado por encima de sus condiciones animales y se distingue de la vida animal’ (OC, tomo XXI, p. 6), al momento de establecer lo cultural como barrera frente a la guerra, la hipertrofia tanática es perfectamente clasificable como ‘natural’.

la posibilidad de la apertura a la diferencia – la posibilidad de la concesión – y que por ende establece un frente cerrado de confrontación vital.

Desde esta disposición diagramática, ¿qué instancia coincidiría con el polo positivo – aquel de las pulsiones de vida – en Freud? ‘Se creería posible una regulación nueva de los vínculos entre los hombres, que cegara las fuentes de descontento con respecto a la cultura renunciando a la compulsión y a la sofocación de lo pulsional [...] Sería la Edad de Oro; pero es dudoso que ese estado sea realizable’ (OC, tomo XXI, p. 7). Así, el estado deseable para Freud resultaría aquel en que las pulsiones no son coartadas – ni aquel del malestar de la cultura, ni aquel de la sumisión a ‘la dictadura de la razón’ que supone la renuncia a los lazos afectivos – sino libres para actuar²⁶ – pero, por supuesto, desplegadas de tal forma que no adquiera la modalidad bélica.

ii) *Más allá de la vida*

Ahora bien, estos polos representan asimismo un límite: límite respecto de la vida en tanto humana. En Nietzsche, el polo negativo dado desde el ‘Dios’ supone la pura reactividad – todo lo nocivo para la vida humana; en Freud, la guerra supone el fin de la vida como tal – en tanto lo que hay en toda guerra es matanza – pero asimismo la aparición del epítome de lo bárbarico, la muerte de todo lo civilizatorio. En ambos, así, el polo negativo supone la destrucción de todo aquello a lo que valorativamente la vida humana debería tender.

Allí para Freud se ubica también la coyuntura de la dictadura de la razón – pero que es, justamente, utópica para el hombre en tanto tal. El ‘hombre superior’ freudiano puesto como remedio para una maximización de las pulsiones tanáticas – como dirección de ‘las masas’ – deja de ser un hombre: no es sino parte de un hombre – un puro intelecto, guiado únicamente por el amor a la verdad.

El ‘hombre superior’ nietzscheano, puesto en los términos de una maximización de las fuerzas activas que tiende a difuminar el límite interno-externo, cae – según nuestro esquema – en el polo activo – y por ende resulta un extremo; allí, en la pura difuminación del límite, ya no es un hombre – es otra cosa que un hombre, es parte del exterior, es parte del todo.²⁷ Este carácter de parte resulta doble para ambos ‘hombres superiores’: por un lado son parte de algo mayor – el yo de la comunidad en Freud, una parte del exterior mismo en Nietzsche; por otro, son sólo una parte del ser humano – un puro intelecto

26 Assoun establece en este sentido que ‘la reflexión de Freud sobre la *Kultur* se centrará en el problema patológico de la relación conflictiva de la pulsión sexual con la prohibición social, a través de su destino neurótico’ (2008, p. 218).

27 Así, Almeida caracteriza al puro juego de construcción y destrucción como ‘aspiración al infinito’ (2005, p. 136).

en Freud, pura fuerza activa en Nietzsche. Como partes, estos extremos no resultan deseables en sí: el puro intelecto es pensado en términos de remedio – una función para una coyuntura; la pura difuminación del límite es el puro riesgo, que decanta en el diezmo la debilitación vital.

El polo positivo freudiano implica el estadio en donde no habría necesidad de generar una coartación pulsional; ni compulsión – repetición patológica dada bajo el modelo de la pulsión de muerte – ni sofocación pulsional – represión propia de lo social. De este modo, lo que se daría es una reconfiguración respecto del modo en que la relación entre interioridad y exterioridad del viviente es concebida: a partir de una determinada construcción cultural, la actividad primordial del viviente dejaría de tener que ser la defensa – pues ni su exterior ni su interior se presentan ya como peligrosos para su integridad. Pero en función justamente del carácter de reconfiguración extrema de las relaciones interior-exterior del viviente que implicaría dicho estadio – la Edad de Oro – es que Freud la califica como de dudosa realización – nuevamente, algo con carácter utópico.

