

K R I T E R I O N

REVISTA DE FILOSOFIA
Fundada em 1947

NÚMERO FINANCIADO COM RECURSOS DO

Programa de Apoio a Publicações Científicas



Ministério
da Educação

Ministério da
Ciência e Tecnologia



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

K R I T E R I O N

REVISTA DE FILOSOFIA

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

VOLUME LXIII

Nº 152 maio a agosto / 2022

ISSN 1981-5336

KRITERION B.HORIZONTE V.LXIII Nº 152 p. 269-560 Mai. a Ago./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

Daniilo Marcondes, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Don Garrett, New York University

Edgar Marques, Universidade Estadual do Rio de Janeiro

Eliane Escoubas, Université Paris XII

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

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 (português)

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. 152, (mai./ago., 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	275
A (meta)metafísica da ciência: o caso da mecânica quântica não relativista	275
Raoni Wohnrath Arroyo Jonas R. Becker Arenhart	
Existence requirement, world-indexed properties, and contingent apriori	297
Oleh Bondar	
Hume's mitigated skepticism with regard to the systems of reality	317
Wendel de Holanda Pereira Campelo	
Agarrar o dia: corpo, história e presença de espírito em Walter Benjamin	337
Nélio Conceição	
Questionamentos butlerianos ao construtivismo discursivo: uma problemática epistemológica do corpo na psicanálise	359
Virginia Helena Ferreira da Costa	
Romantic poetry and the art system	379
Guilherme Foscolo	
Volverse tierra, volverse cielo. Observaciones sobre la relación entre mundo y tercer movimiento de la existencia en el pensamiento de J. Patočka	397
Ángel Enrique Garrido Maturano	
Heidegger e a apreensão fenomenológica da consciência religiosa	425
Rodrigo Benevides Barbosa Gomes	
Acontecimento, mundo e ente intramundano: alguns problemas na filosofia da arte de Martin Heidegger	449
Arthur Grupillo	

Crítica y deconstrucción, o cómo la violencia está en cuestión. Levinas y Derrida frente a (y dentro de) la violencia del silencio	471
Aïcha Liviana Messina	
Biopolitics and agonistics: from Foucault to Negri and Hardt	491
Thiago Mota	
Aproximación al tema de la visión de la oscuridad en de Anima II 7 desde los comentarios de Averroes	515
Desiderio Parrilla	
Inferência da melhor explicação e o problema do direcionamento axiológico	535
Marcos Rodrigues da Silva	
Normas para publicação	553

ARTIGOS

A (META)METAFÍSICA DA CIÊNCIA: O CASO DA MECÂNICA QUÂNTICA NÃO RELATIVISTA¹

THE (META)PHYSICS OF SCIENCE: THE CASE OF NON-RELATIVISTIC QUANTUM MECHANICS

Raoni Wohnrath Arroyo²

<https://orcid.org/0000-0002-3800-8505>

rwarroyo@unicamp.br

*Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil
Universidade Estadual de Campinas (CLE/UNICAMP), Campinas, São Paulo, Brasil*

Jonas R. Becker Arenhart³

<https://orcid.org/0000-0001-8570-7336>

jonas.becker2@gmail.com

*Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil
Universidade Federal do Maranhão, São Luís, Maranhão, Brasil*

- 1 Artigo submetido em: 01/01/2021. Aprovado em: 20/12/2021. Ordem de autoria não representa prioridade; ambos os autores trabalharam igualmente neste artigo.
- 2 Apoio: processo nº 2021/11381-1, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), São Paulo, SP, Brasil. International Network on Foundations of Quantum Mechanics and Quantum Information, grupo de Florianópolis, SC, Brasil. Grupo de Pesquisa em Lógica e Fundamentos da Ciência (CNPq), Florianópolis, SC, Brasil.
- 3 Apoio: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq. International Network on Foundations of Quantum Mechanics and Quantum Information, grupo de Florianópolis, SC, Brasil. Grupo de Pesquisa em Lógica e Fundamentos da Ciência (CNPq), Florianópolis, SC, Brasil.

RESUMO *Tradicionalmente, ser realista sobre algo significa crer na existência independente desse algo. Em termos ontológicos, isto é, acerca do que há, o realismo científico pode ser entendido como envolvendo a adoção de uma ontologia que seja cientificamente informada. Mas, segundo alguns filósofos, a atitude realista deve ir além da ontologia. A forma como essa exigência tem sido entendida envolve fornecer uma metafísica para as entidades postuladas pela ciência. Discutimos como duas abordagens em voga encaram o desafio de fornecer uma metafísica para a ciência: uma forma de naturalismo e a abordagem Viking/Toolbox. Por fim, apresentamos uma terceira via, que adota o melhor das duas abordagens: o método metapopperiano, que foca em descartarmos quais as alternativas erradas, ou melhor dizendo, os perfis metafísicos incompatíveis com certas teorias. Apresentamos o método metapopperiano, um método de metametafísica capaz de avaliar objetivamente quais os perfis metafísicos que são incompatíveis com certas teorias científicas. Para isso, usaremos como estudo de caso a mecânica quântica, mostrando resultados obtidos previamente. Com esse método, podemos ver como a ciência pode ser usada para evitar o erro em questões metafísicas. Essa seria, na nossa opinião, uma forma de desenvolver uma relação produtiva entre ciência e metafísica.*

Palavras-chave: *Metametafísica. Metafísica da ciência. Metafísica e ontologia. Mecânica quântica.*

ABSTRACT *Traditionally, being a realist about something means believing in the independent existence of that something. In this line of thought, a scientific realist is someone who believes in the objective existence of the entities postulated by our best scientific theories. In metaphysical terms, what does that mean? In ontological terms, i.e., in terms of what exists, scientific realism can be understood as involving the adoption of a scientifically informed ontology. But according to some philosophers, a realistic attitude must go beyond ontology. The way in which this requirement has been understood involves providing a metaphysics for the entities postulated by science, that is, answering questions about the nature of what ontology admits to exist. We discuss how two fashionable approaches face the challenge of providing a metaphysics for science: a form of naturalism and the Viking/Toolbox approach. Finally, we present a third way, which adopts the best of both approaches: the meta-Popperian method, which focuses on discarding the wrong alternatives, or better saying, the metaphysical profiles incompatible with certain theories. We present the meta-Popperian method, a metametaphysical method capable of objectively assessing which metaphysical profiles are incompatible with certain*

scientific theories. For this, we will use quantum mechanics as a case study, presenting some previously obtained results. As our focus is on methodological questions about the relationship between metaphysics and science; with this method, we can see how science can be used to avoid error in metaphysical issues. In our opinion, this would be a way to develop a productive relationship between science and metaphysics.

Keywords: *Metametaphysics. Metaphysics and ontology. Metaphysics of science. Quantum mechanics.*

Introdução

É um lugar-comum afirmarmos que a metafísica, enquanto disciplina, está em maus lençóis. Em épocas mais recentes, desde as críticas do positivismo do século XIX, as credenciais epistêmicas dessa área da filosofia foram colocadas em xeque de um modo que se torna cada vez mais comum: mediante comparações com o sucesso da ciência empírica. Na literatura contemporânea, tem-se alegado, por um lado, que a metafísica, enquanto disciplina, falha em levar em consideração os desenvolvimentos da ciência, sendo áreas totalmente desconectadas (Callender, 2011); com esse argumento, sugere-se que temos muito pouco a aprender com a metafísica, ou que esse é o motivo pelo qual a área deve ser descontinuada (Ladyman e Ross, 2007). Por outro lado, questiona-se o que pode ser colocado no lugar da metafísica: se a própria *ciência* (*ibid.*); ou se somente a *metafísica* poderia ocupar o lugar da metafísica (French, 2018a), já que essa é imprescindível para o entendimento do empreendimento científico (*ibid.*; Chakravarty, 2007). Assim, a discussão sobre a “metafísica da ciência”⁴ e a própria relação entre metafísica em ciência passa a ser um tópico obrigatório na metodologia da metafísica, ou metametafísica (Tahko, 2015).

Esse dilema pode ser resumido na pergunta pela credibilidade epistêmica da metafísica, que, por um lado, argumenta-se, pode herdar certas credenciais epistêmicas da ciência (Morganti e Tahko, 2017), mas, por outro, deve ter certa autonomia como disciplina (French, 2014; 2018a; 2018b). Existiria um meio-termo entre um modo de fazer metafísica que é tão naturalizada a ponto de simplesmente repetir a ciência relevante, e outro modo que é tão desconectado da ciência que acaba sendo irrelevante para uma descrição que é (minimamente) cientificamente informada?

4 Todos os termos e citações foram traduzidos livremente pelos autores.

Neste artigo, temos dois objetivos: 1) oferecer um panorama do atual estado da arte nesse debate; e 2) apresentar uma descrição de uma alternativa até o momento pouco explorada na literatura, que parece trazer avanços para o debate. Para tanto, conduzimos essa discussão com uma articulação do realismo científico, que pode ser caracterizada na seguinte questão: o quão metafisicamente informado o realismo científico deve ser? Isso é feito na segunda seção. Adotaremos uma terminologia recente no debate sobre o realismo científico (Magnus, 2012; French, 2018a), que distingue entre versões do realismo de tipo ‘raso’ e ‘profundo’. Feito isso, analisaremos criticamente duas posições em voga, que respondem a questão de como a ciência e a metafísica devem se relacionar, enquanto disciplinas: a abordagem da naturalização da metafísica (Ladyman e Ross, 2007), na terceira seção, e a abordagem Viking à metafísica (French, 2014; 2019) — também chamada de abordagem “*Toolbox*” (French e McKenzie, 2012, 2015; French, 2018b) —, na quarta seção. Na quinta seção, apresentaremos o método metapopperiano (Arenhart, 2012; Arenhart, Arroyo, 2021a) como uma alternativa que busca o melhor dos dois mundos: a autonomia da metafísica enquanto disciplina, e o importe de credenciais epistêmicas na ciência para verificar a compatibilidade entre teorias científicas e teorias metafísicas. Concluímos na sexta seção.

Realismo científico: raso e profundo

Um lugar bastante comum para visualizar o debate metodológico sobre a relação entre metafísica e ciência é o realismo científico. Tradicionalmente, entende-se que ser “realista” sobre algo significa manter uma crença sobre a *existência* independente desse algo; nesse raciocínio, o realismo *científico* expressaria a crença na existência independente das entidades postuladas pelas nossas melhores teorias científicas (Chakravartty, 2007; 2017). Em termos ontológicos isso quer dizer que esse tipo de realismo admite uma ontologia que seja cientificamente informada.⁵

Para muitos autores, isso é suficiente — ou, ao menos, é só até aí que devemos ir se queremos relacionar ontologia e ciência de forma a preservar um lastro científico para a nossa ontologia. Esse tipo de realismo é caracterizado como um realismo científico ‘raso’; realistas que desejam ir além da ontologia, e vestir as entidades existentes segundo a teoria científica com uma camada metafísica, são realistas científicos do tipo ‘profundo’ (Magnus, 2012;

5 Esta seção simplifica um argumento que foi desenvolvido com mais detalhes em Arroyo e Arenhart (2020b).

French, 2018a). A terminologia deve-se a uma analogia com risco epistêmico e humildade epistêmica: realistas que preferem ficar nas águas mais rasas assumem menos risco de errar em questões metafísicas, já que ficam somente com o que é fornecido pelas teorias científicas. Assim, essa é uma atitude *epistemicamente humilde*: já que não temos garantia alguma (ao menos, não por parte da ciência) de que a metafísica possa fornecer uma descrição verdadeira da realidade, é melhor não arriscar! No entanto, o preço de ficar ‘no raso’ é explicar pouco, como, por exemplo, a natureza das entidades com as quais a ciência trabalha — isso seria tarefa da *metafísica* (Thomson-Jones, 2017). Essa seria a vantagem de se aventurar em águas mais ‘profundas’. No entanto, o preço de reduzirmos a humildade epistêmica é aumentarmos seu risco: afinal, quanto mais profundas as águas, mais perigosas.

A distinção entre os níveis raso e profundo é, portanto, uma distinção envolvendo análise de riscos, avaliando os prós e os contras, guiada pela questão sobre o quanto de metafísica devemos admitir numa descrição científica da natureza. Começemos pelo lado ‘raso’.

As águas rasas da metafísica naturalizada

A metafísica naturalizada, conforme entendida mais recentemente, é uma proposta que começa com um manifesto contra a metafísica compreendida enquanto disciplina autônoma, desvinculada da ciência. Nesse manifesto, haveria dois tipos de metafísica, uma boa e outra ruim. Essa metafísica identificada como “ruim” teria diversos nomes. Alguns deles são:

- Metafísica neoescolástica (Ross e Spurrett, 2004);
- Metafísica analítica, de poltrona, tradicional (Ladyman e Ross, 2007);
- Metafísica de fantasia (French e McKenzie, 2012);
- Metafísica baseada em intuições (Guay e Pradeu, 2020);
- Metafísica ao ar livre (Bryant, 2020a);
- Metafísica *a priori* (McKenzie, 2020).

Vamos assumir, por ora, que todos esses nomes se referem à mesma coisa: à metafísica enquanto disciplina, desenvolvida nos livros que estão na seção de metafísica na biblioteca e que se qualificam como utilizando o método ‘analítico’ de se fazer filosofia (o que também não é exatamente claro, mas esse não é um ponto a ser discutido aqui). Vamos chamar essa metafísica de “metafísica analítica”, para não introduzirmos ainda mais um nome. Eis os adjetivos que a literatura crítica do projeto atribui à metafísica analítica:

- “irrelevante” e “pseudocientífica” (Ladyman e Ross, 2007, p. vii);
- “fútil” (French e McKenzie, 2015, p. 28);
- “estéril” e “vazia” (Callender, 2011, p. 34);
- “epistemicamente inadequada” (Bryant, 2020a, p. 1867).

Um marco nessa discussão metametafísica foi a obra de Ladyman e Ross (2007, p. vii), visto que foram eles que introduziram a polarização no debate de maneira mais incisiva: “[...] a metafísica analítica contemporânea é uma atividade profissional desenvolvida por algumas pessoas extremamente inteligentes e moralmente sérias, [mas] não se qualifica como parte da busca esclarecida da verdade objetiva e deve ser descontinuada”.

O motivo da suspeita é que a metafísica analítica é ruim justamente porque ela não se relaciona com a ciência atual. O argumento é o seguinte: a ciência tem resultados impressionantes; a metafísica, não. A ciência tem progredido em nos fornecer uma descrição objetiva da realidade; a metafísica, não. Logo, somente as questões que podem ser respondidas com base na ciência são questões que têm alguma credencial epistêmica. As questões que não podem ser feitas ou respondidas com o auxílio da ciência devem ser abandonadas. E essas são justamente as questões próprias da metafísica analítica — a metafísica ‘ruim’.

Uma boa metafísica — a metafísica *naturalizada* — deve ser “uma visão unificada do mundo derivada dos detalhes da pesquisa científica” (*ibidem*, p. 65). Essa atitude é frequentemente chamada de ‘naturalismo’. Ainda que o termo não tenha um único entendimento na literatura, e por vezes não seja muito bem definido (Bryant, 2020b), temos em mente que ‘naturalismo’ é a atitude cuja essência foi destilada por Wallace (2012, pp. 3-4) na seguinte frase: “[...] a tese de que não temos melhor guia para a metafísica do que a prática bem-sucedida da ciência”. No entanto, muitos naturalistas privilegiam a ontologia. A seguinte citação exemplifica isso.

Metafísica é ontologia. Ontologia é o estudo mais genérico do que existe. A evidência do que existe, pelo menos no mundo físico, é fornecida exclusivamente pelas pesquisas empíricas. Consequentemente, o objeto apropriado da maior parte da metafísica é a análise cuidadosa de nossas melhores teorias científicas (e especialmente das teorias físicas fundamentais) com o objetivo de determinar o que elas implicam sobre a constituição do mundo físico. (Maudlin, 2007, p. 104).

O naturalismo, nessa perspectiva, é uma forma de realismo científico no qual a ciência desempenha um papel *epistemológico* central para a metafísica da ciência *enquanto* ontologia da ciência. Recusando-se a ir além de onde a ciência vai e defendendo a crença na existência das entidades com as quais a ciência se compromete, pretende substituir a metafísica *enquanto* metafísica

pela própria ciência, ou, mais especificamente, pela *ontologia* da ciência. Em termos metodológicos, aspira extrair a metafísica da ciência, mas por se recusar a ir além da ciência, repete aspectos relevantes da descrição científica e chama isso de metafísica científica (Ladyman e Ross, 2007). Mas isso não é metafísica no sentido analítico, isso é ciência. Isto é, para os naturalistas, a descrição metafísica é preenchida com o conteúdo metafísico extraído das próprias teorias científicas. Mas tomemos a física como exemplo: se a metafísica não pode ir além da física, qual metafísica é extraída da física, senão a própria... física? Por exemplo, podemos dizer que a mecânica quântica não relativista (doravante apenas “mecânica quântica”) se compromete com entidades do tipo ‘elétron’, entre outras; isso é *extraído* da teoria científica, pois entidades desse tipo cumprem um papel explicativo no funcionamento da própria teoria científica — isto é, desempenham papéis importantes na descrição de experimentos de decaimento de partículas. No entanto, a mecânica quântica não nos informa nada sobre o *perfil metafísico* desse tipo de entidade como, por exemplo, o “perfil de individualidade” (Branding e Skyles, 2012) —, isto é, se as entidades devem ser entendidas metafisicamente enquanto *indivíduos* ou *não-indivíduos*. Como a literatura já tem mostrado ao longo dos anos, a mecânica quântica é *compatível* com perfis metafísicos de individualidade e não-individualidade, mas não nos força a nenhuma das duas opções (ver French e Krause, 2006; Arenhart, 2017). Nesse sentido, fica claro que a metafísica de individualidade, para ficarmos com o caso do exemplo, é uma *adição* à teoria, e não algo que advém dela. French (1995, p. 466) já havia identificado esse problema quando afirmou o seguinte: “[...] o tanto de metafísica que você extrai de uma teoria física é o tanto que você coloca; é preciso certos truques filosóficos para tirar coelhos metafísicos de cartolas físicas”.

Se a metafísica só é boa na medida em que se relaciona efetivamente com a ciência, ainda não sabemos ao certo o que isso significa, em quais termos essa relação deve ser entendida, pois uma metafísica *radicalmente naturalizada* arrisca-se tão pouco, que acaba repetindo aspectos relevantes da ciência, exaurindo a metafísica de qualquer conteúdo próprio.⁶ Se identificarmos metafísica e ontologia, saímos com as mãos vazias — no que diz respeito ao conteúdo metafísico. Por isso, para podermos apreciar melhor os resultados

6 Uma alternativa seria uma metafísica que fosse “moderadamente naturalizada”, conforme oferecida por Morganti e Tahko (2017). Essa alternativa metodológica promete trazer o melhor dos dois mundos: uma descrição metafísica da realidade com garantias epistêmicas fornecidas pela ciência. No entanto, os autores falham em identificar como seria de fato uma relação produtiva entre ciência e metafísica, deixando a proposta mais como uma carta de intenções do que uma proposta de fato. Esse assunto será melhor discutido na quarta seção, com a promessa de que uma interação de fato entre ciência e metafísica será apresentada.

do projeto naturalista, é importante distinguir o conteúdo das duas disciplinas, ‘ontologia’ e ‘metafísica’, como faz Hofweber no seguinte trecho:

Na metafísica, queremos descobrir como a realidade é de um modo geral. Uma parte disso será descobrir as coisas ou os materiais [*stuff*] que são partes da realidade. Outra parte da metafísica será descobrir o que essas coisas, ou esses materiais [*stuff*], são, de modo geral. A ontologia, nessa abordagem bem padrão da metafísica, é a primeira parte do projeto, i.e., é a parte da metafísica que busca descobrir quais coisas formam a realidade. Outras partes da metafísica elaboram sobre a ontologia e vão além dela, mas a ontologia é central para elas (Hofweber, 2016, p. 13).

Então talvez possamos conceder que as teorias científicas fornecem o catálogo da realidade. Dessa forma, a ontologia, que trata sobre o que há, pode ser naturalizada no sentido de que podemos *extrair* das teorias científicas o catálogo do que existe (ou parte dele) — sempre de acordo com essas teorias em questão (ver também Arenhart e Arroyo, 2021b). Assim, se, como sugere Maudlin (2007, p. 104) na passagem destacada anteriormente, tudo o que importa é a ontologia, devemos olhar para as teorias científicas para aprender com elas o que existe.

Mas note-se que não há “metafísica” na metafísica naturalizada. Ao menos não na metafísica entendida enquanto o estudo da natureza das coisas, que irá nos dizer, por exemplo, se podemos individuar as entidades de acordo com um feixe de propriedades, ou se a natureza dessa individuação é um substrato que transcende suas propriedades (French e Krause, 2006; Benovsky, 2016). Se a metafísica pudesse ser descoberta na própria teoria científica, não haveria necessidade de uma investigação filosófica: a resposta para a pergunta metafísica seria apenas mais um fato científico. Não faria sentido procurar conceitos metafísicos para revestir as entidades postuladas. Esse parece ser o dilema epistêmico para a metafísica naturalizada: a metafísica deve vir de outro lugar que não a própria ciência; caso contrário, seria impossível atribuir um perfil metafísico a uma dada teoria científica. Todavia, é exatamente a relevância desse conteúdo vindo de outra fonte que é negada pelos naturalistas, tomados no sentido que estamos discutindo. O fato de não provir da ciência é o que o torna epistemicamente desqualificado.

Afinal: quem precisa de metafísica?

Águas profundas para realistas científicos com aspirações metafísicas

Como vimos, realistas científicos do tipo ‘profundo’ não se contentam com a imagem científica do mundo. French (2014; 2018a), por exemplo, alega que o realista científico do tipo ‘raso’ teria mais motivos para considerar-se

um *antirrealista* do que realista científico (voltaremos a isso mais tarde), mas o que está em jogo é a alegação de que a imagem resultante da investigação exclusivamente científica pareça muito crua para justificar o próprio título de ‘realismo’. Talvez uma das passagens mais representativas nesse sentido seja a seguinte, por Chakravartty (2007, p. 26): “[n]ão se pode apreciar completamente o que significa ser realista até que se tenha uma imagem clara acerca daquilo sobre o que estamos sendo convidados a ser realistas”.