¿Qué es lo que – en tanto extremos – caracteriza unificadamente a los polos? ¿Qué es lo que más allá de ser positivos o negativos – y específicamente diversos para Freud y Nietzsche – hace a lo común de los mismos? La obliteración del conflicto. Sin embargo, desde lo desarrollado esto no parece ser así: el polo negativo freudiano se corresponde con la exacerbación del conflicto bélico; el polo positivo nietzscheano, con la búsqueda máxima de riesgo en una proyección al exterior. Ahora bien, el conflicto que se oblitera es el conflicto que hace a la vida misma en tanto tal – el conflicto de pulsiones de vida y muerte por un lado, el de fuerzas activas y reactivas por otro. Como se marcó, el polo negativo freudiano es el del desencadenamiento tanático, y el positivo nietzscheano el de la pura actividad. Por otro lado, el polo negativo nietzscheano es la pura reactividad, la conformación de una vida estática, descendente – el ideal cristiano. En Freud, si el polo positivo coincide con una conformación cultural que permita una liberación de lo pulsional, esto sólo puede darse – desde la perspectiva valorativa freudiana – si dicha liberación no supone despliegues mortíferos. Así, cada extremo coincide con la obliteración de la conflictividad en función del predominio máximo de un tipo de fuerza – específica según el polo.

Pero justamente por tratarse de la obliteración de la conflictividad es que allí se determina el límite a la vida en tanto tal. En efecto, Freud establece: ‘la lucha entre Eros y Muerte [...]. Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general [...].’ (OC, tomo XXI: 118). Nietzsche estipula: ‘mediante un ser orgánico, no un ser sino la lucha misma quiere conservarse, crecer y ser consciente de sí’ (FP, I[124], p. 62). Tanto para Freud como para Nietzsche el centro mismo

de la vida es el conflicto de fuerzas.²⁸ Lo que se proyecta entonces a partir de dicho límite es la posibilidad de concebir un más allá de la vida.²⁹

A partir del polo positivo freudiano,³⁰ como se marcó, de lo que se trata para lograr esa Edad de Oro es la modificación misma, vía cultura, de las relaciones vitales interno-externas, de modo tal que el viviente no tenga ya que preocuparse por defenderse: la autoconservación dejaría de ser su ocupación primaria, permitiendo una suerte de reinado del – principio del – placer; ahora bien, para que eso suceda, aquello que conflictúa mortíferamente habría de desaparecer – o ser morigerado a un mínimo no peligroso; el conflicto propio de la vida misma, aquel de las pulsiones de vida y muerte, habría de dejar paso a otra cosa – otro tipo de ‘vida’.

En el caso nietzscheano, en el extremo positivo se daba la difuminación de la limitación interno-externa, lo cual aparecía como un problema para la economía vital ya que dicha exacerbación tenía como efecto el diezmado y la debilidad. Ahora bien, recurriendo al diagrama vital es posible afirmar que esa situación aparece como problema si se la contempla desde la cara izquierda del polo – es decir, desde la vida comprendida como conflicto de fuerzas activas y reactivas. Por supuesto: el deshacer el límite entre el interior y el exterior – el que ya no haya, de hecho, una instancia ‘viva’ respecto de un afuera – aparece así como una suerte de encuentro directo con la muerte – un llevar al máximo el riesgo. Ahora bien, si desde el diagrama vital se contempla esa situación desde la cara derecha del polo – en el más allá de la vida humana – la perspectiva resulta otra. Así Nietzsche plantea la tercera transformación del espíritu – aquella del león en niño – en *Así habló Zaratustra*:

Mas ahora decidme, hermanos míos: ¿qué es capaz de hacer el niño, que ni siquiera el león haya podido hacer? ¿Para qué, pues, habría de convertirse en niño el león carnicero?

Sí, hermanos míos, para el juego del crear se necesita un santo decir ‘sí’: el espíritu lucha ahora por *su* voluntad propia, el que se retiró del mundo conquista ahora *su* mundo. (Zar, p. 43)

28 El análisis desplegado aquí se ha dado fundamentalmente desde los parámetros de la vida humana – desde los ‘hombres superiores’, la guerra, etc. etc. Esto, sin embargo, no deja de lado a la vida en general, sino que la incluye – justamente en tanto es la vida en general, como se marcó, la que presenta dicha conflictividad tanto para Freud como para Nietzsche. Dicho de otro modo: esa otra posibilidad vital es ‘otra vida’ que se separaría de la totalidad de la vida pues ya no presenta ese conflicto nuclear, pero que se despliega a partir de la particularidad de la vida humana.

29 Nuevamente: es un más allá de la vida en general – pues disuelve el conflicto general de la vida misma – pero que se produce desde la vida humana en particular.

30 En este caso, a diferencia de lo desplegado anteriormente, solo se desarrollará lo relativo a los polos positivos – por supuesto: no hay un más allá de la vida válido de ser pensado desde la negatividad para ninguno de los dos autores.

Del león como guerrero, como aquel que no acepta imposición y lucha continuamente, se pasa a la creación como juego – una lógica desde la cual la lucha no implique ya un eventual debilitamiento o diezmado: un santo decir ‘sí’ que no implique reactividad. Ahora bien, esto no es posible para la vida humana misma: esta perspectiva se encolumna en el tránsito que lleva, justamente, a un más allá del hombre.

El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el Superhombre: una cuerda sobre un abismo. [...]

Lo más grande del hombre es que es un puente y no una meta. Lo que debemos amar en el hombre es que consiste en un *tránsito* y un *ocaso*³¹ (Zar, p. 36).

La conflictividad propia de la vida que hace al hombre es aquello a superar para llegar a ese más allá donde el problema económico del diezmado desaparezca, y la lucha sea centralmente un juego del crear – el estadio del *Übermensch*. Así, el puro riesgo no es deseable en tanto presenta un problema económico desde la vida – humana.

Tomando isomórficamente al propio diagrama vital como un ser vivo, la perspectiva de los polos en tanto extremos y en tanto límites de la vida humana permite dibujar correspondencias estructurales: respecto a los polos negativos, la no diferenciación vital configura una barrera que busca impedir el paso al otro lado – es decir, se produce un fortalecimiento del límite como defensa en Nietzsche frente a la total reactividad, y en Freud a la exacerbación tanática; en este sentido, es posible hablar de una construcción autoconservativa vital, que busca evitar el pasaje al ‘más allá’. Respecto de los polos positivos, se genera una tendencia vital que busca trasponer el límite – es decir, se busca deshacer el límite para tender a la Edad de Oro freudiana, y lograr el pasaje al *Übermensch* nietzscheano; en este sentido, es posible hablar de una construcción expansiva vital, que busca alcanzar el ‘más allá’.