Segundo realistas ‘profundos’, devemos fornecer uma “imagem clara” acerca daquilo sobre o que dizemos ser realistas, e fornecer essa imagem clara é fornecer uma descrição metafísica das entidades acerca das quais estamos alegando ser realistas. Em outras palavras, o realismo profundo envolve responder questões acerca da *natureza* daquilo que as teorias admitem que *existe*. Realistas que não oferecem uma descrição metafísica não são realistas em um sentido legítimo: “[a]s pessoas que rejeitam essa necessidade são ou empiristas no armário ou realistas ‘*ersatz*’” (French, 2014, p. 50). Isso é o caso pois uma atitude empirista é definida, de modo geral, como a recusa de contrair compromisso ontológico com entidades não observáveis, justamente por se acreditar que não podemos ter acesso epistêmico adequado a elas. Isto é, segundo essa linha de argumentação, a falta de compromisso com as entidades não observáveis se explica pelo fato de que não sabemos o que são. Dessa forma, realistas que se recusam a ir ‘fundo’ fazem algo similar com as entidades não observáveis da ciência, ao se recusarem a colocar uma camada metafísica que garante a inteligibilidade exigida. Fica faltando muito na descrição da entidade, alega-se, e isso conduz o realista raso ao mesmo tipo de situação que o empirista, só que ele não reconhece isso (porque está no armário).

Balancear a obtenção dessa imagem clara com uma quantidade certa de humildade epistêmica é o que French (2014) chama de “Desafio de Chakravartty”. Isto é, se, de um lado, precisamos designar uma metafísica para as teorias científicas para que se possa adotar uma atitude *legitimamente* realista em relação a essas teorias, de outro, nós não temos um “olhar divino” para saber *se há* uma descrição metafísica adequada para as entidades postuladas por uma certa teoria científica, e *qual seria* essa descrição. Então, como fazer isso sem perder a conexão com a segurança epistêmica que a ciência supostamente nos fornece? Uma resposta é dada pela abordagem Viking à metafísica (French, 2014; 2019), ou abordagem *Toolbox* (French e McKenzie, 2012; 2015; French, 2018b).

Basicamente, essa proposta metametafísica consiste em deixar que a metafísica analítica produza conteúdo metafísico livremente, já que esse conteúdo *pode vir a ser usado* pela filosofia da ciência (mais especificamente, pela *metafísica da ciência*) para preencher eventuais lacunas metafísicas, de

modo a legitimizar a adoção de uma atitude realista em relação à ciência. Em uma forma de *slogan*, essa abordagem diz: “sejam livres, metafísicos!” (French, 2015). Isto é, a busca por uma articulação legítima de uma forma de realismo, originada pelo Desafio de Chakravartty, sugere que se faça uso de ferramentas metafísicas que *não são* cientificamente informadas em sua origem.

A abordagem *Viking/Toolbox* não *produz* teorias metafísicas, mas usa (saqueia) as existentes — daí seu nome. Dessa forma, responde ao Desafio de Chakravartty usando teorias disponíveis na história da filosofia, ou seja, opera aplicando conceitos metafísicos existentes nas teorias científicas. A abordagem *Viking/Toolbox* fornece essa “imagem clara”, indo além do que a ciência afirma. A descrição metafísica é, então, uma camada teórica adicional — de modo algum *extraída* da ciência (Arenhart, 2012; 2019; Arenhart e Arroyo, 2021b; Arroyo e Arenhart, 2019; 2020a). Assim, o proponente dessa abordagem defende um desenvolvimento irrestrito de teorias metafísicas, justificando essa liberdade criativa na possibilidade do uso das teorias metafísicas pela filosofia da ciência no futuro. De um ponto de vista metodológico, o que essa abordagem metametafísica nos diz é que ciência e metafísica operariam em níveis metodológicos completamente independentes; quando conveniente, a metafísica analítica pode ser usada para fins interpretativos na ciência, e isso seria feito por filósofos da ciência. Usando uma analogia frequente nesses contextos, os conceitos e teorias da metafísica analítica teriam um papel similar ao papel da matemática pura na formulação de teorias empíricas. Assim como teorias matemáticas que hoje não possuem aplicação empírica poderão ser usadas na formulação de teorias empíricas no futuro, teorias metafísicas sem nenhuma conexão com a ciência empírica poderão ser usadas por filósofos da ciência para articular versões profundas de realismo e dar uma imagem clara da ciência no futuro.

Nesse ponto, alguém poderia perguntar: “Mas afinal, como a Abordagem *Viking/Toolbox* responde ao Desafio de Chakravartty?”, ao que podemos responder o seguinte: o metafísico da ciência escolhe, entre as opções disponíveis na literatura metafísica (analítica), aqueles conceitos e teorias que considera apropriados para atribuir às entidades postuladas um perfil metafísico. Como a metafísica, enquanto disciplina, é independente da ciência empírica, fornece apenas as teorias, ferramentas e estratégias de investigação e especulação que podem ser usadas para interpretar teorias científicas. Cabe ao filósofo da ciência intermediar o encontro das duas e garantir que houve, realmente, um aumento de inteligibilidade da ciência mediante o uso da metafísica — *e.g.*, poder saber, com a clareza necessária, sobre o que alguém está sendo realista, como sugere o Desafio de Chakravartty.

Dito de outro modo, podemos apreciar o tipo de proposta teórica feita pela abordagem Viking por meio da diferença entre versões ‘rasas’ e ‘profundas’ do realismo, uma diferença captada, por sua vez, pela distinção entre ‘ontologia’ e ‘metafísica’. Em termos gerais, o realista científico do tipo ‘raso’ ficaria restrito ao nível ontológico, repetindo os pronunciamentos da ciência acerca de suas postulações, pela garantia epistêmica de que essa restrição herda as mesmas garantias da teoria científica sendo recitada. A abordagem Viking, por sua vez, é uma forma de realismo científico profundo ou *metafísico*, justamente por ir além do nível ontológico. Vai além do que a ciência afirma, para dizer *como* é o mundo, levando em conta a ciência, mas não se reduzindo a ela e, ao fazer isso, é uma posição com menor humildade epistêmica e, conseqüentemente, com maior risco epistêmico (ela não se restringe a recitar a teoria científica relevante, como o realismo raso faz). Para responder ao Desafio de Chakravartty, utiliza teorias metafísicas disponíveis na literatura para interpretar as teorias científicas, e chama isso de metafísica da ciência.

Mas espere: como isso pode ser visto como uma resposta para a conexão produtiva entre ciência e metafísica? Isso é apenas metafísica analítica, com um nome diferente! Note-se: ao produzir metafísica, um metafísico analítico não precisa se restringir aos resultados da ciência, o plano é que se esteja avançando para uma descrição geral do funcionamento da realidade. Ao aplicar isso em uma teoria científica, o Viking estaria apenas chamando a nossa atenção para um fato já conhecido: aquela teoria metafísica está realmente dando conta de aspectos específicos da realidade. Ora, o metafísico analítico não vai se impressionar. Esse era o objetivo desde o começo!

Vamos recapitular o que foi dito para uma breve avaliação das duas propostas que consideramos até aqui. A descrição metafísica é uma descrição adicional. Caso o naturalista reconhecesse isso, ele pararia por aqui, já que se recusa a ir além da descrição científica (nesse sentido, a metafísica científica não é metafísica, é apenas mais descrição científica). Mas o Viking iria além em sua cruzada interpretativa, “vestindo” as entidades científicas com alguma roupagem metafísica existente. No entanto, ao apenas transpor metafísicas “prontas” para o campo da ciência, falha em oferecer uma justificação para a metafísica que seja convincente para os críticos mais radicais. Para exemplificar, voltemos à questão do perfil metafísico de (não-)individualidade na mecânica quântica. O adepto da abordagem Viking estaria sugerindo, nesse caso, que podemos empregar alguma noção de individualidade, ou não-individualidade (se houver algum tal perfil), disponível na literatura metafísica e que foi desenvolvida sem se ter a mecânica quântica em mente. Mas qual delas empregar? O problema com a sugestão é que diferentes abordagens estão disponíveis, podendo ser

consistentes com a mecânica quântica. Assim, a simples conexão com a teoria não nos dá nenhum motivo especial para pensar que a mecânica quântica está desempenhando um papel de atribuir algum tipo de justificação privilegiado para nossa escolha particular. No melhor dos casos, a disputa entre diferentes opções de perfis de individualidade e não individualidade se dará novamente no âmbito metafísico, não no âmbito da mecânica quântica, e *isso* era exatamente o que os críticos apontavam como insatisfatório. A metafísica da ciência, entendida através dessas lentes, não difere em conteúdo da metafísica que *não* é da ciência — só está exibida em um local diferente, buscando adquirir uma relevância que ela não tem.

Como é bem sabido, tanto o realismo científico ‘raso’ quanto o ‘profundo’ precisam conviver com o obstáculo da subdeterminação. Isso fica claro no caso da mecânica quântica: existem diversas maneiras diferentes de explicar o que ocorre com os fenômenos quânticos, e a própria física não nos fornece elementos suficientes para decidirmos por uma em detrimento das outras. Não abordaremos a subdeterminação teórica, que é uma questão a ser resolvida pela ciência (se for resolvida, de qualquer modo). No entanto, de um ponto de vista metodológico,⁷ *ainda que* essa subdeterminação seja resolvida, temos outra: a metafísica. Caso admitamos uma descrição metafísica como uma camada extra, livre da física para especulação e desenvolvimento, teremos inevitavelmente uma subdeterminação da metafísica à vista: um filósofo da ciência com inclinações metafísicas *sempre* pode interpretar uma entidade (dar a ela um *perfil metafísico*) de modos diversos (e nossa exemplificação anterior com o caso da individualidade e não-individualidade ilustra exatamente isso). Já que a física não oferece ancoragem (e esse era o problema desde o começo!), a metafísica *flutua livre* da física (Arroyo; Arenhart, 2020a). Assim, não temos como saber o que de fato são as coisas com as quais a ciência se compromete.

A propaganda inicial prometia que existe uma boa metafísica, e que essa metafísica seria “boa” porque estaria relacionada à ciência. Em nossa discussão até aqui, não argumentamos se isso faz mesmo algum sentido. Ao contrário, tomamos essa afirmativa literalmente, para ver até onde ela vai (e, ao que parece, não é muito longe). Do lado do naturalismo, a “boa metafísica” não é uma metafísica ainda: ela repete a ciência, e não chega a abordar questões metafísicas, *e.g.* sobre a natureza das entidades da ontologia. Do lado Viking, a “boa metafísica” é exatamente a “metafísica ruim”, mas com outro nome: *metafísica da ciência!*

7 Discutiremos um exemplo concreto na seção seguinte, na esperança de tornar o problema mais claro.

O método metapopperiano

Alguém poderia dizer “viu só? É por *isso* que não convidamos o pessoal da metafísica para entrar no laboratório!”. Nesse sentido, a metafísica traria mais questões do que respostas. Essa afirmação não é, digamos, *totalmente* equivocada. Afinal, se não há esperanças de ancorar a metafísica na ciência, no sentido de extrairmos a metafísica *da* ciência, a subdeterminação metafísica é algo que podemos tomar por garantido. Todavia, a subdeterminação é um daqueles fatos da vida com os quais devemos aprender a conviver, seja na ciência, seja na ontologia, seja na metafísica. A questão central passa a ser como fazer isso de forma a minimizar os danos, e como vislumbrar quais alternativas possuem mais chances de serem bem-sucedidas.

De fato, há um fio de esperança que promete arrumar uma parte dessa situação embaraçosa. Existe um método para descartarmos quais as alternativas *erradas*, ou, melhor dizendo: os perfis metafísicos *incompatíveis* com certas teorias. Isto é, nem *tudo* vale, e alguns perfis metafísicos não estão à altura da tarefa. Por mais que a metafísica flutue livre da ciência, enquanto disciplina, não é *qualquer* metafísica que pode interpretar *qualquer* entidade de *qualquer* teoria científica. Podemos não saber qual é a *correta*, pois isso envolve diversas questões relacionadas à natureza da subdeterminação. Esse método foi originalmente chamado de metapopperiano (Arenhart, 2012; Arenhart e Arroyo, 2021c), mas recentemente também foi chamado de “estórias metafísicas indisponíveis” (Arroyo, 2020a; 2020b).

Antes de apresentar o método, contudo, é oportuno prepararmos um terreno para a sua aplicação nas interpretações da mecânica quântica.⁸ Um dos casos mais fáceis da aplicação desse método é a limitação do rol de possibilidades metafísicas da interpretação que chamaremos de “interpretação da consciência causal” (Arroyo; Arenhart, 2019), que talvez seja uma das interpretações da mecânica quântica entre as mais rejeitadas por parte de físicos e filósofos (Schlosshauer, Kofler e Zeilinger, 2013), mas, ainda assim, uma opção disponível para interpretar os fenômenos quânticos (de Barros e Oas, 2017; de Barros e Montemayor, 2019), com proponentes ativos até hoje (Stapp, 2009).

Muito brevemente, e em termos não técnicos, pode-se dizer que essa interpretação da consciência causal recebe seu nome por meio de um processo *ad hoc* que introduz na solução do problema da medição na mecânica quântica. O raciocínio é o seguinte: os sistemas físicos obedecem às leis da mecânica

8 Não discutiremos aqui se o termo “interpretação” é adequado ou não. Ainda que tenhamos optado por manter a terminologia usual, apontamos que há uma série de problemas, recentemente explicitados, principalmente, por Maudlin (2019), Dürr e Lazarovici (2020) e Arroyo e da Silva (2021).

quântica; um sistema físico pode estar em uma superposição dos autoestados do observável sendo medido, mas sempre observamos o autovalor correspondendo a um único autoestado (nunca autoestados superpostos), associado a um estado de ponteiro do aparelho de medição; mas, dado que o aparelho é também um sistema físico, ele deveria obedecer às leis da mecânica quântica; por conseguinte, deve também ser descrito por uma superposição de estados de ponteiro. Então o problema é colocado da seguinte maneira: como podemos observar somente estados definidos, e não em superposição? A solução da consciência causal consiste em dizer que, sempre que os sistemas físicos interagem com a consciência de um observador,⁹ eles *colapsam* para um de seus estados possíveis, de modo que a consciência é o agente causal desse colapso. Para visualizarmos, imaginemos uma situação em que o aparelho medidor pudesse ler os estados ‘para cima’ e ‘para baixo’, com igual probabilidade. A descrição quântica, antes dessa interação com sistemas conscientes (não sujeitos às leis da mecânica quântica) seria a soma dos dois estados, e a interação com a consciência causal resultaria em apenas um estado.

Como realistas rasos e profundos reagiriam a isso? Realistas do tipo ‘raso’ naturalmente focam em soluções para a subdeterminação: ora, se podemos extrair que a consciência existe, de acordo com essa interpretação, mas também podemos extrair outros comprometimentos ontológicos diferentes de outras interpretações, o problema é a subdeterminação pelos dados que a própria ciência enfrenta. Nesse caso, o realista raso iria se preocupar com argumentos que pudessem eventualmente favorecer uma interpretação da mecânica quântica para que possa clamar uma atitude realista ao seu catálogo ontológico correspondente com maior justificação epistêmica. Por exemplo, no caso de alguém ser realista (raso) quanto à interpretação da consciência causal referida acima, a atitude mais natural é buscar favorecer essa interpretação por elementos teóricos na física (*e.g.*, buscando justificações para a noção de ‘colapso’) ou na filosofia (parcimônia ontológica em relação a outras interpretações, como a dos muitos mundos). No entanto, como o debate de quase um século tem mostrado, essa não é uma tarefa fácil — nem mesmo está próxima de ser realizada com sucesso (Dürr e Lazarovici, 2020). Realistas do tipo ‘profundo’, no entanto, não se contentam com isso. Motivados pela ideia segundo a qual, sem uma resposta para o Desafio de Chakravartty (*viz.* sem um perfil metafísico), o realismo científico não é legítimo, resolver a

9 O termo ‘consciência’ é talvez um dos termos mais mal definidos na mecânica quântica (Bueno, 2019), e seus maus usos foram explorados, entre outras coisas, por um fenômeno cultural conhecido como “misticismo quântico” (Pessoa Junior, 2011).

subdeterminação teórica é apenas um primeiro passo na busca para o realismo. Por isso, buscam alternativas para entender, metafisicamente, o que são essas entidades com as quais as teorias se comprometem, pois somente assim poderiam adotar uma postura legitimamente realista em relação a essas mesmas teorias. Então, para ficar no exemplo da consciência causal, buscam teorias metafísicas que possam ‘vestir’ essa consciência: dualismo, emergentismo, fisicalismo etc. Mas, como já mencionamos, essas alternativas metafísicas parecem se proliferar indefinidamente. Em outras palavras: para o realista de tipo raso, a subdeterminação é do tipo teórico, ocorrendo entre diferentes interpretações possíveis e suas diferentes mobílias para o mudo. O realista profundo, no entanto, *acrescenta* a esse problema mais um: uma vez que se aceite uma interpretação e sua correspondente ontologia, como a interpretação que atribui um poder causal para a consciência, teremos uma nova camada de subdeterminação, desta vez acerca da atribuição de um perfil metafísico para essa consciência com poderes causais (já que, lembre-se, ele exige que se vá mais a fundo). O que podemos fazer?

Com essa situação em mente, passemos à apresentação do método. Podemos até pensar no anúncio: *Trazemos sua metafísica incompatível em três passos!* No primeiro passo, que podemos chamar de *quineano*, identificamos quais os comprometimentos ontológicos de uma teoria científica em questão, isto é, “[...] o que, de acordo com essa teoria, existe” (Quine, 1951, p. 65). Por exemplo, em algumas interpretações da mecânica quântica, a consciência humana é usada para resolver um problema nos fundamentos da teoria, e, para isso funcionar, essa consciência deve ter poderes causais. Então encontramos no nosso caderno de ontologia essa entidade, a “consciência”, e marcamos o quadradinho dela como “existente”.

No segundo passo, que podemos chamar de *Viking*, pegamos nosso barco e vamos atrás dos vilarejos da metafísica, e pegamos todos os conteúdos produzidos sobre essa entidade. No nosso exemplo, essa entidade é a “consciência”. Então vamos de Descartes a Dennett, pilhando e saqueando a literatura numa analogia terrível,¹⁰ mas que ao menos é uma forma de ilustrar o fato de que *não estamos produzindo conteúdo metafísico algum!*

No terceiro passo, que poderíamos chamar de *popperiano*, nós avaliamos os espólios obtidos no passo anterior. Isto é, nós checamos a incompatibilidade das teorias metafísicas obtidas com as entidades ontológicas obtidas e vemos

10 Posteriormente, French (2020) reconhece, influenciado por McKenzie (French e McKenzie, 2012), que essa analogia era, de fato, muito cruel. Esse é o motivo pelo qual essa abordagem hoje é identificada como abordagem da *Caixa de ferramentas* (“Toolbox”).

se há alguma restrição ontológica ou científica para vestirmos essas entidades metafisicamente de certo modo. É aqui que a parte negativa acontece, acenando para uma atitude *moderadamente naturalizada*. Pode ser que nem toda metafísica seja compatível com as entidades obtidas, e, nesse caso, a ciência acaba sendo privilegiada. Isto é, em caso de incompatibilidade entre uma teoria metafísica extraída de livros de filosofia e uma ontologia extraída da própria ciência, abandonamos a teoria metafísica.

Note-se que a ordem dos passos é crucial, pois nós precisamos das entidades para termos *a que* dar um perfil metafísico. Uma das formas é obter as entidades pelo comprometimento ontológico. Então o “passo *Viking*” estaria condicionado às entidades obtidas em dada teoria em questão, e é aí que podemos ver se de fato são incompatíveis ou não (e é aqui que temos uma conexão com o Desafio de Chakravartty, claro). De outro modo ficaria difícil discutirmos sobre a natureza metafísica de entidades as quais nem mesmo admitimos na ontologia.