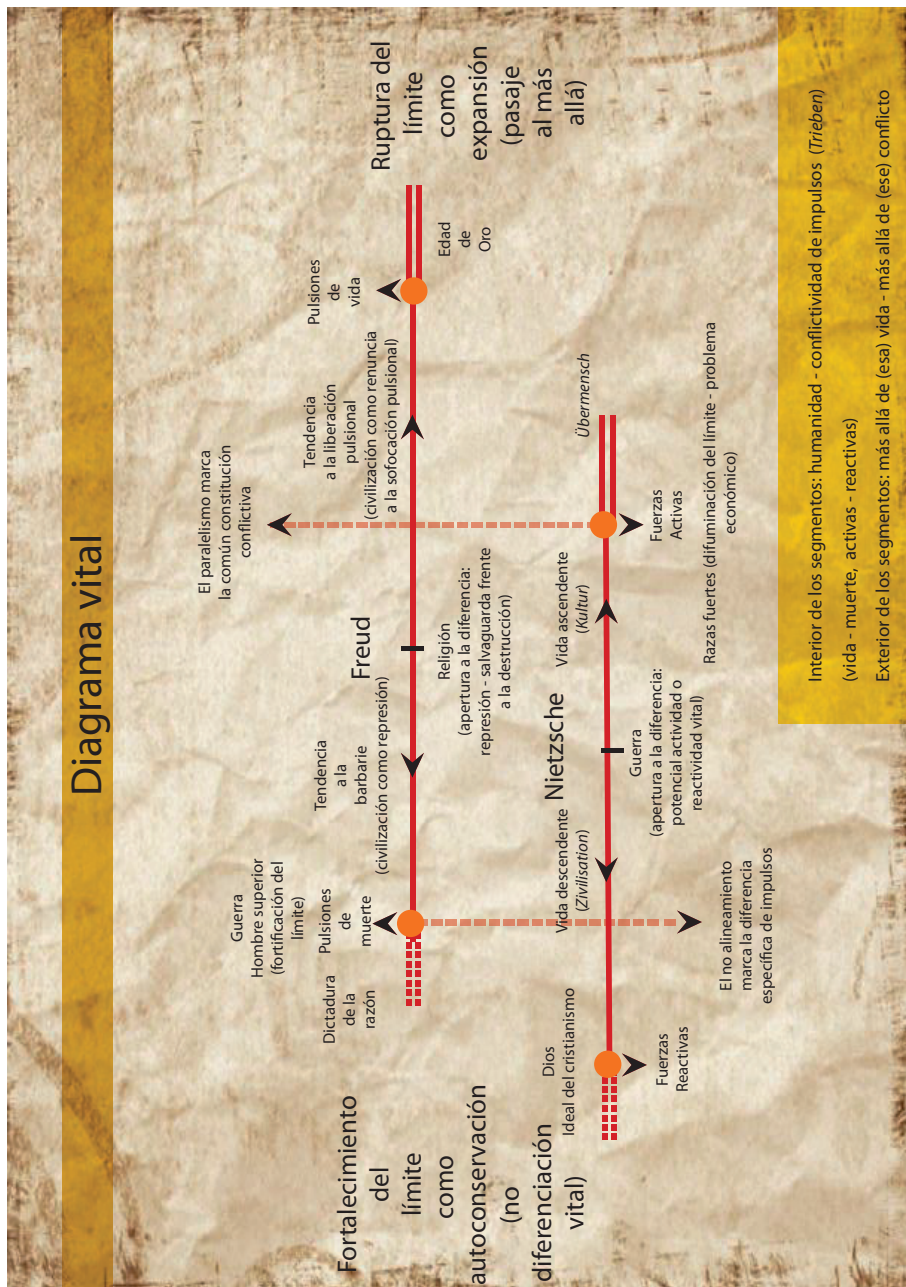
Conclusión: la conflictividad vital

Ahora bien, eso es el más allá de la vida. Desde el diagrama vital, hacia dentro de los polos, la capacidad conflictiva de los impulsos en juego resulta común a ambas perspectivas vitales. Partiendo de la relocalización diacrónica de las figuras del ‘hombre superior’ puestas en términos de extremo es posible asimismo relocalizar en el esquema vital al campo del hombre hacia dentro

31 Tránsito, *Übergang*, proviene de *Übergehen*, traducible como ‘pasar al otro lado’, y también ‘transitar’. *Übergang*, así, adquiere el sentido de ‘pasar (a ser) otra cosa’ – el *Übermensch*.