Isso pode ficar mais claro se voltarmos ao nosso exemplo da consciência causal na mecânica quântica: por que discutir sobre a natureza da consciência, caso nem mesmo admitamos essa entidade na nossa ontologia? Por isso, o primeiro passo é essencial: no passo quineano, vimos que, em ao menos uma interpretação da mecânica quântica, a consciência precisa existir, e precisa existir com *reais poderes causais*. A partir do momento em que se adota ou assume essa versão da teoria, mesmo que provisoriamente, uma metafísica dualista parece ser bem acomodada aqui, a princípio podendo interpretar essa entidade, a consciência, como *res cogitans*, por exemplo.¹¹ O mesmo não acontece com uma metafísica fisicalista eliminativista, na qual a consciência é desprovida de qualquer tipo de realidade. É importante notar que não se trata de uma questão de dizer que o fisicalismo é uma metafísica errada e que o dualismo é uma metafísica correta: é uma simples questão de *incompatibilidade* metafísica com os ditames teóricos e ontológicos de uma teoria em questão. No caso, o eliminativismo é uma fonte de perfil metafísico *incompatível* com essa interpretação da mecânica quântica. Assim, deve ficar claro: o método não é capaz de falsear ou selecionar uma interpretação da mecânica quântica (ele não opera, portanto, no nível do realismo raso); o que o método faz é mostrar

11 Ainda assim, vale dizer que nem todo tipo de dualismo é compatível com essa interpretação da mecânica quântica. Seguindo a taxonomia oferecida por Rodrigues (2014, p. 203), o dualismo cartesiano seria classificado como um “dualismo puro não espacial interacionista teísta forte”. No entanto, como mostraram Arroyo e Arenhart (2019, pp. 37-38), as únicas formas de dualismo compatíveis com a interpretação da consciência causal da mecânica quântica são as versões fortes dos dualismos naturalistas e interacionistas — de modo que outros perfis metafísicos dualistas para a consciência são descartados pelo método metapopperiano como incompatíveis com a referida interpretação da mecânica quântica.

que não podemos ter as duas coisas juntas: o eliminativismo (e também o cartesianismo, ver nota 11) e a interpretação da consciência causal da mecânica quântica. O mesmo acontece quando tomamos o caso da interpretação fisicalista eliminativista que vigora como um padrão acerca da natureza da consciência na neurociência cognitiva em conjunto com essa particular interpretação da mecânica quântica da consciência causal: não podemos ter as duas ao mesmo tempo devido às suas incompatibilidades metafísicas (e.g. como pode uma consciência causar o colapso se ela nem mesmo existe?). Note-se que, apesar de se tratar de uma incompatibilidade explícita entre uma concepção de consciência proposta por uma teoria científica, a neurociência cognitiva, nossa ênfase recai no fato de que se tem uma visão da natureza da consciência (um perfil metafísico) que é desautorizada pela interpretação da mecânica quântica particular de que estamos tratando. Vale a pena mencionar que é precisamente nesse ponto que uma *veia naturalista* pode ser encontrada no referido método metapopperiano: no caso de termos um conflito entre uma teoria científica, por um lado, e uma teoria metafísica, por outro, quem sai é a teoria metafísica! Isto é, diante do conflito entre metafísica e ciência, parecem existir razões pragmáticas e epistêmicas para modificarmos a metafísica em vez de modificarmos a física. Isso não é de maneira alguma consensual, haja vista que diversos filósofos poderiam objetar a esse ponto, pedindo justamente o contrário: no caso de um conflito entre a ciência e a filosofia, pior para a ciência (Lowe, 1998; Benovsky, 2016). De outro ponto de vista, os naturalistas com os quais estivemos dialogando até agora tenderiam para que as teorias filosóficas sejam abandonadas (quiçá com a disciplina toda *descontinuada*, tal como sugerem Ladyman e Ross, 2007). O metapopperiano situa-se no exato meio entre esses dois extremos quando afirma, no fundo, que não podemos ter as duas coisas: uma teoria metafísica e uma teoria científica *quando o método acusa sua incompatibilidade*; nesse caso, como já dissemos, a teoria metafísica é quem tem que ir. O privilégio epistêmico, nesse caso, é da ciência. Novamente, é importante enfatizar que a ciência possui um privilégio epistêmico do ponto de vista do metapopperiano justamente pelo fato de que estamos buscando uma relação entre metafísica e ciência, por meio da qual a metafísica possa se beneficiar da ciência. Certamente, para aqueles que negam esse privilégio epistêmico da ciência, ou que duvidam que a metafísica precise de algum tipo de respaldo científico para garantir sua legitimidade, essa relação sequer precisa ser buscada. Mas esse é outro tipo de debate, com o qual não estamos preocupados aqui.

Essa busca pela incompatibilidade, com ênfase na inadequação de teorias metafísicas obtida a partir de teorias científicas seria, na nossa opinião, uma

forma de se explicitar uma relação produtiva entre ciência e metafísica, na medida em que mostra de fato como um relacionamento produtivo entre as duas áreas se dá na prática, e como essa interação se mostra mutuamente benéfica: do lado da metafísica, podemos ver quais as teorias metafísicas que são incompatíveis com certas teorias científicas; do lado da ciência, podemos não saber qual a forma correta de interpretarmos as entidades com as quais se compromete, mas podemos saber quais as formas *incorretas* — o que, no estado atual do debate, já é uma grande coisa.

Esse método tem sido aplicado aos problemas metafísicos em relação à individualidade das partículas quânticas (Arenhart, 2012; 2017), a outras interpretações da mecânica quântica, como a interpretação dos muitos mundos (Arroyo, 2020a), e a interpretação fenomenológica (Arroyo; Nunes Filho, 2018), e, recentemente, à epidemiologia e o novo Coronavírus (Arroyo, 2020b). No entanto, ainda há muito que se fazer.

Conclusão

A mensagem para levar para casa é a seguinte: se admitirmos que a metafísica é importante para a descrição científica (e isso é um grande ‘se’!), somos deixados com uma miríade de metafísicas possíveis para interpretar as entidades com as quais as teorias científicas se comprometem para que funcionem corretamente. A alternativa que propusemos por meio do método metapopperiano é a de avaliar quais perfis metafísicos não são de fato alternativas metafísicas, observando as restrições teóricas e ontológicas fornecidas pelas próprias teorias científicas. No caso da mecânica quântica, note-se, há ainda um ‘se’ anterior: a metafísica, ao depender de uma escolha de ontologia, também depende da escolha de uma interpretação, e *esse* problema também fica subdeterminado pela mecânica quântica. Todavia, o problema da subdeterminação da escolha de uma interpretação parece relacionado com a escolha de uma versão apropriada da mecânica quântica, um problema para os físicos, enquanto que a escolha de uma metafísica apropriada, a ser colocada sobre uma interpretação, é um problema para os filósofos da ciência que desejam ser realistas profundos. Todavia, uma vez que se escolhe uma interpretação, ela delimita o campo de possibilidades abertas para as metafísicas que podem ser empregadas junto a ela.

Esse é um passo em direção a uma descrição metafísica que, em certa medida, é informada pela ciência, como naturalistas gostariam. Em contrapartida, agrada também os metafísicos da ciência, já que lida com uma certa autonomia da metafísica enquanto disciplina: se a metafísica não é *extraída* da ciência,

o espaço para a criatividade e para a exploração metafísica está garantido! Mas nem tudo vale: podemos não saber quais as alternativas corretas, mas ao menos temos elementos suficientes em mãos, com o supracitado método, para sabermos quais não são, objetivamente, as alternativas metafísicas a serem perseguidas para interpretar a ciência atual.

Por fim, defendemos que a metafísica não é assim tão livre como gostaríamos os Vikings. Ela ‘flutua’ em relação à ciência, mas como uma pipa: há uma linha que a segura, que é a ciência. Assim, sempre poderá haver muitas pipas no ar, e o método metapopperiano nos indica quais as “pipas sem corda”. Isso parece ser, no momento, o melhor que podemos fazer.

Referências

- ARENHART, J. R. B. “Bridging the Gap Between Science and Metaphysics, with a Little Help from Quantum Mechanics”. In: J. D. Dantas; E. Erickson; S. Molick (eds.), 2019, pp. 9–33.
- _____. “Ontological frameworks for scientific theories”. *Foundations of science*, 17/4, 2012, pp. 339–356.
- _____. “The received view on quantum non-individuality: formal and metaphysical analysis”. *Synthese*, 194/4, 2017, pp. 1323–1347.
- ARENHART, J. R. B., ARROYO, R. W. A. “Back to the question of ontology (and metaphysics)”. *Manuscrito*, 44/2, 2021b, pp. 1–51.
- _____. “On physics, metaphysics, and metametaphysics”. *Metaphilosophy*, 52/2, 2021a, pp. 175–199.
- _____. “The spectrum of metametaphysics Mapping the state of art in scientific metaphysics”. *Veritas*, 66/1, 2021c, pp. 1–21.
- ARROYO, R. W. “Discussions on physics, metaphysics and metametaphysics: Interpreting quantum mechanics”. Tese de doutorado. Florianópolis: UFSC, 2020a.
- _____. “Is Coronavirus an object? Metametaphysics meets medical sciences”, *Voluntas*, 11/5, 2020b, pp. 1–8.
- ARROYO, R. W., ARENHART, J. R. B. “Between physics and metaphysics: A discussion of the status of mind in quantum mechanics”. In: J. de Barros; C. Montemayor (eds.), 2019, pp. 31–42.
- _____. “Floating free from physics: The metaphysics of quantum mechanics”. *Preprint*, 2020a, [Online]. Disponível em: <http://philsci-archive.pitt.edu/18477> (Acessado em 31 de maio de 2021).
- _____. “Realismo e metafísica na mecânica quântica”. In: G. Imaguire; R. Cid (eds.), 2020b, pp. 269–309.
- ARROYO, R. W., DA SILVA, G. O. “Against ‘Interpretation’: Quantum Mechanics Beyond Syntax and Semantics”. *Axiomathes*, 2021 [Online]. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s10516-021-09579-y> (Acessado em 31 de maio de 2021).

- ARROYO, R. W., NUNES FILHO, L. M. “On Quantum Mechanics, Phenomenology, and Metaphysical Underdetermination”. *Principia*, 22/2, 2018, pp. 321–337.
- BENOVSKY, J. “Meta-metaphysics On Metaphysical Equivalence, Primitiveness, and Theory Choice”. Fribourg: Springer, 2016.
- BIGAJ, T., WÜTHRICH. (eds.). “Metaphysics in Contemporary Physics”. Leiden: Brill/Rodopi, 2015.
- BLATTI, S., LAPOINTE, S. (eds.). “Ontology after Carnap”. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- BRANDING, K., SKILES, A. “Underdetermination as a Path to Structural Realism”. In: E. M. Landry; D. P. Rickles (eds.), 2012, pp. 99–116.
- BRYANT, A. “Keep the chickens cooped: the epistemic inadequacy of free range metaphysics”. *Synthese*, 197/5, 2020a, pp. 1867–1887.
- _____. “Naturalisms”. *Think*, 19/5-6, 2020b, pp. 35–50.
- BUENO, O. “Is There a Place for Consciousness in Quantum Mechanics?” In: J. de Barros; C. Montemayor (eds.), 2019, pp. 129–139.
- CALLENDER, C. “Philosophy of Science and Metaphysics”. In: S. French; J. Saatsi (eds.), 2011, pp. 33–54.
- CHAKRAVARTTY, A. “A metaphysics for scientific realism: Knowing the unobservable”. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- _____. “Scientific ontology: Integrating naturalized metaphysics and voluntarist epistemology”. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- DANTAS, J. D., ERICKSON, E., MOLICK, S. (eds.). “Proceedings of the 3rd Filomena Workshop”. Natal: PPGFIL UFRN, 2019.
- DE BARROS, J., MONTEMAYOR, C. “Quanta and Mind: Essays on the Connection between Quantum Mechanics and the Consciousness”. Cham: Springer, 2019.
- _____. “Where Does Quanta Meet Mind?” In: J. de Barros; C. Montemayor (eds.), 2019, pp. 55–66.
- DE BARROS, J., OAS, G. “Can we falsify the consciousness-causes-collapse hypothesis in quantum mechanics?”. *Foundations of Physics*, 47/10, 2017, pp. 1294–1308.
- DÜRR, D., LAZAROVICI, D. “Understanding Quantum Mechanics: The World According to Modern Quantum Foundations”. Cham: Springer, 2020.
- FREIRE JUNIOR, O., PESSOA JUNIOR, O. F., BROMBERG, J. (eds.). “Teoria quântica: estudos históricos e implicações culturais”. São Paulo: Livraria da Física, 2011.
- FRENCH, S. “Between Humeanism and Dispositionalism; or, How to Construct a Modal Framework for Modern Science by Appropriating Metaphysical Devices”. *New Trends in the Metaphysics of Science*. Paris: Metascience, 2015.
- _____. “Defending eliminative structuralism and a whole lot more (or less)”. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 74, 2019, pp. 22–29.
- _____. “Hacking away at the identity of indiscernibles: Possible worlds and Einstein’s principle of equivalence”. *The Journal of Philosophy*, 92/9, 1995, pp. 455–466.
- _____. “Realism and Metaphysics”. In: J. Saatsi (ed.), 2018a, pp. 394–406.

_____. “The structure of the world: Metaphysics and representation”. Oxford: Oxford University Press, 2014.

_____. “There Are No Such Things As Theories: Interview by Richard Marshall”. 3:16, *End Times Series*, 2020 [Online]. Disponível em: <https://www.3-16am.co.uk/articles/there-are-no-such-things-as-theories?c=end-times-series> (Acessado em 31 de maio de 2021).

_____. “Toying with the Toolbox: How Metaphysics Can Still Make a Contribution”. *Journal for the General Philosophy of Science*, 49, 2018b, pp. 211–230.

FRENCH, S., KRAUSE, D. *Identity in physics: A historical, philosophical, and formal analysis*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

FRENCH, S., MCKENZIE, K. “Rethinking Outside the Toolbox: Reflecting Again on the Relationship between Philosophy of Science and Metaphysics”. In: T. Bigaj; W. Wüthrich (eds.), 2015, pp. 25–54.

_____. “Thinking outside the toolbox: Towards a more productive engagement between metaphysics and philosophy of physics”. *European journal of analytic philosophy*, 8/1, 2012, pp. 42–59.

FRENCH, S., SAATSI, J. (eds.). “The Continuum Companion to the Philosophy of Science”. London: Continuum, 2011.

GUAY, A., PRADEU, T. “Right out of the box: How to situate metaphysics of science in relation to other metaphysical approaches”. *Synthese*, 197/5, 2020, pp. 1–20.

HOFWEBER, T. “Carnap’s Big Idea”. In: S. Blatti; S. Lapointe (eds.), 2016, pp. 13–30.

IMAGUIRE, G., CID, R. “Problemas de Metafísica Analítica”. Pelotas: NEPFIL Online, 2020.

LADYMAN, J., ROSS, D. “Every Thing Must Go: Metaphysics Naturalized”. Oxford: Oxford University Press, 2007.

LANDRY, E. M., RICKLES, D. P. “Structural Realism: Structure, Object, and Causality.” Dordrecht: Springer, 2012.

LOWE, J. E. “The possibility of metaphysics: Substance, identity, and time”. Oxford: Clarendon Press, 1998.

MAGNUS, P. D. “Scientific Enquiry and Natural Kinds: From Planets to Mallards”. New York: Palgrave-Macmillan, 2012.

MAUDLIN, T. “Philosophy of physics: Quantum theory”. Princeton: Princeton University Press, 2019.

MAUDLIN, T. “The metaphysics within physics”. Oxford: Oxford University Press, 2007.

- MCKENZIE, K. “A curse on both houses: Naturalistic versus A Priori metaphysics and the problem of progress”. *Res Philosophica*, 97/1, 2020, pp. 1–29.
- MORGANTI, M., TAHKO, T. E. “Moderately naturalistic metaphysics”. *Synthese*, 194/7, 2017, pp. 2557–2580.
- PESSOA JUNIOR, O. F. “O fenômeno cultural do misticismo quântico”. In: O. Freire Junior; O. Pessoa Junior e J. Bromberg (eds.), 2011, pp. 281–302.
- QUINE, W. v. O. “On Carnap’s Views on Ontology”. *Philosophical Studies*, 2/5, 1951. pp. 65–72.
- RODRIGUES, J. G. “There are no good objections to substance dualism”. *Philosophy*, 89/2, 2014, pp. 199–222.
- ROSS, D., SPURRETT, D. “What to say to a skeptical metaphysician: A defense manual for cognitive and behavioral scientists”. *Behavioral and Brain Sciences*, 27/5, pp. 603–627, 2004.
- SAATSI, J. (ed.). “The Routledge Handbook of Scientific Realism”. New York: Routledge, 2018a.
- SCHLOSSHAUER, M., KOFLER, J., ZEILINGER, A. “A snapshot of foundational attitudes toward quantum mechanics”. *Studies in History and Philosophy of Science Part B: Studies in History and Philosophy of Modern Physics*, 44/3, 2013, pp. 222–230.
- SLATER, M., YUDELL, Z. (eds.). “Metaphysics in the Philosophy of Science”. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- STAPP, H. P. “Mind, matter and quantum mechanics”. Berlin/Heidelberg: Springer, 2009.
- TAHKO, T. E. “An introduction to metametaphysics”. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- THOMSON-JONES, M. “Against Bracketing and Complacency: Metaphysics and the Methodology of the Sciences”. In: M. Slater; Z. Yudell (eds.), 2017, pp. 229–250.
- WALLACE, D. “The emergent multiverse: Quantum theory according to the Everett interpretation”. Oxford: Oxford University Press, 2012.

**EXISTENCE REQUIREMENT,
WORLD-INDEXED PROPERTIES,
AND CONTINGENT APRIORI***

***REQUISTO DE EXISTÊNCIA,
PROPRIEDADES INDEXADAS PELO
MUNDO E CONTINENGENTE A PRIORI***

Oleh Bondar

<https://orcid.org/0000-0003-2657-6510>

olegbondarb581@gmail.com

Nanjing Normal University, Nanjing, Jiangsu, China

RESUMO *Este artigo é dedicado ao argumento contra o Requisito de Existência fornecido por Takashi Yagisawa. Argumentamos que o cerne do argumento de Yagisawa – a Forte Iterabilidade – não pode ser inferido pela ideia de contingente a priori (Kripke) e é incompatível com a ideia de @-transformação (Plantinga). Assim, essas ideias, contrariamente a Yagisawa, não podem servir de base metodológica da Forte Iterabilidade. Também argumentamos que a Forte Iterabilidade é incompatível com o Princípio Constitutivo. Finalmente, mostramos que o conceito de propriedades indexadas pelo mundo (o argumento de Yagisawa se fia na ideia de propriedades indexadas pelo mundo) é inconsistente e, mesmo que o defensor da Forte Iterabilidade possa resistir a esta objeção, a Forte Iterabilidade deve ser abandonada.*

* Article submitted on: 21/04/2021. Accepted on: 30/09/2021.

Palavras-chave: *Requisito de existência. Propriedades indexadas pelo mundo. Contingente a priori. Necessidade. @-transformação.*

ABSTRACT *The article is dedicated to the argument against the Existence Requirement provided by Takashi Yagisawa. We argue that the core of Yagisawa's argument – the Strong Iterability – cannot be inferred from the idea of contingent a priori (Kripke), and is incompatible with the idea of @-transform (Plantinga). Thus, these ideas, contrary to Yagisawa, cannot serve as a methodological basis of the Strong Iterability. We also argue that the Strong Iterability is incompatible with the Constituent Principle. Finally, we show that the concept of world-indexed properties (the argument of Yagisawa relies on the idea of world-indexed properties) is inconsistent, and even if the defender of Strong Iterability can resist this objection, the Strong Iterability must be given up.*

Keywords: *Existence requirement. World-indexed properties. Contingent a priori. Necessity, @-transform.*

1 Introduction

Consider the following sentence:

(E) For every object x , for every possible world w , for any property F , x can have F at w only if x exists at w

The sentence (E) is known in metaphysics as the *Existence Requirement*. In accordance to the *Existence Requirement*, the *existence* of a thing is a necessary condition for this thing to be ‘something’ – if x does not exist in the possible world w , x is nothing in w .¹ However, Yagisawa argues that (E) is vulnerable (Yagisawa, 2005). First of all, (E) faces a problem depicted by D. Kaplan in ‘*Demonstratives*’. Let us replace Fx in (E) with $\sim Ex$ (x does not exist); as a result, we get the following (false) instance of (E):

(EF) For every x , for every possible world w , x does not exist at w only if x exists at w

1 I use the expressions *at w* and *in w* as having the same meaning.

However, by Yagisawa's account, the argument of Kaplan is not sufficient to establish the falsity of (E), because this argument "suffers from the controversial nature of non-existence: either 'does not exist' is not a predicate hence not a legitimate substituent for 'F', or negative existential statements are ill understood to provide a secure basis for a strong argument" (Yagisawa, 2005, pp. 39-40). (EF) shows that (E) is *possibly* false, but it is not clear if a good argument against (E) can be based on negative existential statements. Hence, Yagisawa does not take a stand on Kaplan's argument. Rather, Yagisawa wants to find a less controversial premise for a good argument against (E) - he intends to show (independently from Kaplan) that the existence of x is not a necessary condition for x to be 'something' in some possible world.

The key argument of Yagisawa is as follows. Gore lost the presidential election in the year 2000. Hence, at @ (at the actual world), Gore lost, so at w , Gore has a world-indexed property of the form *at w , lost at @*. Given these conditions, the following statement is an instance of (E):

(E') For every possible world w , Gore lost at @ at w if Gore exists at w

Following Yagisawa, the world-indexed iteration is *redundant* (that is, the sentence *for the possible world w_1 and the possible world w_2 , at w_2 Gore lost at w_1* is equivalent to *Gore lost at w_1^2* ; hence, following (*Redundancy*), (RE) follows from (E'):

(RE) For every possible world w , Gore lost at @ if Gore exists at w

But, as Yagisawa noted, (RE) is false since there are possible worlds at which Gore does not exist. However, at every possible world w , at w Gore has a property *lost-at-@*, and so it is not necessary for Gore to exist at w in order to be a bearer of the property *lost-at-@* at w .

2 Following orthodoxy (Plantinga, 1970, pp. 490-492), the common view on world-indexed sentences is as follows. Let \mathcal{L} be our modal language allowing the world-indexed sentences. \mathcal{L} includes:

$\phi, \psi \dots$ sentence letters
 $\&, \vee, \rightarrow, \equiv, \sim$ logical symbols
 w, w' possible world terms

Say that the sentence ψ is world-indexed if it is prefixed by the operator $[w] - [w'] \psi$ means that ψ is the case at w . If ψ is prefixed by $[w]$, we have another sentence - ψ is the case at w . Now, this sentence can also be prefixed by another operator $[w']$, and we will have a sentence of the form $w'w\psi$, such that $w\psi \equiv w'w\psi$. That is, a possible world w' says something about at $w - w'$ is 'an image of what is going on at w . It reflects or mirrors w . The world w' says how w is related for every sentence ψ ' (Miroiu, 1999, p. 314). Given that $w\psi \equiv w'w\psi$, the world-indexed iteration is redundant - 'if ψ is the case at w , then from the point of view of any other world w' it is an unalterable fact: that ψ is the case at w is bound to be the case at every world w' ' (Miroiu, 2005, p. 211).

Thus, if (RE) is false, then the *Existence Requirement* fails. Hence, if Yagisawa's argument (hereafter YA) is successful, it allows us to reject the *Existence Requirement*.

2 Some objections to (YA)

McCarthy and Phillips put forward the following argument against Yagisawa. Let us consider the schema $(\forall x) \Box (Fx \rightarrow (\exists y)(x = y))$ and let *Gore lost at @* be a substituent of Fx - according to (YA), if Gore lost at @, then Gore has this property, 'lost at @', in every possible world. Hence (given that for every possible world w , at w Gore lost-at-@), it is necessarily the case that at w , $(\exists y)(\text{Gore} = y)$ (according to the schema). But Yagisawa also argues that there are possible worlds in which Gore does not exist, and so there are possible worlds in which Gore has the property *lost at @* and does not exist. Thus, (YA) entails that there is w (in which Gore does not exist) such that

at w , Gore lost at @ \rightarrow at w , $\sim (\exists y)(\text{Gore} = y)$

Thus, if we follow (YA), we obtain two alternative consequences of the schema (McCarthy and Phillips, 2006, p. 42):

- (a) at w , $(\exists y)(\text{Gore} = y)$
- (b) at w , $\sim (\exists y)(\text{Gore} = y)$

So, if (a) and (b) both follow from (YA), then (YA) is unable to provide a good argument against (E). (YA) then is false, because it generates an inconsistency.

Another strong argument against (YA) can be found in (Stephanou, 2007, pp. 244-245). Schematically, this argument is as follows. Consider (Y):

(Y) For every possible world w , necessarily, if at @, Gore lost, then in w , something is identical to Gore

Assume that Gore lost at @. Hence, Gore lost at @ at every possible world. From (*Redundancy*) we have that it is necessarily the case, if Gore lost at @ at w , then Gore lost at @, and so we conclude that it is necessarily the case that if Gore lost at @ at w , then it is necessarily the case that Gore lost at @. So, we have from (Y) and the inference that Gore *necessarily* lost at @, that at @, $\Box(\exists y)(\text{Gore} = y)$. But this inference is unacceptable because Gore is

not a necessary being. The problem, as Stephanou thinks, is that a property of Gore *lost at @* does not entail $(\exists y)(\text{Gore} = y)$ since $(\text{at } @, \text{Gore lost})$ is not a substituent of F in $(\forall x)(Fx \rightarrow Ex)$.

It is true that $(\text{at } @, \text{Gore lost})$. Nevertheless, it is impossible to derive the conclusion **if, necessarily, at @, Gore lost, then there is some x such that at @, x is Gore**, because it is necessarily true that Gore lost at @, but Gore does not exist at @ necessarily. Thus, if *at @, lost* is a predicate, then **necessarily, x lost at @** entails **necessarily, there is an x such that at @, x lost**. But if this inference is true, Gore exists necessarily. However, it is not the case that Gore is a necessary being.

Finally, consider the defense of (E) presented by Caplan in (Caplan, 2007). Caplan argues that (YA) relies upon the principle of *Strong Iterability*:

(SI) For any object x , any property F, and any possible worlds w and v , x has F in w if and only if x has F-in- w in v .

The falsity of (E), as Yagisawa believes, follows directly from (SI). This can be easily seen from the following argument. Gore has F (lost in @), so Gore in w lost-in-@. Let w be the world in which Gore does not exist. It follows that Gore in w has F and does not exist. Therefore, the one who accepts that Gore has F-in-@ in every possible world must also accept (SI) to avoid (RE). In other words, we must accept the truth of the following sentence

(F) For any object x , any property F, and any possible world w , if x has F in @, then x has the property *having F in @* in w^3 , and therefore x has the property *F in @ in w* (Caplan, 2007, p. 338)

However, not everyone who accepts that x has the property *having F-in-@* in w also accepts the idea that x can instantiate the property *having F-in-@* in all possible worlds (including those worlds in which x is nonexistent). Therefore, the one who accepts (F) is not necessarily inclined to accept (SI). It would be reasonable to think that an object cannot instantiate properties in the world in

3 x has the property *having F in @ in w* means that x , in w , has the world-indexed-property F-in-@. Given that F is a contingent property of x , x possibly does not have F in w . But if x has F in @, then x , in w , necessarily have F-in-@ (all world-indexed properties are necessary) or, in the language of Caplan, x (in w) has *having F-in-@* since it is possibly false that x (in w) has F – that is, in w , x has not F, but x , in w , has *having F (in @)*. Plantinga defines world-indexed properties in the same way

⁴Where P is a property and W is a world, an object x has the property *having P in W* in a world W^* if and only if x exists in W^* and W includes x 's *having P* (Plantinga, 1974, p. 63).

which it does not exist. Thus, we can reconsider (F) by introducing the principle of *Weak Iterability* (Caplan, 2007, p. 338):

(WI) For any object x , any property F , and any possible worlds w and v , x has F in w and x exists in w if and only if x has F -in- w in v .

Now we can reintroduce (F) as follows:

(F*) For any object x , any property F , and any possible world w , if x has F in $@$, then, if x exists in w , x has the property *having F -in- $@$* in w , and thus x has a property F -in- $@$ in w

Note that the difference between (SI) and (WI) (and, as a result, between (F) and (F*)) is the difference between Yagisawa's and Plantinga's concepts of *Iterability principle*. So, we face a choice. (F*), as Caplan remarked, follows from the *Strong Iterability*. But (F*) also follows from the *Weak Iterability*. In such a situation, Caplan says, we must prefer a more moderate principle (that is, the *Weak Iterability*), and therefore we have no reasonable ground to reject (E). However, if we have no reasonable ground to reject (E), we have no reasonable ground to accept (YA).

3 World-indexed iteration and contingent apriori

In order to prove that the world-indexed iteration is redundant, Yagisawa uses Kripke's idea of the contingent apriori:

(M) The standard metre stick is one metre long⁴

It is true that, in our world, the metre is 100 centimetres (one metre). Of course, in another possible world the length of the metre could be different from the length of the metre in the actual world. But in every possible world the length of a metre in the actual world (the length of the actual metre) is 100 centimetres. Additionally, Yagisawa reinforces his argument by using Plantinga's notion of *@-transform*⁵. The idea of *@-transform* is this. Say that Socrates is snubnosed in the actual world. Given that the snubnosedness is a contingent property of Socrates, there is a possible world w in which Socrates

4 See (Kripke, 1980, pp. 54-60) for a detailed explanation.

5 See (Yagisawa, 2010, p. 59) and (Yagisawa, 2005, p. 40).

lacks this property. However, in w , Socrates is necessarily snubnosed-in- $@$ ⁶. Plantinga explains the notion of world-indexed property as follows:

And now consider the world-indexed property *being-wise-in- α* , a property Socrates has just in case α includes *Socrates' being wise*. Wisdom, of course, is a contingent property of Socrates, but *being wise in α* is essential to him. While there are possible worlds in which Socrates exists but lacks wisdom, there are none in which he exists and lacks *being wise in α* . For (presuming that what is possible or necessary does not vary from world to world) there are no possible worlds in which α does not include *Socrates' being wise*; hence there are no possible worlds in which Socrates exists but lacks the property *being wise in α* . More generally, world-indexed properties are non-contingent: for any object x and world-indexed property P , either x has P essentially or x has the complement of P essentially (Plantinga, 1979, p. 141).

The world-indexed property of the form P -in- $@$ is the $@$ -transform of P . Thus, a property of *being snubnosed in $@$* is the $@$ -transform of property *being snubnosed*. Similarly, *being 100 cm. long in $@$* is the $@$ -transform of the metre's property *being 100 cm. long*. Note that the metre has a world-indexed property of *being 100 cm. long in $@$* if and only if the actual metre (the metre of $@$) is 100 cm. long. Thus, given the $@$ -transform, we have that the metre is 100 cm. in $@$ in w , if the metre is 100 cm. in $@$. Consider however the following sentence:

(S) Socrates is a teacher of Plato

Given that Socrates is actually a teacher of Plato, (S) is true in $@$. Now, by (Strong Iterability), we have that if someone, Socrates, is such that in $@$, he is a teacher of Plato, then in every possible world, Socrates is a teacher of Plato in $@$. Thus, being a teacher of Plato in $@$ is an essential property of Socrates. The question is now as follows: is a property of being a teacher of Plato essential for Socrates of $@$, given that this property, by (Iterability), is necessary for Socrates in every possible world? If Socrates, necessarily, is a bearer of the property *being a teacher of Plato in $@$* , we can identify Socrates by claiming that someone, X , is Socrates, if X has a property of *being a teacher of Plato*

6 Here is a temporal analogy. Suppose that Hegel was born in the year 1770 (at t_1). It does not belong to the nature of Hegel that he was born at t_1 – it is not the case that Hegel, necessarily, was born at t_1 (Hegel could have been born, for example, in the year 1670). But given that Hegel was actually born at t_1 , at t_2 (in the year 2021) it is necessarily the case that Hegel was born at t_1 – it is not within our power to change this fact about the past. There is no t_i (such that $t_1 < t_i$) such that at t_i , the proposition *Hegel was born in the year 1770* could be false.

in @. *Being a teacher of Plato* in @ is the @-transform of *being a teacher of Plato actually*. Thus, we have the following truth:

(SS) It is necessarily the case, if someone is Socrates, he is an actual Socrates (that is, a teacher of Plato)

What is a reason to believe that (SS) is true, given that a property of *being a teacher of Plato* is indeed a contingent property of Socrates? The defender of (Iterability) would reply that it is a contingent fact that Socrates is a teacher of Plato in @, but a property of being a teacher of Plato-in-@ in w is necessary for Socrates, if Socrates is actually a teacher of Plato. Thus, (SS) is a necessary truth, if being a teacher of Plato is considered as a world-indexed property of Socrates. Also, Stephanou (2000, pp. 188-189) gives another reason to believe that (SS) is a necessary truth:⁷

Indeed, it seems that the proposition expressed in [SS] is a necessary truth. First, [SS] is part of the logic of how proper names interact with modal operators. The proposition it expresses ought therefore be recognized as a logical truth, and as such it will very likely be a necessary truth, too. Secondly, it seems clear that the proposition formulated in [SS] is bound to be true by the concepts it involves... If so, then the proposition formulated in [SS] is presumably a necessary truth.

But if [SS] is a necessary truth, would it mean that Socrates, who possibly lacks a property of being a teacher of Plato, is not Socrates? This claim is controversial. If this statement is true, we get the inference ‘if Socrates fails to be a teacher of Plato, then Socrates couldn’t have been a teacher of Plato’ (Stephanou, 2000, p. 188). But, of course, the defender of (YA) does not want to assert that this inference is true. What the defender of (YA) wants to say is that Socrates has a property being a teacher of Plato accidentally (and so Socrates could lack this property at @), but the property of being a teacher of Plato at @ at w is essential for him. Given this distinction, consider:

- (i) In the actual world, Gore lost
- (ii) Actually, Gore lost
- (iii) In the world w , Gore lost

In the cases like (iii), we consider some (contingent) state of affairs in some possible world. We say that *Gore lost the presidential elections* is true

⁷ See Duzi, Jespersen, and Materna (2010, p. 379) for a discussion.

because Gore lost the presidential elections. Accept now the @-transform (in particular, the equivalence between *Gore lost at @* and *for every possible world w , at w Gore lost at @*). Thus, the language containing the world-indexed sentences (like (i)) will be modal; the meaning of (i) and (ii) (with respect to the @-transform of *Gore lost*) is that there is a world (that is, an actual world) such that in every world Gore lost in that world (Miroiu, 1999, p. 312). The problem (as we see it) is as follows: if *having lost at @* is a contingent property of Gore, how could the fact that Gore has this property at @ be combined with a modal statement that Gore has *having lost at @* at every possible world *essentially* (necessarily)? In other words, is the idea of world-indexed properties consistent? If it is not, then it is not the case that *X has F in @ implies necessarily, X has F-in-@ in W*, and it is not the case that *Socrates, actually, is a teacher of Plato implies necessarily, Socrates is a teacher of Plato in @ in W*.

Another problem arises from the metaphysical premises of (YA). According to (YA), Gore at w has a property having lost at @, *even if nonexistent*. But Plantinga, for instance, rejects the idea that an object could have had a world-indexed property at w without the exemplification of existence at w (Plantinga, 1974, p. 62). On the other hand, Mackie argues that the concept of world-indexed properties is self-contradictory and does not make sense (Mackie, 1982, pp. 55-63). We will see in section 4 that (YA) is incompatible with the ‘constituent principle’ (i.e., the principle that if a property of the object exists, then the object (as a bearer of this property) must be existent). This principle is closely related to *existentialism*⁸ – a point of view that every singular proposition is dependent on its constituent, and so the proposition could not exist if the constituent of this proposition did not; that is, if the proposition ‘at w , Gore lost at @’ refers directly to Gore, this proposition makes sense only insofar as the constituent⁹ of this proposition (Gore) is existent. Thus, if Gore

8 Plantinga rejects existentialism in (Plantinga, 1983). We will not go into the details of the relation between actualism and existentialism. Note, however, that the inferences *necessarily, p, if the proposition that p is true* and *necessarily, p is true if p*, as shown by Fine, are not always true (Fine, 2005, p. 149). Also Timothy Williamson in (Williamson, 2002, p. 234) discusses the following controversial example. Consider the proposition *I do not exist*. If *I do not exist* is true, I do not exist. But if I do not exist, *I do not exist* refers to nothing (because the world, in which this proposition is uttered, does not contain me). Thus, it is not the case that *I do not exist* is true if I do not exist. Williamson, of course, is far from claying that this example establishes the falsity of inferences / principles listed above. Moreover, he uses these principles as premises for the argument that everything is necessarily existent. However, Williamson’s necessitism is incompatible with Yagisawa’s argument, since Yagisawa argues that existence is not necessary. Therefore, if we do not accept that necessitism is true, this example at least poses a difficulty for contingentism.

9 Kripke rejects the Constituent principle in (Kripke, 2011) and (Kripke, 2013). Hausmann argues that Kripke’s conception of negative existential is wrong (Hausmann, 2019), and Stephanou argues compellingly for Existentialism without referring to the Constituent Principle (Stephanou, 2020).

did not exist at w , ‘at w , Gore lost at @’ would not exist too. From this point of view, Gore does not have a property ‘lost at @’ at w , if nonexistent at w . We will develop this argument in detail in section (4).

4 Constituent principle and @-transform

We have from (SS) that if someone is Gore, he is Gore of the actual world. So, if Gore is Gore-at-@, and Gore-at-@ is existent Gore, then at @, Gore-of-@ exemplifies a property ‘lost at @’ and existence. Now, let w be any world at which Gore does not exist. It is clear that w obtains if ‘Gore does not exist’ is true at w . By Yagisawa’s argument, ‘Gore at w ’ implies ‘Gore at w is Gore-at-@’. We have from the Strong Iterability that ‘Gore at w is Gore-at-@’ obtains at w even if Gore does not exist at this world. But the world, following Plantinga, is the maximal state of affairs (that is, such a state of affairs that either includes or precludes every state of affairs). Given Plantinga’s definition of a possible world, the defender of (YA) could reject (RE) by using the following principle:

(RRE) For every possible world w and object x , necessarily, if x does not exist at w , then the nonexistence of x obtains at w .

(RRE) thus seems to be at least possibly true; if a possible world (considered as a maximal state of affairs) excludes the existence of x , it must then include the nonexistence of x . Thus, by (RRE) and the definition of w , Gore’s nonexistence obtains at w . But (RRE) is implausible. Let (Q) be such a state of affairs as *Gore’s nonexistence obtains (at w)*. By the definition of w , (Q) obtains if w obtains. But, by definition of (Q), if (Q) obtains, then at w , $\sim\exists x$ (Gore = x). Thus, if w obtains, then (by the definition of w) there is no Gore at w . But Gore is a constituent of w (because *Gore’s nonexistence* refers directly to Gore). Consider the following sentence:

(CP) For any possible world, for any x , x is a constituent of w only if x obtains entails w obtains, and w does not obtain if x does not obtain.

From (CP) we have another instance of the *Constituent Principle*:

(CPG) For any possible world w , if Gore is a constituent of w and does not exist at w , then nothing at w could exemplify Gore’s nonexistence at w .

Given (CP) and (CPG), w has no common constituent (Gore) with (Q). (Q) therefore entails non-obtaining of w . However, w obtains. Gore in w is such that Gore in w lost at @. The difference is that, at w , Gore-at-@ possibly does not exist, but necessarily, Gore at w lost at @. @ is thus a world, at which it is necessarily true that Gore lost at @. If, necessarily, *Gore lost obtains* entails @ *obtains*, then @ obtains. Hence, @ does not contain (Q). For if (Q) is a part of @, then necessarily, @ would be a world at which @ *obtains* would entail *Gore lost does not obtain*. So, *Gore lost does not obtain* (by Constituent Principle), entails *there is no Gore*, and *there is no Gore* entails ($\sim E@$) (@ does not exist) (given the principle that the world does not obtain if the constituent of this world does not obtain). However, if w obtains, then @ also obtains, because at w , Gore is Gore-at-@.

So if w obtains, then (by the Constituent principle and (RRE)) it is the case that ($\sim \exists x (x = \text{Gore}) \ \& \ (@ \text{ obtains}) \ \& \ (@ \text{ does not obtain})$).¹⁰ Thus, if Gore does not exist at w , then, at w , there is some X such that X is Gore and X exemplifies the nonexistence of Gore. It is clear, however, that it is impossible that w could entail (*@ obtains*) & (*@ does not obtain*), because contradictions are not true. In virtue of the fact that w does not contain Gore (by (Q)), it is necessarily true that Gore is Gore of @, but in w Gore is such that in w Gore lost in @, and hence has a common constituent with @ (i.e., Gore) (in w , Gore is nonexistent), so Gore in w could exemplify nonexistence in w only if Gore had existence in @ (because, by (GA), Gore is Gore of @). Thus, if Gore in w lost in @, and so have a property having lost in @ in w , then Gore is a constituent of w , and if (RRE) entails @ *does not obtain*, if *Gore does not exist*, contradicting the Constituent Principle, then (RRE) is false, because (by (SS)), if Gore is a constituent of @, then Gore is a constituent of w , so it is not the case that Gore could be nothing in w and have the property *being nonexistent in w* since it would follow that this property is exemplified *not by Gore*. So, if (RRE) were true, then Gore of w would be different from Gore of @, contradicting (SS).

The defender of (YA) could reply as follows. It is true that at w Gore could be different from Gore of the actual world, but the main idea is that Gore of @ necessarily shares with any possible Gore the property *having lost at @*. Moreover, if (YA) is sound, Gore can exemplify this property in the possible world, even if nonexistent. Consider:

10 Compare with the argument of Pollock in (Pollock, 1984, pp. 98-100).

(GaW) There is a possible world w such that (i) Gore at w lost at @; and (ii) Gore does not exist at w .

Gore at w lost at @, so, at w , Gore has a property *having lost at @*. Thus, (GAW) implies:

(PGaW) The property of Gore *having lost at @* exists at w .

Let A be the property of Gore *having lost at @*. Given the definition of A, we can conclude as follows:

(PA) If something has A, Gore has.

As a result, in every world in which A exists, A is exemplified by Gore (because it is impossible that something other than Gore could exemplify such a property). If something at w could have a property A at w , then it should be identical with Gore of @. Given (PA), the exemplification of A at w is possible if and only if, at w , there is something identical with Gore of @. But, as it follows from (RRE), nothing at w is identical with Gore of @. Consider the following consequences of (PA):

(PA1) If something is Gore, it has A

(PA2) If A, only Gore could exemplify A.

Suppose that Gore of w (by (YA)) does not exist at w . As a result, (PA1) entails the impossibility for Gore of w to obtain A, because nonexistent Gore of w could not be identical with Gore of @. (PA2) entails that if Gore of w could have had A, then A could have been obtained by something not identical with Gore. Hence, we reach a contradiction with (PA), and thus we must give up the idea that Gore of w could be a bearer of A.

According to the premise of (YA), Gore has a property *having lost at @* at w , even if Gore is *nonexistent* at w . There are two possible reading of the term nonexistence — either there is no such object as *Gore* at w , or Gore exemplifies the property of nonexistence at w . If there is no such object as *Gore* at w , nothing at w could satisfy the condition ‘at w , *Gore* lost at @’ because the meaning of the word *Gore* is empty at w . Thus, following this reading of the term *nonexistence*, (YA) is incompatible with the Constituent Principle. However,

if nonexistence is a property¹¹ of an object in the world in which it does not exist, (YA) is not compatible with the @-transform. Plantinga does not believe that nonexistence is a property. Thus, he doesn't believe that nonexistence can be exemplified. That's why (following Plantinga) the principle of *Strong Iterability* accepted by Yagisawa is false. In order to see why, consider

(S) x has F

We have from the @-transform that x has F-in-@, and the *Strong Iterability* gives us (S*) x has F-in-@ in w , if x has F in @.

Let *nonexistence* be a substituent of F in (S*). Then (S*) yields

(S^{a-tr}) x is nonexistent-in-@ in w if the actual x is nonexistent

It is true that some x could be nonexistent in the actual world, but it is hardly true that the *actual* x could be nonexistent. Consider the sentence ' x is nonexistent in @'. ' X is nonexistent in @' is true iff the actual world does not include x , and x is included in w — that is, if x could have existed in @ (Plantinga, 1976, p. 120). But this view is incompatible with Plantinga's view: "Although there could have been some things that don't *in fact* exist, there are no things that don't exist but could have" (Plantinga, 1976, p. 120).

We conclude that (S^{a-tr}) contradicts the principle of @-transform — if x in the world w could be nonexistent and have *having F in @ in w*, then it is possible for x to be nonexistent and have (by *a-transform*) *F-in-@*. Thus, the *Strong Iterability* is incompatible with the @-transform.

5 Strong Iterability, contingent apriori, and world-indexed properties

The principle of (Strong Iterability), defended by Yagisawa, is as follows: *even if Gore does not exist in the possible world w*, Gore in w lost in @, since Gore lost in @. Of course, the property 'lost at @' is a contingent property of Gore at @. However, Gore lost in @, and so *having lost in @* is an essential property of Gore in every possible world. In every possible world, Gore has the property of *being Gore of the actual world*, and so Gore has this property

11 In fact, nonexistence (as Yagisawa understands it) is *not* a property. Nonexistence, by Yagisawa, is a relation between the object and the domain of the possible world. However, there is no problem for us. Denote nonexistence as N, and say that N(x) in W (x does not exist in W). Given this fact, N(x) in W in V — x has the world-indexed property of *being nonexistent in W in V*. But then, N(x) in W in V is *not* a relation between X and the domain of V since 'N(x) in W in V ' says nothing about the (non)-existence of X in V .

necessarily. Hence, the validity of (YA) crucially depends on the question whether there is such property as having lost at @ at every possible world.