de los polos vitales. Así, en términos de tendencia –y no ya de extremo– es que Nietzsche marca la supremacía de principio (*prinzipielle Vorrang*) de las fuerzas activas –y no su total dominio–, en su confrontación con el cristianismo y sus figuras, en orden de producir una ruptura y la imposición de una nueva perspectiva. Desde aquí, la tendencia vital implica una maximización del conflicto de impulsos: la ruptura del límite entre lo interno y lo externo es el espacio buscado para el desenvolvimiento vital. Freud por su parte plantea una modificación de los dispositivos represivos culturales en orden de permitir una mayor afluencia pulsional –y así morigerar la conflictividad producto del malestar en la cultura³²–, pero asimismo rescata el valor de la cultura como mecanismo defensivo –mostrado, en su extremo, en la situación bélica. La tendencia vital implica entonces una minimización del conflicto: a eso apunta la resolución de la problemática energética a la base del dispositivo neurótico a partir de la neocreación (*neu schöpfung*) producto del psicoanálisis. Desde el momento en que se abandonan las configuraciones vitales coincidentes con los polos –es decir, en términos de extremos– y su más allá, se dibuja entonces un encuadramiento del campo de lo humano en donde la diferencia de proyectos vitales resulta una de intensidades –marcadas según tendencias– y no de naturaleza; la tensión inherentemente conflictiva de las configuraciones vitales, mayor o menor, marca el ritmo del despliegue vital. Pero las tendencias –expansiva y conservativa– son solo eso, tendencias, y los polos son justamente eso –aquello no alcanzable desde lo humano mismo. El conflicto implica la capacidad perversa, plástica, propia de los impulsos que rompe con esos direccionamientos del devenir: la vida puede tender a la locura tanática, o puede enfermarse, encogerse, volverse reactiva. Desde este punto de vista no se caracterizará ya –desde el extremo– al viviente freudiano como unidad asediada por perturbaciones internas y externas, frente a una pura interrelación conflictiva de fuerzas en Nietzsche que deshace el límite interno/externo. El viviente freudiano es asimismo una configuración vital pero que tiende, en razón de la relación de fuerzas internas y externas presentes, a fortificar el límite interno-externo; el viviente nietzscheano produce configuraciones, construye límites, pero puestos al servicio del aumento del poder –y como tales, pasibles de ser derruidos y reconstruidos. Los segmentos del diagrama vital no representan sino diversas intensidades de la conflictividad. En el campo humano, no es sino el conflicto –en sus múltiples propias proyecciones– lo que guía el desenvolverse vital.

32 'Las inconsecuencias, extravagancias y locuras de los hombres aparecerían así bajo una luz semejante a la de sus perversiones sexuales; en efecto: aceptándolas, ellos se ahorran represiones' (Freud, OC, tomo XIX, p. 158).



Bibliografía

- ALMEIDA, R. “Nietzsche e Freud, eterno retorno e compulsão à repetição”. São Paulo: Loyola, 2005.
- ASSOUN, P.-L. “Freud et Nietzsche”. Paris: PUF, 2008.
- BARCALETT PÉREZ, M. L. “Friederich Nietzsche: la vida, el cuerpo la enfermedad”. Méjico DF: Univ. Autónoma de Méjico, 2006.
- BERCHERIE, P. “Génesis de los conceptos freudianos”. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- BOOTBHY, R. “Freud as philosopher, – Metapsychology after Lacan”. Londres: Routledge, 2001.
- BRUSOTTI, M. “Voluntad de la nada, resentimiento, hipnosis. ‘Activo’ y ‘reactivo’ en *La genealogía de la moral* de Nietzsche”. *Ideas y valores*, 114, 2000, pp. 83-108.
- CHAPELLE, D. “Nietzsche and psychoanalysis”. Albany: State Univ. of New York Press, 1993.
- DELEUZE, G. “Nietzsche y la filosofía”. Madrid: Ed. Nacional, 2002.
- FAULKNER, J. “The Body As Text In The Writings of Nietzsche And Freud”. *Minerva*, 6, 2003, pp. 94-124.
- FERNÁNDEZ GARCÍA, E. “En torno al malestar: aproximaciones de Nietzsche y Freud”. *Mal-Estar Subjetivo*, 1 (1), 2005, pp. 10-42.
- FREUD, S. “Obras completas”. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- GASSER, R. “Nietzsche und Freud”. Berlín: De Gruyter, 1997.
- GEMES, K. “Postmodernism’s Use and Abuse of Nietzsche”. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXII, Nr. 2, 2001, pp. 337-369.
- GREEN, A. “Pourquoi les pulsions de destruction ou de mort?”. Paris: Ithaque, 2010.
- GUILLAUMIN, J. “La pulsion de mort, prothèse théorique de l’impensé de contre transfert dans le psychanalyse?”. *Revue Française de Psychanalyse*, Paris, PUF, 1989, pp. 525-542.
- KAUFMANN, P. “Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis. El aporte freudiano”. Barcelona: Paidós, 1996.
- LAPLANCHE, J. “Vida y muerte en psicoanálisis”. Buenos Aires: Amorrortu, 1970.
- NIETZSCHE, F. “Ecce Homo, cómo se llega a ser lo que se es”. Madrid: Alianza, 1979.
- _____. “Así habló Zaratustra”. Madrid: Alianza, 2007b.
- _____. “El nacimiento de la tragedia”. Alianza: Madrid, 2007a.
- _____. “Fragmentos póstumos, vol. IV”. Madrid: Tecnos, 2008.
- _____. “Genealogía de la moral”. Madrid: Alianza, 2000.
- _____. “Humano, demasiado humano”. Madrid: Akal, 2007c.
- OLAFFSON, F. “Nietzsche’s Philosophy of Culture: A Paradox in The Will to Power”. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 51, Nr. 3, 1991, pp. 557-572.
- REGINSTER, B. “The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism”. Harvard: Harvard Univ. Press, 2006.
- STEINER, J. “Friedrich Nietzsche and Sigmund Freud failure: a totem protest on truth”. *Quodlibet Diary*, 6 (1), 2004, pp. 23-38.
- STIEGLER, B. “Nietzsche et la biologie”. Paris: PUF, 2001.

_____. “¿Qué cambia poner el cuerpo en el lugar del alma? Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología”. *Eidos*, Vol. 1, 2003, pp. 128-141.

SULLOWAY, F. J. “Freud, biologist of the mind”. Harvard: Harvard University Press, 1992.

URIBE, D. “Vitalismo cósmico”. Bogotá: Siglo del Hombre, 2002.

VÁSQUEZ ROCCA, A. “Nietzsche y Freud, negociación, culpa y crueldad: las pulsiones y sus destinos, ‘eros’ y ‘thanatos’ (agresividad y destructividad)”. *Eikasia*, 57, 2014, pp. 67-97.

VATTIMO, G. “Diálogo con Nietzsche”. Buenos Aires: Paidós, 2002.

ZENGOTITA, A. “Nietzsche y Darwin: el valor de un discurso como ficción útil”. *Estudos Nietzsche*, 7, Nr. 2, 2016. <https://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/article/view/12600>.

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 rememoração do estágio atual das pesquisas não serão aceitas.

Exigências para submissão: *O texto deverá ser adequado às normas abaixo para efeito de submissão. Uma vez aprovado para publicação, deverá ser adequado às normas para publicação.*

Os **artigos** podem estar escritos em português, inglês, francês, espanhol, italiano ou alemão. As exigências quanto à forma e preparação dos manuscritos se aplicam integralmente a autores estrangeiros ou a contribuições de autores brasileiros em língua estrangeira.

Os originais deverão ser digitados em espaço 1,5 e deverão obedecer aos limites mínimo e máximo de 15 e 20 páginas, respectivamente, com a fonte Times New Roman tamanho 12.

O artigo deverá apresentar um pequeno resumo (*abstract*) de seu conteúdo no idioma em que foi escrito e em português (quando redigido neste último idioma, o segundo resumo deverá ser em inglês). Logo abaixo do resumo, deverá ser feita a indicação das palavras-chave (entre três e seis) em português e inglês.