(TG) (YA) is true if and only if *having lost in @ (in every possible world)* is a world-indexed property of Gore/*being 100 centimetres long (in every possible world)* is a world-indexed property of the metre.

(TG) faces a serious problem. Suppose that Gore has *having F in @* essentially, although he has F in @ contingently. Gore has then *having F in @* in every possible world, including @. But in @, Gore has F contingently, so it is possible for Gore in @ not to have F in @. Given that Gore has *having F-in-@* in w only if Gore has F in @, Gore does not have *having F-in-@* in any possible world if F is unexemplified by Gore in @. So we have:

(F1) Gore has *having F-in-@* in w necessarily

(F2) Gore possibly does not have F in @

Now, we have from (F1) that Gore has the world-indexed property of the form *having F in @ in w* in every possible world, and so Gore has this property in @. Given the fact that every world-indexed property is necessary, we have from (F1) and (*Iterability*):

(F3) Gore has F in @ necessarily

So we have from (F2) and (F3):

(F4) Gore possibly does not have F in @, and in @, Gore necessarily has F

Thus, we have from (F4) and (*Iterability*):

(F5) It is possible for Gore not to have F in @ (if Gore has F in @), and it is impossible for Gore not to have F in @ (if Gore has F-in-@ in w)

So, (F5) follows from (F1) and (F2). (F2) is true. According to (F1), Gore has a world-indexed property of the form *having F in @ in w* , and we have from the notion of world-indexed properties that Gore has *having F in @* in every possible world. Thus, we can conclude as follows:

(F6) If (F1) is true, (F5) is true

(F7) But (F5) is false

(F8) So (F1) is false,

and world-indexed properties are incompatible with a contingent truth about Gore of the form *Gore lost in @*. Again, *the metre is 100 centimetres in @* is a contingent truth about the metre. Thus, by the argument above, this truth about is not compatible with the statement that the metre is 100 centimetres in @ in every possible world.

Mackie advanced a similar argument against the concept of world-indexed properties.¹² Let us call this argument (together with the argument above) ARGUMENT 1. According to this argument, world-indexed properties are incompatible with contingent states of affairs: if Gore has the world-indexed property *having F-in-@ in every possible world*, this property, in @, is incompatible with F, if F is itself contingent. By (YA), if Gore has F in @, then Gore has *having F-in-@* in every possible world. If (YA) were true, it would lead to the paradoxical conclusion that possible worlds depend on each other. We can introduce Mackie's concept of world dependence (Mackie, 1982, p. 60) as follows:

(WD) If W and V are possible worlds, and A and B are contingent states of affairs, V depends on W if the actualization of A in W makes impossible the actualization of B in V .¹³

Suppose now that Gore, by (Iterability), has *having F-in-@* in w because Gore has F in @.¹⁴ Thus, Gore in w has F in @. Given that *Gore has F* is a

12 Mackie addresses this objection to Plantinga's concept of world-indexed properties. He argues that world-indexed properties are incompatible with S5 modal logic, and so the *Victorious Modal Argument* (VMA), proposed by Plantinga, is not successful.

13 Compare with the definition of (WD) in (Sennett, 1991, p. 69).

14 Given that (YA) crucially depends on Yagisawa's concept of Iterability, (YA) could be successful only if the main premise of (YA) – that is, equivalence between *in @*, *Gore lost*, and *Gore lost in @ in all possible worlds* – is true. However, Chihara (1998), and Grim (1991, 1984) both offered the Cantorian arguments that there is no such set as *all states of affairs* (Chihara, 1998, pp. 125-127), and there is no set of *all truths* (Grim, 1991, pp. 91-94, also see pp. 51-53); thus, there could not be such set as *all possible worlds*, so one might say that if (YA) involves this construction (that is, a set of all possible worlds), (YA) fails. However, there is a crucial disanalogy between Grim's argument (and also Chihara's one) and (YA). Grim's argument (Grim, 1984, pp. 206-207) runs as follows. Suppose there were a set of all truths (say T). Consider now all subsets of T – that is, the elements of the power set LT. To each element of LT will correspond a truth, and so, for some particular truth T1, T1 will or will not belong to LT. Thus, if there is such a set as all truths, there must be a bijection (1-1

contingent state of affairs in @, it is possible for Gore not to have F (let J be a property of not having F; hence, Gore has J iff Gore does not have F). Thus

(PJ) If F is a contingent property of Gore in @, and it is possible for Gore not to have F in @ (or, equivalently, to have J in @), there is a possible world v such that Gore has J in v .

We have that Gore has F in @, and so we have from (Iterability) that Gore has F in @ in w . Let H be a Gore's world-indexed property of the form *has F in @ in every possible world*. Thus, if the possession of property F (in @) implies the possession of property H, then Gore has F necessarily, contradicting our assumption that F is a contingent property of Gore (if H is a necessary property of Gore, and it follows from *Iterability* that Gore has F only if Gore has H, then in every world in which Gore has H, Gore has F. But Gore has

correspondence) between T and LT. But according to Cantor's power set theorem, the power set of any set is larger than the power of the original set. Thus, there is no 1-1 correspondence between T and LT, and so there couldn't be such a set as *all truths*.

So, given that Grim's argument presupposes that to each element of LT there corresponds a truth, we can formulate this premise as follows:

(Truth) If there is a set of all truths T, there is a particular truth t such that t is about T.

And, due to the fact that t is a truth about T, we can assert that:

(TT) The possibility of t crucially depends on the possibility of T (that is, t exists only if T exists)

Now, we see that Grim's argument begins with the question of the possibility of the set of all truths. But what can be said about (YA)? Yagisawa argues as follows – if, in @, F, then for every possible world W , in W , F-in-@. According to the concept of world-indexed properties, properties of the form F-in-@ in W are *necessary*, and thus obtain in every possible world. So, the disanalogy between (YA) and Grim's argument is that it is not the case that (YA) should necessarily be formulated in terms of sets (that is, *all truths*). The crucial premise of (YA) is that Yagisawa takes the world-indexed sentences like **if, in @, F, then for every possible world W , in W , F-in-@** as a sort of obvious logical truth (Yagisawa, 2005, p. 40). So, by analogy with Cantorian argument (in particular, with (TT)), we can argue:

(CY) For any object X, for any property F, X can have F-in-@ in every possible world only if there is such set as all possible worlds

But, frankly speaking, Yagisawa's world-indexed sentences of the form X has F-in-@ in every possible world does not depend on the existence of the set of all possible worlds. To see it, consider another example (replace X has F-in-@ in every possible world if X has F in @ with another logical truth):

(PR) For every proposition P, P is either true or false.

(PR) seems to be true. (PR) says something about universally quantified proposition – a proposition about all propositions. Could we say that (PR) is not true because we never have a set of all propositions (by Cantorian argument)? But the formulation of (PR) does not require the existence of a set of all propositions. For suppose otherwise. (PR) is necessary, and thus is true in every possible world. Thus, by analogy with (CY), we can formulate the following counterpart of Yagisawa's argument:

(CPR) For every proposition P, P is either true or false in every possible world if and only if there is such set as *all possible worlds*.

(CPR) doesn't seem to be true. Thus, by (YA), and given the truth of (PR), X's property of *having F-in-@ in every possible world* does not depend on the existence of a set of all possible worlds. Here is a disanalogy with Grim's argument – by Grim's argument, t 's existence depends on T's existence. Hence, if world-indexed properties of the form **F-in-@ in every possible world if F in @** are universally quantified properties, these properties can and must be formulated without referring to a set of all possible worlds. *We can have* properties of this kind (see Plantinga and Grim, 1993, p. 278) even if the Cantorian argument is correct, and so there is no set of all worlds (truths, properties etc.).

H in every possible world. Thus, Gore has F in every possible world). So, if F is a contingent property of Gore, and Gore does not have H if Gore has F, then it is possible that Gore has F in w , and Gore has J in v . But suppose that F entails H. Gore, therefore, has H in w , and so it follows from the definition of world-indexed property that if Gore has H in one possible world, Gore has H in every possible world. Thus, Gore necessarily has H (and so Gore in w , by *Iterability*, has F necessarily), so it is impossible for Gore to have J in v . If so, the actualization of *Gore has F* in w is incompatible with the actualization of *Gore has J* in v , and so v depends on w . But, as Mackie remarked, the concept of world dependence is very implausible – it is impossible that the actualization of some *contingent* state of affairs in some possible world could prevent the actualization of another *contingent* state of affairs in another possible world. And now we have that the world-indexed properties entail the world dependence, so we must give up world-indexed properties; and if we must give up world-indexed properties, we must give up (YA).

Another argument against (YA) is very close to the argument of Gregory (Gregory, 2001, p. 227). Let us call this argument ARGUMENT 2. The difference between ARGUMENT 1 and ARGUMENT 2 is as follows. According to ARGUMENT 1, (YA) is false because it relies on the concept of world-indexed properties (WIP). The structure of this argument is

- 1) (YA) is true only if (WIP) is true
- 2) (WIP) is false
- 3) Hence, (YA) is false

The goal of ARGUMENT 2 is different. According to this argument, (YA) is false even if (WIP) is true. We can state the ARGUMENT 2 (with respect to our problem) as follows. The validity of (YA) depends on the validity of (SS) – that is, on the statement that it is necessarily the case that Gore lost at @ at every possible world. Let v be a possible world such that Gore, in v , is F in w , and let G be Gore of v . Then, Gore is F in w in v , and so in v G is such that in w , G exists (we have from (*Iterability*) that Gore is something in v (in v , Gore is F in w), and Gore of v is G). Now, we have that in v , Gore is G in w , and thus Gore, by (*Iterability*), is something in w , and so we have that something is Gore of w in v only if Gore is G in w (but suppose that (SS) is true. Then, in w , nothing is Gore because Gore is F in w , and (by SS) nothing is G in v). Now, in w , G is such that G exists only if G is F (because Gore of w is F). In w , G is G, and G is Gore in w . So, if G exists in w , and G is Gore, then Gore exists in w . Now, suppose that Gore of w (i.e. F) possibly does not exist. Then, there is a possible world v such that in v , Gore is G, and thus we have from *Iterability* that in v , G is F. But it is impossible for G to be identical with F

since F does not exist in w ,¹⁵ so in v , Gore of w (F) is not G, contradicting our assumption that in v , G is F. However, according to (SS), necessarily, F (Gore of w) is Gore in every possible world, and so in v , Gore of v (G) is F. Now, we have that in v , G is not identical to F, and thus Gregory concludes that (SS) is not true (not necessary).

This argument is of decisive theoretical significance. First, this argument shows that there is no direct inference from the idea of contingent apriori to sentences like (SS). Secondly (and most importantly), it demonstrates that (SS) and (M) are both incompatible with (SI) (since it is impossible for F to be identical with G in v if F does not exist in w). But it also can be shown that (M) is compatible with *Weak Iterability*. Assume that F is G, and F does not exist. Then, similarly to the ARGUMENT 2, we argue: G could be identical with F, only if F is existent. F is not existent (assumption). Hence, F is not identical with G, if nonexistent. If so, then (SS) does not follow from Kripke's contingent apriori, (M), – it is not the case that if Gore is F in @, then Gore is F in @ in all possible worlds. If Gore is a bearer of the property *being F in @*, Gore, by the argument above, has F in @ only in those worlds in which Gore is existent. Thus, (SI) does not follow from (M).

Now, the defender of (YA) faces a dilemma. If the argument against world-indexed properties is sound, we must reject world-indexed properties. If so, (YA) fails. Suppose, however, that the defender of (YA) can resist this argument. If so, then it follows from the argument above that even if we accept the concept of world-indexed properties, (SI) fails (but (WI) survives). Thus, the proponent of (YA) must either accept or reject the concept of world-indexed properties. However, in both cases (SI) fails, and therefore (YA) also fails. Finally, if our arguments are correct, then we must prefer (WI) over (SI) – in other words, we tend to think that Plantinga's concept of Iterability is more reliable than the *Strong Iterability* proposed by Yagisawa.

Acknowledgements

The work on this paper has been supported financially by the Major Project of the National Social Science Fund of China: “Studies on One Hundred Years of Western Metaethics” (grant number: 19ZDA036).

15 If X does not exist in w , X does not have properties in w (in particular, a property of *being identical with Y*). See Bergmann (1996).

References

- BERGMANN, M. "A new argument from actualism to serious actualism". *NOÛS*, 30, 1996, pp. 356-59.
- CAPLAN, B. "A new defence of the modal existence requirement". *Synthese*, 154, 2007, pp. 335-343.
- CHIHARA, C. "The worlds of possibility. Modal realism and the semantics of modal logic". Oxford: Clarendon Press, 1998.
- DUZI, M., JESPERSEN, B., MATERNA, P. "Procedural Semantics for Hyperintensional Logic. Foundations and Applications of Transparent Intensional Logic". *Logic, Epistemology, and the Unity of Science*. Volume 17. Springer. Dordrecht, Heidelberg, London, New York, 2010.
- FINE, K. "Prior on the construction of possible worlds and instants". *Modality and tense: philosophical papers*, pp. 133–175. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- GREGORY, D. "B is Innocent". *Analysis*, 61.3, 2001, pp. 229-236.
- GRIM, P. "There is no set of all truths". *Analysis*, 1984, pp. 206-208.
- _____. "The Incomplete Universe. Totality, Knowledge, and Truth". A Bradford Book MIT, 1991.
- HAUSMANN, M. "Against Kripke's Solution to the Problem of Negative Existentials". *Analysis*, 79.3, 2019, pp. 411-415.
- KRIPKE, S. "Naming and Necessity". Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- _____. "Vacuous Names and Fictional Entities". *Philosophical Troubles: Collected Papers*, 1, 2011, pp. 52-74.
- _____. "Reference and Existence: The 1973 John Locke Lectures". Oxford: Oxford University Press, 2013.
- MACKIE, J. "The Miracle of Theism". Oxford: Clarendon Press, 1982.
- McCARTHY, A., PHILLIPS, I. "No New Argument against the Existence Requirement". *Analysis*, 66, 2006, pp. 39–44.
- MIROIU, A. "Actuality and World-Indexed Sentences". *Studia Logica*, 63, 1999, pp. 311-330.
- _____. "World-Indexed Sentences and Modality". *Logique & Analyse*, 48, 2005, pp. 209-221.
- PLANTINGA, A. "World and Essence". *The Philosophical Review*, 79 (4), 1970, pp. 461-492.
- _____. "The Nature of Necessity". Oxford: Oxford University Press, 1974.
- _____. "Actualism and Possible Worlds". *Theoria*, 42.1-3, 1976, pp.139-160.
- _____. "On Existentialism". *Philosophical Studies*, 44.1, 1983, pp. 1–20.
- _____. (1979). "De Essentia". In: Alvin Plantinga. *Essays in the Metaphysics of Modality*. Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 139-157.
- PLANTINGA, A., GRIM, P. "Truth, Omniscience, and Cantorian Argument: an Exchange". *Philosophical Studies*, 71, 1993, pp. 267-306.
- POLLOCK, J. "The Foundations of Philosophical Semantics". Princeton: Princeton University Press, 1984.

SENNETT, J. “Universe Indexed Properties and the Fate of the Ontological Argument”. *Religious Studies*, 27.1, 1991, pp. 65-79.

STEPHANOU, Y. “Necessary Beings”. *Analysis*, 60, 2000, pp. 188–93.

_____. “Serious Actualism”. *The Philosophical Review*, 116 (2), 2007, pp. 219-250.

_____. “An Argument for Existentialism”. *Acta Analytica*, 35.4, 2020, pp. 507-520.

WILLIAMSON, T. “Necessary Existents”. *Logic, Thought and Language*, edited by A. O’Hear, pp. 233-251. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

YAGISAWA, T. “A new argument against the existence requirement”. *Analysis*, 65, 2005, pp. 39–42.

_____. “Worlds and Individuals, Possible and Otherwise”. Oxford: Oxford University Press, 2010.

HUME’S MITIGATED SKEPTICISM WITH REGARD TO THE SYSTEMS OF REALITY*

CETICISMO MITIGADO DE HUME EM RELAÇÃO AOS SISTEMAS DE REALIDADE

Wendel de Holanda Pereira Campelo
<https://orcid.org/0000-0002-1931-0178>
wendel_filosofia@hotmail.com
Universidade Federal de Minas Gerais,
Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

ABSTRACT *In this paper, I argue that Hume’s commitment to mind-independent objects is based on two types of realism or system of realities: (a) a naïve realism based on an unjustified vulgar belief which identifies perceptions and objects, and (b) a representational realism or philosophical system of double-existence. Firstly, I emphasize that the philosophical question “Whether there be body or not” cannot be considered a full case of unmitigated skepticism, because Hume accepts a mitigated skepticism compatible with both vulgar and representational realism. Furthermore, I argue that, while the vulgar belief in bodies is based on an unjustified assent, the double-existence theory is based on both an unjustified assent and a rationally justified assent (that corrects the former). Considering all these points, I conclude that Hume’s mitigated skepticism allows and requires a belief in or supposition of continued and*

* Artigo submetido em: 23/03/2021. Aprovado em: 26/07/2021.

distinct existences, and that this must, as a practical matter, take vulgar and philosophical forms at different times.

Keywords: *Mitigated skepticism. Double-existence theory. Realism. Hume.*

RESUMO *Neste artigo, argumento que o compromisso de Hume com objetos independentes da mente está baseado em dois tipos de realismo ou sistema de realidades: (a) um realismo ingênuo baseado em uma crença vulgar injustificada que identifica percepções e objetos, e (b) um realismo representacional ou sistema filosófico de dupla existência. Em primeiro lugar, enfatizo que a questão filosófica “Se existem ou não corpos” não pode ser considerada um caso completo de ceticismo não mitigado, porque Hume aceita um ceticismo mitigado compatível com o realismo vulgar e representacional. Além disso, argumento que, enquanto a crença vulgar nos corpos está baseada em um assentimento injustificado, a teoria da dupla-existência está baseada tanto em um assentimento injustificado quanto em um assentimento racionalmente justificado (que corrige o primeiro). Considerando todos esses pontos, concluo que o ceticismo mitigado de Hume permite e exige uma crença ou suposição de existências contínuas e distintas, e que isso deve, na prática, assumir formas vulgares e filosóficas em diferentes momentos.*

Palavras-chave: *Ceticismo mitigado. Teoria da dupla-existência. Realismo. Hume.*

Introduction¹

In this paper, I examine Hume’s distinction between two types of realism – the “popular system” and the “philosophical system,” both of which he presents in the section “Scepticism with regard to the senses” (section 1.4.2). These systems represent respectively (a) a naïve realism based on an unjustified vulgar belief which identifies perceptions and objects, and (b) a representational or philosophical system of double-existence. Though Hume’s skeptical assessment concludes that there are some difficulties in each system of reality, each one of these has its singular importance: (1) while naïve realism fulfills the purposes of common life (and even has a vital function to the human being), (2) representational realism fulfills the purposes of science and philosophy. I

1 Citation to *Treatise of Human Nature*: book, part, section, paragraph.

hold that the two types of realism – naïve and representational – are compatible with Hume's mitigated skepticism or academic philosophy. Consequently, it is not necessary to scrutinize whether Hume rejects these systems of reality through his skepticism, given that both are involved in the human cognitive process of beliefs formation.²

My interpretation proposes a prolific debate with scholars who consider Hume to be a Pyrrhonian who passively assents to only the unjustified vulgar beliefs, without considering Hume's scientific commitment to the double-existence theory. For important interpreters such as Popkin (1951), Fogelin (1985; and 2009), and Baxter (2006; 2018), Hume's rejection of the question "*Whether there be body or not*" (T 1.4.2.1) means a manifest acceptance of an epistemological unmitigated skepticism.³ This line of interpretation maintains that though the belief in physical objects can resist skeptical doubt, the skeptical argument concerning the senses is irrefutable. In this way, Hume is skeptical regarding the epistemic justification of the belief in bodies but assumes its practical role. Furthermore, Hume is also committed to endorsing theoretical beliefs, beyond the vulgar ones. In this sense, the objectivity of the material world cannot completely be reduced to these everyday beliefs, since there is a discrepancy between practical beliefs – such as "fire warms" and "water refreshes" – and theoretical beliefs in a causal pattern of nature – such as gravity, impulse, inertia. I affirm that this discrepancy comprises two types of realism or system of reality, vulgar and philosophical, without which the human cognitive process could not be complete, not only to fulfill the purpose of common life, but also of philosophy and science.

However, more recent interpreters, such as Ainslie (2015) and Winkler (2007; and 2015) reject the realistic account on mind-independent objects.⁴ I hold that these interpreters do not properly consider the distinction between mental acts of 'conceiving' and 'supposing,' which is supported by Hume's realistic interpretations. Though realistic interpreters such as Wright (1983; and 1986), Strawson (2008; and 2014), Kail (2003; and 2007), and Russell (1984) agree that Hume is skeptical about the ability of the human mind to conceive

2 Hume explicitly assumes himself to be a skeptic mitigated or Academic philosopher only some years later in his *Enquiry of Human Understanding*. Nonetheless, it is right to consider that the distinction between moderated and excessive skepticism in *Treatise of Human Nature* corresponds in relevant aspects to the distinction between Academic and Pyrrhonian skepticism in *Enquiry*.

3 Hume often uses the term "probable" to refer to his practical approval criterion. This term is a translation among modern philosophers of Cicero's "probabile" about the Academic skeptic approval criterion (Cf. Maia Neto, 2015, p. 375).

4 In this work, I also examine the more recent versions of anti-realistic interpretation, such as Ainslie (2015) and Winkler (2007; and 2015).

any external existence for something specifically different from perceptions, this does not mean that it is not possible to suppose it through a ‘relative idea,’ in order to “go towards a conception of external objects, [...] without pretending to comprehend the related objects” (T 1.2.6.9). In other words, it is impossible to comprehend mind-independent objects in any way in terms of the theory of ideas once the act of conceiving is nothing more than an act of perceiving a mind-dependent perception. In contrast, the act of supposing refers to mind-independent objects, in which the human mind can at least “attribute to them different relations, connections, and durations” (Idem). In this way, for Hume, both the vulgar and the philosopher is committed to the mind-independent entities (Cf. Strawson, 2014, p. 45).

Indeed, Hume does not offer any arguments directly in favor of realism or systems of reality, but only takes it “for granted in all our reasonings” (T 1.4.2.1). Nevertheless, his distinction between mental acts of ‘conceiving’ and ‘supposing’ suggests that there is something else than merely mind-dependent perceptions. I do not only agree with one important aspect of the skeptical realistic interpretation: that the notion of ‘natural belief’ – which Hume calls ‘vulgar belief’ – must be enough to explain his endorsement to mind-independent objects, since Hume considers that this vulgar belief is false (I will employ the term ‘vulgar belief’ henceforth).⁵

Thus, I propose my interpretive version of Hume’s skeptical realistic account based on systems of reality or types of realism, insofar as each one of them – popular and philosophical – supports one specific type of reasoning concerning matters of fact. In the former, beliefs such as “fire warms” and “water refreshes” correspond to naïve realism, because it accepts an identity between perceptions and objects. In the latter, a theoretical belief in a causal pattern of nature – gravitation, inertia, impulse – is a representational realism since it is supported by a double-existence theory.

5 Strawson often uses the term ‘natural belief’ to hold his interpretation on Hume’s endorsement to the mind-independent objects, but there is no reason to differentiate the ‘vulgar belief’ from ‘natural belief’, since the latter is not a term used by Hume (See Strawson, 2014, p. 3, 4, 5, 17, 21, 22, *passim*). Maybe Strawson is in accordance with Kemp Smith when he says that both systems of reality are supported by ‘natural belief’ (See Smith, 1941, p. 455). Instead I state that the philosophy system is only supported by vulgar belief. Therefore, the ‘natural belief’ and ‘vulgar belief’ in bodies is the same thing, but perhaps not with the same meaning employed by Strawson or Smith since the vulgar belief is taken as false by Hume.

Mitigated versus unmitigated skepticism

I argue below that Hume cannot follow reason to a total skepticism, not only because nature saves the skeptic from it, but also because the unmitigated skeptical use of reason is incoherent and would destroy or subvert reason itself: “*I have already shown that the understanding, when it acts alone, and according to its most general principles, entirely subverts itself, and leaves not the lowest degree of evidence in any proposition, either in philosophy or common life*” (T 1.4.7.7 – my emphasis). I maintain that this point has important consequences for Hume’s position on the mind-independence of physical objects and shows that the irresolution regarding the philosophical question “*Whether there be body or not*” is not itself an unmitigated skepticism concerning the independent existence of bodies. Rather, Hume accepts a mitigated skepticism compatible with both vulgar realism and representational realism.

Pyrrhonian interpreters such as Popkin (1951), Fogelin (1985; and 2009), and Baxter (2008; 2018) maintain that Hume’s position on the mind-independent existence of physical objects is limited to either an unjustified assent or a rational skepticism based on skeptical arguments. This point is clearly stated by Fogelin:

We must take the existence of body for granted, first, because it is incapable proof, second, because we are incapable of doubting it. *Now it is important not to let this second point bury the first, for Hume is unequivocal in accepting the force of the standard skeptical arguments against the possibility of proving the existence of external bodies. This becomes evident toward the end of the section where he argues that only causal reasoning could assure us of the existence of bodies, but this, since we never observe bodies conjoined with perceptions, is impossible* (Fogelin, 1985, pp. 66 – my emphasis).

Similarly, Baxter (2006) holds that Hume suspends judgment on all active endorsement supported by epistemic reasons, and only accepts a passive acquiescence through the natural carelessness that forces him to believe in the existence of bodies:

By following in these Pyrrhonian footsteps, Hume can both assent to the existence of the external world, and not assent to it, without inconsistency. He does passively acquiesce in the natural view thrust upon him by appearance, that there is an external world. However, he does not actively endorse as true the view that there is an external world [...] He naturally holds and acts on the belief in the external world because it almost irresistibly appears true, even though careful inquiry into the causes of the belief makes it appear unjustified and even inconsistent. These opposing views of the belief keep him from actively endorsing it or its negation as true. [...] In this skeptical way, Hume takes for granted the existence of body. His real interest is in the workings of the human mind. Just as he has the natural belief in the existence of body, so do we all. The fact that we assent in any way to such an ill-grounded view calls for an

explanation. He concludes that it is part of our nature passively to assent to it. We believe it instinctively. Were we ideally rational, we would fail to have the belief. So other causes besides justifying reasons must explain the fact that we have it. The bulk of T 1.4.2 is an inquiry into those causes (Baxter, 2006, pp. 409-410).

Baxter's⁶ and Fogelin's⁷ readings are both influenced by Richard Popkin's original article *David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism* (1951), in which he also argues for Hume's epistemological unmitigated skepticism: "these [skeptical] arguments show that there are grounds for doubting the certitude of such [daily] judgments, but the judgments themselves have a pragmatic role in our ordinary endeavors which is unaffected by these doubts" (Popkin, 1951, p. 388). Rather remarkably, Popkin argues that this wavering between belief and skeptical doubt indicates Hume's *schizophrenic* personality — or at least that of Philo's persona in his *Dialogues Concerning Natural Religion*:

Hume's full view of himself as the 'consistent' Pyrrhonist comes out in the picture that he painted of what the true sceptic is like, both in the character of Philo in the *Dialogues*, and in various remarks in all his philosophical writings. The true Pyrrhonist is both a dogmatist and a sceptic. *In being entirely the product of nature he welds his schizophrenic personality and philosophy together* (Popkin, 1951, p. 406 – my emphasis).

All these Pyrrhonian interpretations are based on an exclusive disjunction between sentiment and reason, in which sentiment is the foundation of non-rational assent, while reason is the source of the negative epistemic evaluation of the judgments or beliefs which are assented to. However, this disjunction between sentiment and reason is incompatible with important points of Hume's epistemological position. There are two well-known passages of the *Treatise* in which Hume does prescribe that the reason *ought* to act combined or mixed with natural propensities or sentiments as a means of justifying beliefs:

- (A) "Where reason is lively, and mixes itself with some propensity, it *ought to be* assented to. Where it does not, it never can have any title to operate upon us"⁸ (T 1.4.7.11 – my emphasis);
- (B) "Reason is, and *ought only to be* the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them" (T, 2.3.3.4 – my emphasis).

6 In recent essay, Baxter says that his reading follows Popkin (2018, p. 391).

7 In a dedicatory to Popkin, Fogelin says that he became interested in skeptical arguments through conversations with Richard Popkin. See Fogelin, 1985, p. xii.

8 Garrett (1997; 2004; and 2006) calls this passage as Hume's "Title Principle."

In passages A and B, the modal “ought to” plays an important role in rejecting a skeptical negative use of the reason. Even though the term ‘sentiment’ has a different meaning in each one of these passages, both still play the same role of support to the reason, and it is important for my argument as follows.⁹ In both passages, the Pyrrhonian disjunctive pattern is simply abandoned, since Hume is openly stating that reason ought to act in combination or mixed with some sentiment or propensity. Therefore, unlike the disjunctive “or,” Hume observes that the relationship between reason and sentiment ought to be based on the conjunctive “and.” Passages *A* and *B* generate a challenging interpretive problem for all interpreters who see Hume’s skepticism only through the opposition between belief and rational doubt. His modal “ought to” has a prescriptive role that operates contrary to reason’s purely skeptical use. Hume maintains the disjunctive Pyrrhonian pattern only *temporarily*. However, this scenario is gradually changed by the influences of sentiments that overlap his radical skepticism, because if the reason were totally conducted in this skeptical negative way, it would totally destroy or subvert itself:

‘Tis happy, therefore, that nature breaks the force of all sceptical arguments in time, and keeps them from having any considerable influence on the understanding. *Were we to trust entirely to their self-destruction, that can never take place, ‘till they have first subverted all conviction, and have totally destroy’d human reason.* (T 1.4.1.12, – my emphasis)

Moreover, Hume also declares that the unmitigated skeptical negative use of reason is “peculiar to a few extravagant sceptics” (T 1.4.2.50) and affirms that there is indeed another use of reason when it is conjoined with sentiment and natural propensities, according to *A* and *B* passages. This point does not mean that the ‘passive acquiescence’ point of view is totally wrong, but it is only the first phase for a philosophical endorsement and, therefore, these two kinds of assent do not exclude each other; rather, they are only two distinct steps of the same act of philosophical assent on double existence. This point means that, although initially, we accept beliefs employing this “passive acquiescence,” this same act of assent will later become an “active endorsement” by the use of the reason conjoined with sentiment and natural propensities.

The use of reason with sentiment provides a foundation for the representational realism, in such a way that Hume’s commitment to the mind-

9 In *A*, Hume is taking sentiment or belief as a “liveliness”. In *B*, Hume is taking sentiment or passion as a “secondary impression”. In both cases, when reason and sentiment are conjoined, there is legitimacy to assent to something.

independent existence of objects is not only narrowed to the vulgar belief in bodies (sentiment without reason). Therefore, Hume not only recognizes passively the principle that there are external objects, such as Baxter's reading suggests, but also actively prescribes it in all reasonings concerning matters of fact (see T 1.4.2.1), including the philosophical ones. Thus, in the next section, I shall discuss the difference among both systems of reality, the vulgar and philosophical, and the relevance of each of them to Hume's account on mind-independent objects.

The systems of reality in the human cognitive process

In this section, I will argue that the systems of reality do not exclude each other and are compatible with Hume's account of mind-independent objects. Furthermore, Hume also holds that these systems play a relevant role in the human cognitive process of belief formation, though there are important differences among them that I shall examine.

Interpreters such as Fogelin (1985; 2009), Ainslie (2015), and Winkler (2007; and 2015) argue that Hume is a phenomenalist or anti-realist regarding mind-independent objects, though they affirm also that Hume is committed to endorsing the vulgar belief in bodies. Instead of this phenomenism, Hakkarainen (2007) argues that the vulgar belief is compatible with a naïve realism and with Hume's temporary skepticism. For Hakkarainen, although the vulgar belief is not epistemically justified, Hume's epistemological skepticism is not incompatible with a metaphysical commitment concerning the identity between perception and external object (2007, p. 57). I agree that there are no rational arguments to support the legitimacy of belief in the existence of bodies, but it is important to bear in mind that Hume's commitment to mind-independent objects has singular importance not only for common life but also for philosophy.

Nevertheless, all these scholars are often more concerned with the unjustified vulgar belief in bodies than the importance of the philosophical opinion of double existence, although Hume has examined this subject in detail between paragraphs §46 and §57 in section 1.4.2. In contrast, I take into account that skeptical realistic interpretations such as those of Wright (1983; and 1986), Strawson (2008; and 2014), Kail (2003; and 2007), and Russell (1984) are compatible with the double-existence theory when they affirm that Hume is committed to the notion of unknown causes in nature.¹⁰ In this sense, though Hume is a skeptic in such a way that the external object is unintelligible, this

¹⁰ However, some of these interpreters do not assume the double-existence theory explicitly.

does not mean that the mind may not form at least a 'relative idea' of external objects to attribute to them different relations, connections, and durations.

As I already noted in the introduction, while practical beliefs such as "fire warms" and "water refreshes" correspond to naïve realism based on a false identity and simplicity between perceptions and objects, theoretical beliefs in a causal pattern of nature – gravitation, inertia, impulse – are compatible with a representational realism. In order to explain that Hume's account is compatible with the systems of reality, I will examine how a belief in ϕ is the case in a system, but cannot be the case in the other one, yet these different evaluations do not contradict his position. In this sense, the systems of reality are compatible, in a such way that both should occur and be accepted or endorsed in the same mind. This means that the popular system is cognitively narrowed to a number of entities that are considered as mind-independent sense-objects (table, chair, tree, stone, boat, house, fire, dog, bird), without any distinction between internal (perceptions) and external (objects) existences:

The persons, who entertain this opinion concerning the identity of our resembling perceptions, are in general all the unthinking and unphilosophical part of mankind, (that is, all of us, at one time or other) and consequently such as suppose their perceptions to be their only objects, and never think of a double existence internal and external, representing and represented. (T 1.4.2.36)

There are occasions in which the unthinking inference of the vulgar cannot reach a wider scope, since its cognitive restrictions do not allow it, though these occasions may be managed in a philosophical manner. Consequently, the sense-objects have a smaller number of entities than those of the philosophical system, insofar as the latter also supposes a distinction between what is perceived by the mind (perceptions) and what is not (objects). By the way, it should be borne in mind that the double-existence theory in 1.4.2 is not equivalent to the theory of primary and secondary qualities. The theory that emerges from 1.4.2 is that bodies resemble our sensory impressions: "when from a single perception it infers a double existence, and supposes the relations of resemblance and causation betwixt them." (T 1.4.2.4). Nevertheless, the theory criticized in 1.4.4 is the philosophical theory that objects do not resemble sensory impressions. This is the theory of primary and secondary qualities generally associated with Locke's *Essay Concerning Human Understanding* (1689).

The difference between the popular and philosophical system is more evident when the vulgar reasoning is compared with the philosophical. For Hume, the vulgar reasoning corresponds to probability of chance, while the philosophical reasoning corresponds to probability of causes:

WHAT I have said concerning the probability of chances can serve to no other purpose, than to assist us in explaining the probability of causes; since 'tis commonly allow'd by philosophers, that what the vulgar call chance is nothing but a secret and conceal'd cause (T 1.3.12.1).

The vulgar reasonings are those that occur about bodies when they are conceived in accordance with the vulgar view and the philosophical reasonings are those that occur about bodies when they are conceived in accordance with the philosophical view. For example, Hume affirms that when a peasant offers a reason for the stopping of any clock or watch, he simply says that "it commonly does not go right," but obviously this statement is not enough to explain the defect. However, in a reflexive way, the artisan notes that it is "a grain of dust, which puts a stop to the whole movement." From several parallel cases, "*the philosophers form a maxim, that the connexion betwixt all causes and effects is equally necessary, and that its seeming uncertainty in some instances proceeds from the secret opposition of contrary causes*" (T 1.3.12.5, my emphasis). In other words, the philosophers or scientists share theoretical beliefs not shared by the vulgar, for example, when they state that "each part [of the body] contains this quality [gravity] and contributes to the gravity of the whole" (T 1.3.12.16). Therefore, the vulgar belief and double-existence theory can accommodate this discrepancy between vulgar and philosophical reasonings.

Hume cannot simply renounce the naïve or the representational realism since both fulfill different purposes in the human cognitive process of belief formation. When Hume says that "the idea of sinking is so closely connected with that of water, and the idea of suffocating with that of sinking, that the mind makes the transition without the assistance of the memory" (T 1.3.8.13), he considers that the habit operates before any reflection. In this case, the vulgar draw an inference from past experience, without reflecting on it, supported by the unthinking principle, "*that instances of which we have no experience, must necessarily resemble those, of which we have*" (Idem). In contrast, in reflexive reasonings of the philosophers, Hume says that "the reflection produces the belief without the custom", by means of reflected principle, "*that like objects, plac'd in like circumstances, will always produce like effects*" (Idem). In this sense, though both the vulgar and the philosophers suppose that external objects have certain properties, but they occasionally differ from each other with respect to the nature of these properties, mainly because the vulgar are narrowed to their senses, while the philosopher is not:

In general we may observe, that in all the most establish'd and uniform conjunctions of causes and effects, such as those of gravity, impulse, solidity, &c. the mind never carries its view expressly to consider any past experience: *Tho' in other associations*

of objects, which are more rare and unusual, it may assist the custom and transition of ideas by this reflection. (T 1.3.8.14 – my emphasis)

However, even though the systems of reality fulfill distinct cognitive purposes, Hume also develops the thesis that the philosophical opinion of double existence depends on vulgar belief in bodies, since “this philosophical hypothesis has no primary recommendation, either to reason or the imagination” (T 1.4.2.46; T 1.4.2.47), and hence “acquires all its influence on the imagination from the vulgar one” (T 1.4.2.49). As I show below, this point means that the vulgar belief plays a relevant role in representational realism, in a way that the former offers at least a practice justification to the latter, by means of the principles of the imagination.

The falsity of vulgar belief in bodies

Concerning the vulgar belief in bodies, Hume affirms at paragraph § 56 that:

I cannot conceive how such trivial qualities of the fancy, conducted by such false suppositions, can ever lead to any solid and rational system. They are the coherence and constancy of our perceptions, which produce the opinion of their continu'd existence; tho' these qualities of perceptions have no perceivable connexion with such an existence. The constancy of our perceptions has the most considerable effect, and yet is attended with the greatest difficulties. 'Tis a gross illusion to suppose, that our resembling perceptions are numerically the same; and 'tis this illusion, which leads us into the opinion, that these perceptions are uninterrupted, and are still existent, even when they are not present to the senses. This is the case with our popular system. (T 1.4.2.56)

Although the vulgar belief in bodies plays an important vital function to the human being, there is a natural fault in it, insofar as it is the result of a natural confusion between what is directly felt and seen (perceptions) and what is not directly felt and seen (objects) by the human mind: “the vulgar confound perceptions and objects *and attribute a distinct continu'd existence to the very things they feel or see*” (T 1.4.2.14 – my emphasis). Though the vulgar belief is deceitful, it is capable of imposing itself on the human imagination: “Tho' this opinion [the vulgar belief] be false, 'tis the most natural of any, and has alone any primary recommendation to the fancy” (T 1.4.2.48). Baxter (2006) argues that only the natural carelessness can rectify this anomaly of the vulgar belief and return Hume to the view that it is natural for him to passively assent to the existence of the bodies (2006, pp. 409–410).

In this sense, the vulgar belief could remain consistent in relation to the principles of imagination because, as Ainslie notes, “the vulgar take themselves

to be immersed in the world” (2015, p. 133). However, Hume does not explicitly affirm that natural carelessness can even rectify the vulgar belief (at least not totally), but only that the human mind cannot think about it all the time. As I show below, this point does not mean that Hume prescribes the suspension of belief, since the vulgar belief in bodies can still be pragmatically justified, in order to fulfill at least the purpose of common life and to play a vital role for the human being.

For Hume, the human mind is involuntarily inclined to believe that color, smell, taste, and sound are not inside the mind. So, for example, along moments of unthinking mental states, even if someone has basic learning of Newton’s optical theory, they continue to believe involuntarily that visual or gustatory impressions, such as “colors” and “taste,” are qualities of the objects themselves. Nevertheless, Hume states that simple empirical experiments can show that this identity between perceptions and objects is uncontroversially false: “the seeming encrease and diminution of objects, according to their distance”; “by the apparent alterations in their figure”; “by the changes in their colour and other qualities from our sickness and distempers”; “and by an infinite number of other experiments of the same kind; from all which we learn, that our sensible perceptions are not possess of any distinct or independent existence” (T 1.4.2.45). Consequently, this confusion between mind-dependent perceptions and mind-independent objects is a natural inconsistency of the vulgar belief.

That said, I hold that Hume’s commitment to mind-independent objects is compatible with the Academic skepticism, insofar as it is consistent with Hume’s aporetic statement regarding the question on “*Whether there be body or not.*” In the same manner, his position is not purely an unmitigated skepticism (such as Pyrrhonian interpreters hold), since Hume avoids the suspension of judgment about the existence of bodies which “we must take for granted in all our reasonings” (T 1.4.2.1). Moreover, in the section 1.4.1, Hume states that a total suspension of judgment (T 1.4.1.8) cannot lead us to “a total extinction of belief and evidence” (T 1.4.1.6). In other words, it should not lose sight of the fact that a “simple act of the thought” - such as the suspension of judgment - cannot have the same force and vivacity as a belief in the human mind:

If belief, therefore, were a simple act of the thought, without any peculiar manner of conception, or the addition of a force and vivacity it must infallibly destroy itself, and in every case terminate in a total suspense of judgment. (T 1.4.1.8)

This passage suggests that Hume rejects the capacity of a suspensive act of the human mind, because, insofar as judgments depend on the vivacity of

ideas, the skeptic “may safely conclude that his reasoning and belief is some sensation or peculiar manner of conception, which ’tis impossible for mere ideas and reflections to destroy” (T 1.4.1.8). Hume relates the skeptical state of mental suspension to these “mere ideas and reflections” derived from abstruse reasonings, which the human mind cannot actively assent to:

The attention is on the stretch: The posture of the mind is uneasy; and the spirits being diverted from their natural course, are not govern’d in their movements by the same laws, at least not to the same degree, as when they flow in their usual channel. (T 1.4.1.10)

Once the human mind is not able to disregard the vivacity of ideas derived from the impressions of the senses, skeptical suspension of judgment cannot lead Hume to reject this commitment to the existence of mind-independent objects: “Nature has not left this to his choice, and has doubtless esteem’d it an affair of too great importance to be trusted to our uncertain reasonings and speculations” (T 1.4.2.1), and therefore he concludes that this is a point “which we must take for granted in all our reasonings” (Idem). Similarly, in his *Academica*, Cicero assumes that, though he cannot comprehend the impressions that strike his mind, he often assents involuntarily to them:

I guide my thoughts by the bright Septentriones (Helikê in Greek), i.e., by more easily accessible principles, not ones refined almost to the vanishing point. As a result, I err or wander farther afield. But it’s not me, as I said, but the wise person we are investigating. When these (less precise) impressions strike my mind or senses sharply, I accept them, and sometimes even assent to them (although I don’t apprehend them, since I think that nothing is apprehensible). I’m not wise, so I yield to these impressions and can’t resist them. (Cicero, Ac.66)

Cicero describes this as being taken “by more easily accessible principles” and concludes: “I’m not wise, so I yield to these impressions and can’t resist them.” In the same manner, Hume accepts that only natural carelessness can lead him to assent to (the existence of) external objects, and often affirms that the vulgar belief in bodies is uncontroversially false, although he cannot eliminate it (Cf. T 1.4.2.39; T 1.4.2.43; T 1.4.2.48; and T 1.4.2.56). In this sense, the vulgar belief is pragmatically justified since it fulfills the purpose of common life and plays a vital role for the human being.