As **resenhas** deverão tratar de um livro publicado recentemente, ter o número máximo de cinco páginas e obedecer às especificações acima indicadas para formatação do texto.

As submissões podem ser feitas por meio do formulário de submissão eletrônica disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/kriterion> ou por e-mail kriterion@fafich.ufmg.br, informando os seguintes dados para fins cadastrais: filiação institucional, último grau acadêmico, endereço para correspondências, telefone e e-mail.

Exigências para publicação: *O texto, uma vez aceito para publicação, deverá ser padronizado 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’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. Dordrecht, the Netherlands: D. Reidel, 1986. Reprinted in: *Kant’s Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Ed. Patricia Kitcher. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

Para trabalhos reeditados, os detalhes acerca da edição original devem ser informados, mas é permitido que conste apenas a paginação da reedição.

WALZER, R.R. “New Light on the Arabic Translations of Aristotle”. In: *Oriens*. Vol. 6, Nr. 1. Leiden: Brill, 1953. Reprinted in: *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962. pp. 142-163.

Livros contendo artigos deverão ser citados separadamente dos últimos.

P. Horwich (ed.). “World Changes”. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993.

EARMAN, J. “Carnap, Kuhn, and the Philosophy of Scientific Methodology”. In: P. Horch (ed.), 1993. pp. 9-36.

Pede-se cuidado redobrado com pontuação da referência. A referência deve dispor os dados da publicação de modo completo.

Citações

Áutor seguido de data entre parênteses deve ser usado para citações internas ao texto, como em:

Vide Comte (1929).

Deve haver vírgula após a data, tal como em:

Foucault (1975, pp. 90-99) anuncia uma espécie de decálogo, com o qual os reformadores tentam influenciar com eficácia universal os comportamentos sociais da política criminal.

Citações curtas podem aparecer apenas entre aspas duplas. Citações longas devem aparecer com recuo, precedido e sucedido por um espaço de linha, e não devem estar entre aspas. As informações sobre a referência devem constar ao final do texto citado, de acordo com o exemplo:

“Assim como a mercadoria é a unidade imediata de valor de uso e valor de troca, o processo de produção, o processo de produção de mercadoria, é a unidade imediata do processo de trabalho e do de valorização. Como mercadorias, isto é como unidade imediata de valor de uso e valor de troca, como resultado, como produto, aparecem ao processo {aus dem prozess herauskommen}, então como um elemento constituinte dele” (Marx, RuP, p. 11).

Citações de obras clássicas

Para obras clássicas, os autores podem usar uma abreviatura em vez da data. Por exemplo, um autor, referindo-se a “O Capital” de Karl Marx, poder-se-ia escrever “De acordo com Marx (RuP, p. 11) ...”. A abreviatura utilizada deve ser mencionada na seção de referências bibliográficas, como esta:

MARX, K. “Resultate des unmittelbaren Produktionsprozess”. In: *Das Kapital*. I. Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. VI. Kapitel, Archiv sozialistischer Literatur, 17. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 1970.

Artigos clássicos podem ser citados pelo título entre aspas:

Kant, em a “Crítica da razão pura”, estabelece a diferença entre juízos sintéticos e juízos analíticos.

Citações de periódicos eletrônicos seguem o seguinte exemplo:

STEVENSON, O. “Genericism & specialisation: the story since 1970”. *British Journal of Social Work*, 35, julho de 2005 [Online]. Disponível em: <http://bjsw.oxfordjournals.org/> (Acessado em 05 de setembro de 2008).

Aspas

Aspas individuais devem ser usadas para referir uma palavra ou símbolo, como em

Por ‘Cícero’ refiro-me ao homem que denunciou Catilina.

Para mencionar uma expressão dentro de outra que já esteja entre aspas simples, utilize aspas duplas. Caso contrário, aspas duplas devem ser usadas apenas para citar, ou sugerir usos especiais (ironia etc.). Pede-se colocar sinais de pontuação fora das aspas.