The practical justification of the vulgar belief is compatible with the general thesis of the Academic skepticism that the impressions cannot be comprehensible, insofar as Hume does not doubt the existence of the mind-independent objects, but only of the human cognitive capacity to have access

to them. Consequently, if Hume is only a skeptic in this way, he cannot also be an anti-realist or a phenomenalist regarding the existence of the outer world.¹¹

Despite the differences among the systems of reality – vulgar and philosophical ones –, Hume’s mitigated skepticism is central to eliminate their tensions since both become consistent with his skeptical view. For example, in paragraph § 56 of the section 1.4.2, Hume is struck by an intense skeptical sentiment that leads him to doubt both popular and philosophical opinion concerning external objects. According to Pyrrhonian interpretations, Hume would accept the vulgar belief in bodies “only because it costs us too much pains to think otherwise” (T 1.4.7.11), and consequently, reason has only a skeptical negative role. Nevertheless, Hume often takes it that this intense skeptical sentiment is only temporary, and might not affect enduringly either popular nor philosophical opinion. As I state above, this unmitigated skepticism is not rationally consistent, because it would destroy or subvert itself. Furthermore, Hume affirms that this intense view is caused by his ‘heated brain’ produced by the “profound and intense reflection” (T 1.4.2.57), but it does not derive directly from an apparent consistency of skeptical arguments.¹²

It may be also argued that in paragraph § 57, which concludes section 1.4.2, and where Hume states that only “carelessness” and “in-attention” can cure the philosopher of his skeptical doubt, Hume is not only referring to double-existence theory. However, in this passage, Hume does not exclude a representational realism since carelessness does not merely mean a return to the vulgar belief in which perceptions and objects are identical to each other.¹³ On the contrary, this passage clearly states that, after a period of time, the reader will not only return again to a vulgar opinion, but also to the system of double existence: “that an hour hence he will be persuaded there is *both an external and internal world*” (T 1.4.2.57 – my emphasis).

That said, I maintain that the system of double existence is only gradually different from popular opinion. Consequently, Hume’s natural carelessness does not lead him to reject the philosophical opinion, but respectively to accept both the vulgar belief and the double-existence theory. In effect, the double-existence theory is partly based on an unjustified assent in mind-independent

11 Fogelin (1985), Ainslie (2015), and Winkler (2007; and 2015) hold that Hume doubts the existence of mind-independent objects.

12 See Fogelin (1985), Baxter (2008; and 2018), and Popkin (1951), Winkler (2007; and 2015).

13 Many scholars that sustain an unmitigated skepticism affirm that Hume considers only the vulgar belief in bodies in the final paragraph. However, even if it is true, recovering the vulgar belief entails recovering the philosophical theory with one stroke, since the last is associated with first, through the principles of continuance and independence from the imagination.

objects and a rationally justified assent on mind-dependent perceptions: it is the result of both types of assents.

Thus, as I will show in the section below, the system of double existence is an intermediate position between the principles of continuance and independence derived from the imagination and the principles of interruption and dependence derived from reason. In other words, the imposition of the vulgar belief in bodies upon the human mind and empirical scrutiny on the mind-dependent perceptions result in this philosophical opinion of double existence. Consequently, this explains because the system of double existence can properly accommodate the human reasonings in an epistemic way, in a way that the popular system could not do.

The philosophical opinion of double existence

About this philosophical system, Hume affirms in paragraph § 56 that:

Philosophers deny our resembling perceptions to be identically the same, and uninterrupted; and yet have so great a propensity to believe them such, that they arbitrarily invent a new set of perceptions, to which they attribute these qualities. I say, a new set of perceptions: For we may well suppose in general, but 'tis impossible for us distinctly to conceive, objects to be in their nature any thing but exactly the same with perceptions. What then can we look for from this confusion of groundless and extraordinary opinions but error and falshood? And how can we justify to ourselves any belief we repose in them? (T 1.4.2.56)

Ainslie (2015) and Winkler (2007; and 2015) affirm that, in this paragraph, Hume is conclusively rejecting the philosophical system, in such a way as to affirm that the human mind cannot distinctly conceive external objects, and “arbitrarily invent a new set of perceptions.” However, as I have already noted, Hume is only affirming that the human mind cannot conceive a specific reality different from perception, and evidently when the philosophers make it, they only produce a “new set of perceptions”. However, for Hume, though the philosophers cannot conceive external objects, they can still form a relative idea of such objects to attribute to them different relations, connections, and durations.¹⁴ In contrast, the vulgar confound the constant conjunction among perceptions as if they were the external existences, and this supposition is uncontroversially false.

14 Such as Strawson (2014; and 2008) notes, though an idea cannot be equivalent to a genuine representation of something specifically different from perceptions, this means it cannot be equivalent to a genuine representation of a mind-independent object.

In this way, Hume considers that, for the philosophical opinion, there is an alignment between [1] doxastic principles of continuance and independence derived from the imagination and [2] epistemic principles of interruption and dependence derived from the reason. By these means, philosophers remove the natural confusion of vulgar opinion between what is felt and seen (perceptions) and what is neither felt nor seen (objects):

This philosophical system, therefore, is the monstrous offspring of two principles, which are contrary to each other, which are both at once embrac'd by the mind, and which are unable mutually to destroy each other. The imagination tells us, that our resembling perceptions have a continu'd and uninterrupted existence, and are not annihilated by their absence. Reflection tells us, that even our resembling perceptions are interrupted in their existence, and different from each other. The contradiction betwixt these opinions we elude by a new fiction, which is conformable to the hypotheses both of reflection and fancy, by ascribing these contrary qualities to different existences; the interruption to perceptions, and the continuance to objects. Nature is obstinate, and will not quit the field, however strongly attack'd by reason; and at the same time reason is so clear in the point, that there is no possibility of disguising her. (T 1.4.2.52)

I have already noted that the vulgar provide a practical justification to the double existence opinion, since the vulgar belief in bodies is pragmatically justified, so that it fulfills the purpose of common life and plays a vital role for the human being. Nevertheless, insofar as it is uncontroversially false, the vulgar belief should be replaced by the double-existence theory in order to fulfill the purpose of science and philosophy. In the case of the philosophical opinion of double existence, the principles of imagination and reason must act in a conjoined manner. Consequently, it is not wrong to affirm that there is a compatibility between double-existence theory and Hume's title principle (in which reason and sentiment are conjoined to each other).

In this way, Hume states that the philosophical opinion "pleases our reason, in allowing, that our dependent perceptions are interrupted and different; and at the same time is agreeable to the imagination, in attributing a continu'd existence to something else, which we call *objects*." (T 1.4.2.52). The principle of interruption and dependence is confirmed by a few simple experiments (see T 1.4.2.45). Rather than revealing any connexion between resembling perceptions in the human mind, the philosophical investigation reveals that there is a numerical difference among perceptions (p_1 ; p_2 ; p_3 ; p_4 ; ...; p_x). This point means that reason finds a "philosophical relation" of "proportions in quantity or number" among perceptions in the human mind, in such a way that the principles of interruption and dependence can be seen as *epistemic* ones, because they are "objects of knowledge and certainty" (T 1.3.1.2) like all other relations of quantity or number.

This point makes it clear that the philosophical opinion is nothing more than an “intermediate situation of the mind” (T 1.4.2.52) between these epistemic principles derived from reason (dependence and interruption) and those doxastic ones derived from the imagination (continuance and independence). Thus, when Hume holds that this philosophical hypothesis “has no primary recommendation either to reason or the imagination”, he is indeed only affirming that the double-existence theory results from both assents of imagination (doxastic) and reason (epistemic), in order to form a kind of “intermediate situation of the mind” among these principles that were originally opposed to each other. Otherwise, as previously mentioned, there would be no commitment to science and philosophy.

It should be taken into consideration that the vulgar belief in bodies may not serve satisfactorily as a reference to all reasoning concerning matters of fact. Thus, while the vulgar remain unreflectively narrowed to describe phenomenological relationships between sensorial objects, the philosophers or scientists also consider a secret causal pattern in nature. Though both philosopher and the vulgar assume that an object *A* has the property to *cause B*, only the philosopher acknowledges that this power or force – gravity, impulse, inertia – is totally unknown. Therefore, I reinforce that the double-existence theory is not only relevant to mind-independent objects, but also to Hume’s notion of secret causation, in order to move away him from mistakes and errors, when power or force are taken as known qualities: “But when, instead of meaning these unknown qualities, we make the terms of power and efficacy signify something, of which we have a clear idea [...] *obscurity and error begin then to take place, and we are led astray by a false philosophy*” (T 1.3.14.27).

Thus, in the section “Of the antient philosophy” (1.4.3), Hume returns to the discussion about the double-existence theory, but without mentioning it explicitly. Hume proposes that the vulgar belief is not totally opposed to those of the philosophers, particularly when they acquire “new degrees of reason and knowledge” (T 1.4.3.9). The vulgar opinion is directly associated to “the common and careless way of thinking” (T 1.4.3.9; and 1.4.2.57), characterized by the predominance of habit. Thus, habit makes it difficult to separate the ideas that are commonly presented in conjunction, so the vulgar consider it absurd to separate them. Philosophical opinion, on the other hand, allows us to “abstract from the effects of custom,” separate and compare ideas with each other (T 1.4.3.9), in order to correct vulgar opinions through reflection. Similarly, when the human mind confounds mind-dependent perceptions with identical objects outside the mind, the philosopher must also correct this mistake derived from vulgar belief.

All these points reinforce that the double-existence theory plays also a relevant role in the causal reasoning: “[...] As long as we take our perceptions and objects to be the same, we can never infer the existence of the one from that of the other, *nor form any argument from the relation of cause and effect; which is the only one that can assure us of matter of fact*” (T 1.4.2.14 – my emphasis). This point does not completely remove the skepticism, since “*our reason neither does, nor is it possible it ever shou’d, upon any supposition, give us an assurance of the continu’d and distinct existence of body* (Idem – my emphasis). But the most important point is another one: unlike the vulgar, the philosopher cannot simply confuse the perception of the sun that appears in his mind (representation) with the sun out of his mind (represented). Therefore, if a philosopher insists in the identity and simplicity between perceptions and objects, he would never be able to reason properly on matters of fact, because in this case, he would be unable to distinguish what is what: he would not only confuse ‘object’ with ‘perception’, since in general, he would not know how to say what is exactly ‘cause’ and ‘effect’ and vice versa, because he could not “*form any argument from the relation of cause and effect*” (Idem). Consequently, the correction of the popular opinion by means of the double existence allows Hume to accept representational realism, but not because in this way it is possible to prove rationally the existence of mind-independent objects. But rather it is because it allows at minimum a proper prediction in our causal reasoning in order to fulfill the purpose of science and philosophy, in a way that the Academic skeptic can finally assess what is and what is not the case.

It is important to bear in mind that Hume does not propose the gradation of vulgar and philosophical opinions as static postures, but rather as functions or roles that human beings adopt at different times during the course of their lives (see T 1.4.2). In this way, Hume’s mitigated skepticism becomes central to eliminate the conflict among the systems of reality, so that one cannot exclude the other, since each one of them plays a relevant role in the human cognitive process of beliefs formation.

Conclusion

In this paper, I argued that Hume’s commitment to mind-independent objects is based on two types of realism or system of realities: (a) a naïve realism based on an unjustified vulgar belief which identifies perceptions and objects, and (b) a representational realism or philosophical system of double existence. Firstly, I emphasized that the philosophical question “*Whether there*

be body or not” cannot be considered a full case of unmitigated skepticism, because Hume accepts a mitigated skepticism compatible with both vulgar and representational realism. Furthermore, I argued that, while the vulgar belief in bodies is based on an unjustified assent, the double-existence theory is based on both an unjustified assent and a rationally justified assent (that corrects the former). Considering all these points, I concluded that Hume’s mitigated skepticism allows and requires a belief in or supposition of continued and distinct existences, and that this must, as a practical matter, take vulgar and philosophical forms at different times.

References

- AINSLIE, D. “Hume’s True Scepticism”. Oxford University Press, 2015.
- BAXTER, D. “A Pyrrhonian Interpretation of Hume on Assent.” In: *Skepticism from antiquity to the present*. Edited by D. E. Machuca and B. Reed. Bloomsbury Publishing Plc, 2018. pp. 380-394.
- _____. “Identity, Continued Existence, and the External World.” In: S. Traiger (ed.), *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, pp. 114–132. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- _____. “Hume’s Difficulty: Time and Identity in the ‘Treatise’”. London: Routledge, 2008.
- BEEBEE, H. “Hume on Causation”. New York: Routledge, 2006.
- CICERO, M. T. “On academic skepticism. Charles Britain”. Published by Hackett Publishing Company: Indianapolis, 2006.
- DURLAND, K. “Extreme Skepticism and Commitment in the Treatise.” *Hume Studies*, 37.1, 2011, pp. 65–98.
- FOGELIN, R. “Hume’s Skeptical Crisis”. Published by Oxford University Press, New York, 2009.
- _____. “Hume’s Skepticism in the Treatise of Human Nature”. London: Routledge, 1985.
- GARRETT, D. “‘A Small Tincture of Pyrrhonism’: Skepticism and Naturalism in Hume’s Science of Man.” In: W. Sinnott-Armstrong (ed.) *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- _____. “Hume’s Conclusions in ‘Conclusion of This Book’.” In: S. Traiger (ed.) *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*, Oxford: Blackwell, 2006.
- _____. “Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy”. New York: Oxford University Press, 1997.
- HAKKARAINEN, J. “Hume’s Scepticism and Realism.” *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 20, Nr. 2, 2012, pp. 283–309.
- _____. “Hume’s Scepticism and Realism – His Two ‘Profound’ Arguments against the Senses in An Enquiry concerning Human Understanding”. Tampere: Acta Universitatis Tamperensis, 2007.

- HUME, D. (1777). "Enquiry concerning Human Understanding". T. Beauchamp (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1999.
- _____. "A Treatise of Human Nature: A Critical Edition (1739–40)". Vol. 1, ed. D. F. Norton and M. J. Norton: Oxford: Clarendon Press, 2007.
- KAIL, P. "Conceivability and Modality in Hume: A Lemma in an Argument in Defense of Skeptical Realism". *Hume Studies*, Vol. XXVIX, Nr. 1, 2003, pp. 43-61.
- _____. "Projection and Realism in Hume's Philosophy". Oxford, New York: Oxford University Press, 2007.
- LOCKE, J. "An Essay Concerning Human Understanding". Ed. P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- MAIA NETO, J. R. "The Skeptical Cartesian Background of Hume's "Of The Academical or Sceptical Philosophy"." (First Inquiry, Section 12). *Kriterion*, Belo Horizonte, Nr. 132, 2015, pp. 371-392.
- MILLICAN, P. "Against the 'New Hume'". In: READ, R. *The New Hume Debate*. 3. London: Routledge, 2007, pp. 211-252.
- POPKIN, R. H. "David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism". *The Philosophical Quarterly*, Vol. 1, Nr. 5, 1951, pp. 385-407.
- RUSSELL, P. "Hume's 'Two Definitions' of Cause and the Ontology of 'Double Existence'". *Hume Studies*, Vol. X, Nr. 1, 1984, pp. 1-25.
- SMITH, N. K. "The Naturalism of Hume (I)". *Mind*, Vol. 14, Nr. 54, 1905, pp. 149-173.
- _____. "The Philosophy of David Hume". London: McMillan, 1941.
- STRAWSON, G. "David Hume: Objects and power". In: *Real Materialism and Others Essays*. New York: Oxford University Press, 2008. pp. 415-438.
- _____. "The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume". 2. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- WINKLER, K. "The New Hume". In: READ, R. (ed.). *The New Hume Debate*. 3. London: Routledge, 2007. pp. 52-87.
- _____. "Hume on Scepticism and the Senses". In: D. C. Ainslie and A. Butler (eds.), *Cambridge Companion to Hume's 'Treatise'* (New York, NY: Cambridge University Press, 2015), pp. 135–64.
- WRIGHT J. P. "Hume's Academic Scepticism: A Reappraisal of His Philosophy of Human Understanding". *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 16, Nr. 3, 1986, pp. 407-435.
- _____. "The Sceptical Realism of David Hume". Manchester: Manchester University Press, 1983.

**AGARRAR O DIA:
CORPO, HISTÓRIA E PRESENÇA
DE ESPÍRITO EM WALTER BENJAMIN* ****

**SEIZING THE DAY:
BODY, HISTORY AND PRESENCE
OF MIND IN WALTER BENJAMIN**

Nélio Conceição

<https://orcid.org/0000-0002-5798-3998>

nelioconceicao@fcsh.unl.pt

Instituto de Filosofia da Nova, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal

RESUMO *O presente artigo debruça-se sobre o papel que o conceito de “presença de espírito” (Geistesgegenwart) desempenha no pensamento de Walter Benjamin, aprofundando linhas de interpretação que se articulam com outros conceitos relevantes, como os de “atenção” (Aufmerksamkeit) ou “tempo do agora” (Jetztzeit). São analisados os elementos da obra de Benjamin que desenvolvem a importância filosófica da presença de espírito, sublinhando-se a sua dimensão corpórea e a sua pertinência estética e crítica. A análise incide sobre cinco linhas de interpretação que de diferentes modos se entrecruzam: (i) a presença de espírito é uma forma de pensamento/acção que deve ser*

* Artigo submetido em: 09/06/2021. Aprovado em: 20/08/2021.

** Este trabalho é financiado por fundos nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito da Norma Transitória – DL 57/2016/CP1453/CT0040 e do Projecto “Fragmentação e reconfiguração: a experiência da cidade entre arte e filosofia” – PTDC/FER-FIL/32042/2017.

cultivada como modo de lidar com a vivência do choque; (ii) ter presença de espírito é uma atitude que pode ser exercitada; (iii) “agarrar o dia” envolve o corpo e pressupõe uma experiência do tempo intensivo; (iv) a presença de espírito é uma instância conceptual que integra elementos relativos ao jogo; (v) valorizando o presente, a presença de espírito implica uma relação entre perigo e gesto crítico – na reflexão histórica e política de Benjamin, esse gesto entrelaça a dimensão individual e a dimensão colectiva.

Palavras-chave: *Presença de espírito. Corpo. História. Vivência do choque. Perigo. Estética.*

ABSTRACT *This article focuses on the role that the concept of “presence of mind” (Geistesgegenwart) plays in Walter Benjamin’s thought, deepening lines of interpretation that are connected to other relevant concepts such as “attention” (Aufmerksamkeit) and “now-time” (Jetztzeit). It examines elements of Benjamin’s work that develop the philosophical importance of presence of mind, emphasizing its corporeal dimension and its aesthetic and critical relevance. The analysis covers five lines of interpretation that intersect in different ways: (i) presence of mind is a form of thought/action that should be cultivated as a way of dealing with the experience of shock; (ii) having presence of mind is an attitude that can be exercised; (iii) “seizing the day” involves the body and presupposes an experience of intensive time; (iv) the conceptual framework of presence of mind integrates elements related to play; and (v) by valuing the present, presence of mind implies a relationship between danger and a critical gesture – in Benjamin’s historical and political reflection, this gesture intertwines the individual and the collective dimensions.*

Keywords: *Presence of mind. Body. History. Experience of shock. Danger. Aesthetics.*

Uma fuga a tempo exige, pois, tanta firmeza ao homem livre quanto um combate; ou seja, o homem livre escolhe a fuga com a mesma firmeza, ou presença de espírito, com que escolhe o combate. (Espinosa, *Ética*, IV, 69)

1. Presença de espírito: circunscrever os cambiantes de um conceito

“Ter presença de espírito significa: deixar-se ir no instante do perigo”. (Benjamin, 1991, GS VI, p. 207). Afirmações de carácter enigmático como

esta encontram-se amiúde nos escritos e apontamentos de Walter Benjamin, constituindo uma fonte inesgotável de interpretações que alimentam a literatura secundária, mas que nem sempre são contextualizadas e aprofundadas no sentido de uma confrontação directa, quer com o labirinto da obra benjaminiana, quer com o próprio carácter enigmático que elas aparentam ter. O conceito de “presença de espírito” (*Geistesgegenwart*) não conhece nessa obra uma circunscrição e sistematização detalhada, mas é possível ligá-lo a outros conceitos relevantes, como os de “atenção” (*Aufmerksamkeit*) ou “tempo do agora” (*Jetztzeit*), com os quais, no entanto, não se confunde. O objectivo do presente artigo é analisar o papel que a presença de espírito desempenha em momentos-chave do pensamento de Benjamin, com vista a aprofundar algumas linhas de interpretação e aferir da sua actualidade (*Aktualität*). Esta última, como defende Sigrid Weigel (1996, pp. 2-3), não deve ser reduzida a uma mera “relevância contemporânea” dependente de fenómenos culturais circunstanciais; neste sentido, o “trabalho da presença de espírito corpórea [*Werk leibhaftige Geistesgegenwart*]” (Benjamin, 2004b, p. 64)¹ aponta ao invés para um método de pensar e agir por imagens, bem como para a importância que o corpo tem no pensamento de Benjamin. Estes aspectos desdobram-se num modo particular de filosofar e analisar, na atitude adoptada perante ideias e constelações, e numa forma de aproximação e de trabalho com o material da história e da cultura.

Tal com a expressão “trabalho da presença de espírito corpórea”, também a expressão “agarrar o dia” pertence à imagem de pensamento (*Denkbild*) “Madame Ariane, segundo pátio à esquerda”, analisada na quarta secção do presente artigo. Ambas se situam no cruzamento das diversas linhas de interpretação que permitem percorrer o método benjaminiano a partir da presença de espírito. Saliente-se desde já a dificuldade de analisar um conceito que, como tantos outros utilizados por este autor, não encontra uma estabilização semântica, antes transfigura-se em função do contexto e do objecto sobre o qual incide. A essa dificuldade, acresce que se trata de uma instância que parece apontar para uma dimensão estritamente intuitiva, que na linguagem corrente é facilmente reduzida a uma condição moral ou, pelo menos, a um traço de carácter. Portanto, importa questionar esse uso corrente e examinar os lugares da obra de Benjamin que desenvolvem a dimensão conceptual e filosófica da presença de espírito, mostrando-se a sua relevância estética e crítica. Estética, pois esses lugares fazem apelo a elementos corpóreos e à percepção sensorial, bem como ao próprio trabalho de teoria e crítica de arte. Crítica, pois esses

1 Tradução alterada.

lugares apontam para uma atenção ao presente que, sobretudo nos textos mais tardios, tem um carácter eminentemente político e histórico.