Notas de rodapé

Para inserir notas, utilize notas de rodapé (numeradas com algarismos arábicos), mas não notas finais. Citações dentro de notas de rodapé seguem as convenções acima.

Reconhecimento em nota de rodapé: Se o autor decidir incluir uma nota de reconhecimento, isto deve ser referenciado no título, por meio da indicação de um “*” (o que significa nota não numerada).

Notas de rodapé não devem ser utilizadas para citações normais. Deve-se utilizar, no texto, a convenção *autor (data)*. Nas citações de notas de rodapé, a data deve constar da publicação original, e não da reedição, ainda que as referências de páginas sejam da reimpressão.

Assim, um autor referindo-se a de Putnam “Matemática sem fundamentos” (publicado originalmente em 1967), com a segunda edição reimpressa em livro de matemática de Putnam, “Matemática, matéria e método” (publicado em 1979) citará da seguinte maneira: (Putnam, 1967, p. 43).

Palavras estrangeiras

Palavras estrangeiras devem estar em itálico.

• • •

Article format and presentation guidelines

Submitted papers must be originals (not having been published either in print or in any digital form, meaning indexed articles (ISSN) published either in electronic journals or in congress proceedings). Paper themes must be pertinent and up to date in specific areas; objectives should be clearly stated and conclusions refer back to initial purposes. Papers that limit themselves to exposing the state of the art will not be accepted. References should be up to date and show knowledge of recent research.

Requirements for submission: *The text should be adequate to the rules below for the purposes of submission. Once approved for publication, it should observe the appropriate standards for publication.*

The languages of the journal are Portuguese, Spanish, English, French, Italian and German. Admission criteria apply equally to Brazilian as well as to foreign contributors.

Originals must be typed in Times New Roman, font size 12, 1,5 spacing, limited between 15 and 20 pages. Quotes should refer to references in footnotes.

Abstracts should be provided in two languages (text in Portuguese / abstract in English or text in other languages / abstract in Portuguese). The same goes for keywords (up to six).

Full bibliographical references should be given at the end of texts.

Modifications and/or corrections suggested by referees as to the composition (spelling, punctuation, syntax) or to the content of submitted texts will be sent to respective authors. A short deadline will be established for corrections to be made.

Reviews should refer to recently published books, have a maximum of five pages, and comply as well with recommendations indicated above for text formatting.

Manuscripts submission

Submissions may be made through the website <http://www.fafich.ufmg.br/kriterion> application or sending an e-mail to kriterion@fafich.ufmg.br informing the following data for registration purposes: institutional affiliation, last academic degree, mailing address, telephone and email.

Requirements for publication: *The text, once accepted for publication, should be standardized as provided below.*

References

All works quoted in the text should be listed at the end of the article, according to the following sample:

MONTAIGNE, M. (1580). "Les Essais". Ed. Pierre Villey, 3 vols. Paris: Quadrige/PUF, 1992.

HEIDEGGER, M. "Sein und Zeit". Tübingen: Niemeyer, 1927.

HUME, D. (1777). "Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals". 2^a ed. Oxford: Clarendon Press, 1902.

Details about translations, editions, reprints, etc., should be mentioned:

PASCAL, B. "Pensées in Œuvres complètes". Ed. L. Lafuma. Paris: l'Intégrale/Seuil, 1963. Tradução para o português de Mário Laranjeira, São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ADORNO, T., HORKHEIMER, M. "Dialética do Esclarecimento". Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

KITCHER, P. "Projecting the Order of Nature". In: *Kant's Philosophy of Physical Science*. Ed. Robert E. Butts. Dordrech, the Netherlands: D. Reidel, 1986. Reprinted in: *Kant's Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Ed. Patricia Kitcher. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

For reprinted works, the details about the original edition should be given, but the pages can be just those of the reprinted edition:

WALZER, R. R. "New Light on the Arabic Translations of Aristotle". In: *Oriens*. Vol. 6, Nr. 1. Leiden: Brill, 1953. Reprinted in: *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, 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.