Na linguagem corrente, a expressão “presença de espírito” traduz a capacidade intuitiva de agir ou de dizer algo no momento certo, sem grande ponderação, reflexo de uma escolha que se revela apropriada e que parece dar conta de uma perspicácia na relação com os outros e na leitura das situações. Essa capacidade está também associada a uma vivacidade serena, ao ânimo com que se responde em contextos difíceis e tensos. Impõe-se dizer que, quer na definição de senso comum, quer nas diferentes adopções que Benjamin faz dessa expressão, ela tem pouco a ver com o *carpe diem* (sobretudo se este for entendido como uma fruição dos prazeres do momento). Por outro lado, também é errado reduzi-la a tendências contemporâneas como o *mindfulness*, que simultaneamente fazem uso de tradições antigas e são um espelho da sociedade em que vivemos. Recorrendo a um conjunto diversificado de práticas quotidianas de atenção, relaxamento ou meditação, o *mindfulness* visa sobretudo um equilíbrio entre a parte física, emocional e mental. Tendo em conta os modos de vida contemporâneos, sujeitos a altos padrões de competitividade e ansiedade que se reflectem nas relações profissionais, interpessoais e afectivas, não é de estranhar o incremento destes modelos que se inspiram em práticas milenares, sobretudo orientais. Contudo, e apesar de todos os seus aspectos positivos, a mercantilização destes produtos não pode deixar de conter as suas ambiguidades. Sob o manto individualista da redução do stress, adormecem também os impulsos que se poderiam revoltar contra as causas sociais e políticas que estão na sua origem.

Uma definição prévia da presença de espírito que se contrapõe a esses dois princípios ou práticas, *carpe diem* e *mindfulness*, aponta, ao invés, para o gesto de “agarrar o dia” que está profundamente ligado ao instante do presente, ao agora, mas pressupõe também uma resposta atempada aos perigos que pairam sobre as nossas vidas. Se bem que num quadro filosófico distinto do benjaminiano, a noção de “presença de espírito” é referida na proposição 10 da Parte V (“Da Potência do Entendimento, ou da Liberdade Humana”) da “Ética” de Espinosa, descrevendo aqui um elemento importante na determinação da acção oportuna, a qual deve ser exercitada de acordo com uma “regra de vida correcta” (Espinosa, 2020, V, 10, p. 344), capaz de proteger o ser humano dos maus afectos e de contribuir para o ânimo que luta contra as paixões tristes e favorece a firmeza e a alegria. Esta referência remete também para a capacidade de evitar e superar o perigo: “para eliminar o medo, deve-se pensar na firmeza, quer dizer, devem-se enumerar e imaginar muitas vezes os perigos comuns

da vida e de que modo podem ser evitados e superados da melhor forma pela presença de espírito e pela fortaleza” (*ibidem*, p. 344).

Ao contrário de Goethe, Freud, do materialismo histórico ou do messianismo judaico (entre outros), Espinosa não se conta entre as principais influências do pensamento de Benjamin, mas o paralelismo justifica-se pelo seguinte: também neste último é possível encontrar esta dimensão de exercício de vida, bem como várias referências à necessidade de evitar e superar o perigo. A questão fundamental que estabelece uma afinidade entre os dois autores prende-se com a necessidade de *exercitar a presença de espírito*. Por outro lado, a própria *definição de perigo* determina a forma que a presença de espírito pode tomar. Trata-se de uma ameaça física? De evitar a morte? De agir correctamente? De falhar o momento oportuno para dizer ou fazer algo? De evitar uma perda material? De uma protecção contra os poderes que podem restringir a liberdade?

Tendo em conta este pano de fundo, é possível desde já adiantar que a presença de espírito não visa anular as tensões do dia-a-dia, mas sim torná-las produtivas. Se ela pode ser crítica, é também porque permite lidar com os momentos críticos – complexos e arriscados. Veremos os diferentes sentidos que essa produtividade adquire na obra de Benjamin, a qual amplia e complexifica a já referida definição do senso comum. Como forma de situar as leituras, importa indicar as cinco linhas de interpretação que serão desenvolvidas, e que de diferentes modos se entrecruzam.

i) A presença de espírito é uma forma de pensamento/acção que deve ser cultivada como um modo de lidar com a vivência do choque e o poder dilacerante da novidade, em particular na esfera da vida urbana, com a aceleração e estimulação sensorial que a caracterizam – característica fundamental da leitura benjaminiana da modernidade, desenvolvida em particular nos textos e anotações sobre Charles Baudelaire. No ensaio “A obra de arte na época da sua reproduzibilidade técnica”, a vivência do choque aparece ligada a transformações profundas no aparelho perceptivo, provocadas pelas novas técnicas e formas de arte, as quais, ao mesmo tempo, abrem possibilidades de resposta adequadas às exigências do presente.

ii) Ter presença de espírito é menos um dom e mais uma prática ou uma atitude. Envolve, num certo sentido, o cultivo de uma estética da existência, daí a sua relação com a noção de exercício.²

2 Abre-se aqui uma ligação com a leitura que Michel Foucault realiza da modernidade, a partir de Kant e Baudelaire, entendendo-a menos como um período histórico e mais como uma atitude: “a modernidade é

iii) “Agarrar o dia” implica o corpo e pressupõe uma experiência do tempo intensivo que se aproxima da noção de *kairos*, de um “agir no momento oportuno”.³

iv) A presença de espírito é uma instância conceptual que integra elementos relativos à figura do jogador e ao jogo de azar; também estes acarretam um corpo-a-corpo com o instante.

v) Valorizando o presente, a presença de espírito pressupõe uma relação entre perigo e gesto crítico; na reflexão histórica e política de Benjamin, esse gesto estabelece um arco entre a dimensão individual e a dimensão colectiva, desempenhando um papel vital na interrupção do *continuum* histórico.

Algumas destas linhas de interpretação encontram-se de forma relativamente isolada nos textos de Benjamin, outras cruzam-se e sobrepõem-se em diversos contextos. Passemos à análise.

2. Intensificação da vida nervosa, vivência do choque e esgrima

Nos textos dedicados à caracterização da vida nas grandes cidades, e em particular no ensaio “A metrópole e a vida do espírito”, Georg Simmel analisa as formas de adaptação dos indivíduos face às forças externas que lhes são impostas pelo ambiente físico, social e tecnológico. Se é verdade que o ser humano sempre teve de lutar com a natureza para assegurar a sua “existência física” (Simmel, 2004a, p. 75), também é verdade que a vida moderna, marcada por um crescente processo de industrialização e urbanização, criou tensões suplementares entre o interior e o exterior, entre o plano individual e o supra-individual, as quais põem em perigo a própria autonomia dos sujeitos. Estes passam por processos de transformação e adaptação, desenvolvendo por vezes formas de resistência que visam impedir o nivelamento e o desgaste produzido pelos mecanismos sociotecnológicos. O fundamento psicológico destes processos encontra-se na “*intensificação da vida nervosa* que resulta da mudança rápida e ininterrupta de impressões internas e externas” (*ibidem*, p. 76). A aceleração da vida urbana, desde logo na sua contraposição à vida rural, factores económicos ligados à maior circulação do dinheiro, os quais se relacionam também com o próprio incremento de um espírito quantitativo, infiltram-se nos hábitos e nos gestos urbanos (a referência ao papel do relógio

a atitude que torna possível apreender o aspecto heróico do momento presente” (Foucault, 1994a, p. 569). Tradução minha, à semelhança de todas as outras traduções não assinaladas.

3 Para uma localização filosófica da noção de *kairos* no cruzamento com o pensamento benjaminiano, cf. Agamben (2014, pp. 107-126).

de bolso é paradigmática, pois ela dá conta dessa infiltração ou, por outras palavras, de uma mediação tecnológica em que corpo, tempo e espaço social se afinam mutuamente). Os habitantes das grandes cidades desenvolvem assim uma tendência para a reserva, uma atitude de auto-preservação perante a profusão de estímulos e choques que põem em causa o seu equilíbrio psíquico. Daí que Simmel refira a existência de um órgão psíquico protector, suportado por uma consciência intelectual que visa amortecer os efeitos da intensificação da vida nervosa (cf. *ibidem*, p. 77). A atitude de reserva liga-se, por um lado, ao espírito racionalista, económico e tecnocrata das cidades. Liga-se, por outro lado, ao carácter *blasé*, a uma atitude de indiferença perante a realidade externa. Simultânea e paradoxalmente, verificam-se fenómenos de diferenciação, gestos de afirmação da liberdade individual que acabam por contrabalançar a reserva. Trata-se, como bem se vê, de fenómenos ambivalentes que, num desdobramento aparentemente contraditório entre a intensidade da exposição ao exterior e o sentido de preservação interior, entre a proximidade corporal e a distância espiritual, dão conta da própria ambiguidade que caracteriza a vida urbana e moderna (cf. Waizbord, 2000, p. 333).

Explícita ou implicitamente, Walter Benjamin, que foi aluno de Simmel em Berlim, prolongou vários elementos desta caracterização da “vida do espírito”, explorando a sua matriz fisiológica e sensorial, bem como um apurado entendimento da ambivalência dos fenómenos metropolitanos. De uma forma mais geral, e até metodológica, esta influência (que se estendeu também a autores como Siegfried Kracauer) libertou o seu olhar analítico para os fenómenos da cultura – por vezes marginais – que permitiam identificar as mutações da experiência.⁴ Contudo, esse prolongamento simmeliano da relação entre espaço urbano e experiência conheceu ao longo da obra de Benjamin desvios significativos, alguns deles decorrentes do interesse pelas vanguardas artísticas (como a inspiração surrealista e a prática de montagem subjacente às imagens de pensamento de “Rua de sentido único”), outros decorrentes da adopção de temas da psicanálise, do pensamento de Henri Bergson ou da obra literária de Marcel Proust, os quais entram no pano de fundo teórico do ensaio “Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire”. Este ensaio procurou aprofundar “até que ponto a poesia lírica se pode fundar numa experiência [*Erfahrung*] para a qual a vivência do choque [*Chockerlebnis*] se tornou norma” (Benjamin, 2006c, p. 112). O que está aqui em causa é também averiguar o enfraquecimento de um tipo de experiência consolidada e assimilada pelo indivíduo, que integra uma

4 Graeme Gilloch desenvolve alguns aspectos desta influência de Simmel na filosofia urbana de Benjamin (cf. Gilloch, 1997, pp. 139-145).

tradição e é transmissível geracionalmente, face ao incremento de um tipo de experiência vivida (ou vivência) que se torna crescentemente individualizada, fragmentada, sujeita às rápidas transformações da época moderna.⁵ Portanto, os ensaios sobre Baudelaire pressupõem uma reflexão, através da arte e da poesia, sobre diversos motivos ligados à intensificação da vida nervosa. E isto implica a dimensão estética num duplo sentido: por um lado, trata-se de uma análise de teoria da arte; por outro lado, trata-se de enraizar a experiência estética no âmbito mais lato da *aisthesis*, na acepção grega do termo, ligada à percepção sensorial.

Mais do que a criação de um órgão protector, mais do que um mecanismo de defesa por intermédio da consciência, o que a obra de Baudelaire revela é uma luta com a multidão e o caos da grande cidade, um duelo constante que faz parte de um processo de criação que insere a experiência do choque “no âmago do seu trabalho artístico” (Benjamin, 2006c, p. 113). Portanto, esta luta tem dois sentidos concomitantes. O primeiro resulta desse corpo-a-corpo com a cidade, com os seus ritmos e estímulos sensoriais, com a miríade de vidas que nela circulam. O segundo prende-se com o próprio ofício poético, também ele sujeito à “absurda esgrima [*fantasque escrime*]” a que Baudelaire dá voz no poema “Le soleil”: “Exercito sozinho esta absurda esgrima, / Farejando em cada canto os acasos da rima, / Tropeçando em palavras como na calçada, / Dando às vezes com versos há muito sonhados” (Baudelaire, 1998, p. 215).

Benjamin assinala estes diferentes motivos do duelo, bem como a sua ambivalência: entre imersão na multidão e resistência aos seus efeitos inumanos. Contudo, e como Maria Filomena Molder aponta, na sua leitura do poema “Le soleil” ele não nomeia explicitamente o outro duelista envolvido, a beleza. Trata-se, portanto, de uma outra face do duelo que caracteriza a própria experiência moderna, na sua complexa relação com as formas artísticas herdadas da tradição, pelo que, segundo esta interpretação, o heroísmo mais íntimo do poeta-esgrimista provém de “sucumbir aos golpes da beleza” (Molder, 2011, p. 206).

Neste ponto importa destacar a distinção entre a figura do esgrimista, verdadeira figura heróica, e o *flâneur*. Em “A Paris do Segundo Império na Obra de Baudelaire”, Benjamin argumenta que, quando Baudelaire se refere ao *flâneur* e à sua capacidade de observação e concentração que convergem para um “poder do olhar [que] celebra o seu triunfo”, não tem em vista um

5 Toda esta questão pressupõe uma discussão sobre a categoria da experiência e as suas diversas acepções, tópico benjaminiano que tem sido sobejamente tratado pela crítica. Ver, por exemplo, o capítulo de Thomas Weber em “Benjamins Begriffe” (2000a, pp. 230-259).

auto-retrato (Benjamin, 2006b, p. 71). Pelo contrário, se Baudelaire disse algo de decisivo sobre a grande cidade, fê-lo porque estava mais próximo “daqueles que a atravessaram, por assim dizer, distraídos, mergulhados nos seus pensamentos ou distrações. É a eles que faz jus a imagem da ‘absurda esgrima’” (*ibidem*, p. 71). A distração ou, mais literalmente, a “ausência de espírito” (*Geistesabwesenheit*) de quem no meio da esgrima se entrega às suas próprias preocupações, surge como uma espécie de contraponto à atenção vigilante do transeunte da grande cidade, bem como à armadura imposta pelo “choque que nasce da novidade difícil de absorver” (Molder, 2011, p. 211). Surge também como contraponto ao ofício poético que já não pode desconsiderar o mundano. Contrariamente à atitude de reserva, a esgrima não retira o poeta da multidão, mas abre caminho por entre ela, e isto é ao mesmo tempo uma protecção contra os perigos e um modo de baixar a guarda. Este estado de espírito heróico estabelece-se numa relação dialéctica entre atenção e distração, entre presença de espírito (*Geistesgegenwart*) e “ausência de espírito” (*Geistesabwesenheit*).

Duas clarificações são necessárias: por um lado, Benjamin não se refere explicitamente à presença de espírito nos textos sobre Baudelaire, embora a imagem gestual da esgrima ponha em cena uma dinâmica que, por via da protecção contra a vivência do choque, muito se lhe assemelha; por outro lado, é impossível traduzir para português o duplo sentido de *Abwesenheit*, que tanto pode significar distração como ausência. Veremos adiante que a noção de distração (*Zerstreuung*) explorada no ensaio “A obra de arte na época da sua reprodutibilidade técnica”, bem como a ausência de intenção descrita no texto “Madame Ariane, segundo pátio à esquerda”, dão conta de idênticos contrapontos dialécticos na circunscricção da presença de espírito. Se este conceito não conhece uma estabilização semântica na obra de Benjamin, conhece, por outro lado, uma série de contrapontos que, mais do que estabelecer oposições lineares, acabam por integrar a sua dinâmica conceptual e a própria dissolução do pensamento dualista, dissolução que, no fundo, se ajusta também à ambivalência que constitui a descrição da urbana vivência moderna.

A enigmática frase “ter presença de espírito significa: deixar-se ir no instante do perigo” não anda longe deste movimento, o qual, embora aparentemente contraditório, resulta, no fundo, da experimentação de formas de pensar e agir. Por outras palavras, aponta para “uma estratégia impertinente de *desatenção* pelo caminho já traçado e de *atenção* por descaminhos que permitiriam, quem sabe, vislumbrar outras viagens, ‘ouvir o inaudito’, ‘tocar o intocado’” (Gagnebin, 2014a, p. 111). As referências sensoriais de Jeanne Marie Gagnebin fazem todo o sentido neste contexto. Por intermédio da exploração dos diversos elementos do duelo com a vivência do choque – multidão, novidade, beleza –,

a figura do poeta-esgrimista absorve a possibilidade de “se deixar ir”, pois só assim lhe é dado experimentar o perigo e reagir de forma apropriada ao presente. O heroísmo de Baudelaire prende-se também com este “estar presente”, que não resulta de uma capacidade de observação distanciada, nem de uma imersão sem freios, nem da ilusão de vir a encontrar a alma da multidão; resulta, sim, dessa aceitação do dia que, no mesmo gesto, celebra a destruição da tradição e a resposta ao novo. Portanto, “‘Não caluniar o dia de hoje’ poderia ser uma máxima de Benjamin, no sentido em que o gesto crítico nunca se pode tornar lamento sobre o presente” (Molder, 2011, p. 213). Como tantas vezes acontece no pensamento deste autor, a dimensão política e histórica liga-se de forma íntima com essa capacidade de pesar os ganhos e as perdas e, assim, encontrar os conceitos que apontam caminhos dentro do possível.

3. Da imersão contemplativa à presença de espírito

Dentro do possível ou, pelo menos, dentro de um determinado diagnóstico, tal como o realizado no ensaio “A obra de arte na época da sua reprodutibilidade técnica”. Na esteira do efeito de choque da arte dadaísta, Benjamin descreve o funcionamento do cinema segundo uma constante requisição perceptiva, mas fomentada pela transformação e sucessão das imagens, que assim interrompem a própria cadeia de associações. “Nisto se baseia o efeito de choque do cinema, que, como qualquer efeito de choque, exige ser amortecido por uma presença de espírito intensificada” (Benjamin, 2006a, pp. 236-237).⁶ Se a tela da pintura convida à imersão contemplativa (*kontemplativer Versenkung*), já o ecrã do cinema impõe uma recepção assente na distração (*Zerstreuung*). Esta transformação impõe-se também como uma passagem da imersão à presença de espírito, a qual encontraria a sua justificação fundamental nos crescentes perigos de morte que o ser humano estaria a enfrentar. A exposição aos efeitos de choque aparece assim como uma adaptação perceptiva a esses perigos, que se estendem ao domínio individual e histórico-colectivo (cf. *ibidem*, pp. 237-239).

A noção de exercício é também fundamental neste contexto de recepção na distração, pois mais do que condenar a perda da aura, o enfraquecimento da beleza ou de outras categorias estéticas legadas pela tradição, Benjamin apressa-se a identificar os traços das novas formas de arte, como o cinema e a fotografia, que se revelam apropriados às condições de vida do seu

6 Tradução alterada.

próprio presente, os quais se podem tornar um “instrumento de exercício [Übungsinstrument]” (*ibidem*, p. 239). Saliente-se também que a segunda versão do ensaio acentua aspectos ligados ao corpo, à teoria mimética e ao jogo, recorrendo ao vocabulário fisiológico de uma inervação capaz de fazer a ligação entre o corpo individual e o corpo colectivo. A função estética do cinema seria assim, para lá de uma questão de recepção, um exercício dessa inervação com potencial político (cf. Benjamin, 2014).

Ora, as transformações do aparelho perceptivo operadas pelo cinema são aproximadas – na nota 29 do ensaio (Benjamin, 2006a, p. 237) – da vivência de “qualquer transeunte das grandes cidades” (no plano privado), bem como de qualquer cidadão (no plano histórico). Acresce a isto que as referências à arquitectura na secção XV mostram como a experiência da cidade desempenha um papel importante na elaboração da instância conceptual da presença de espírito. A recepção da arquitectura, no seu desdobramento entre uso (recepção táctil) e percepção (recepção óptica), torna-se, assim, à semelhança do que acontece com o cinema, um palco privilegiado para a exercitação do ser humano nas tarefas impostas por um contexto que, de acordo com o prognóstico de Benjamin, torna problemática a imersão contemplativa.

4. Um saber íntimo e corpóreo

As secções anteriores procuraram mostrar como a vida nas grandes cidades e a relação complexa, tensa, que a modernidade mantém com a tradição, com implicações profundas sobre as condições da experiência e as próprias práticas artísticas, estão intimamente ligadas ao conceito de presença de espírito. Se este é requisitado para descrever uma forma de comportamento adequado à moderna vivência do choque, seja no caso do transeunte citadino, seja no do espectador que se exercita perante as imagens do cinema, por outro lado ele desempenha, no pensamento de Benjamin, outras funções que aprofundam quer a sua dimensão corporal, quer a sua dimensão histórica e política. Em textos contemporâneos ou até anteriores aos escritos sobre Baudelaire e ao ensaio “A obra de arte na época da sua reprodutibilidade técnica”, o conceito de presença de espírito possui uma densidade semântica que excede a reacção defensiva aos estímulos sensoriais da vida metropolitana, erigindo-se antes como um núcleo de interacção dialéctica – ou contraponto dialéctico – entre dualismos: espírito e corpo; actividade e passividade; protecção e deixar-se ir. A leitura que Carolyn Duttlinger faz da relação entre concentração e distracção segue uma lógica semelhante, isto é, pressupõe, mais do que uma oposição disjuntiva, uma relação dialéctica entre termos não excludentes (cf. Duttlinger, 2007).

Neste sentido, interessa analisar o texto “Madame Ariane, segundo pátio à esquerda”, integrado em “Rua de sentido único”, pois este explora a dimensão corpórea e temporal da presença de espírito. Esta é contraposta ao saber do futuro que pode ser proporcionado por videntes, o qual resulta de uma indolência e de uma renúncia a um saber íntimo do futuro que é muito mais exacto do que qualquer leitura que nos venha do exterior. Perante a “dócil imbecilidade” de quem assiste à “revelação do destino”, é valorizado “o gesto perigoso e fulminante com que aquele que é corajoso encosta o futuro à parede. É que a sua essência é a presença de espírito, a percepção exacta daquilo que acontece neste segundo, mais decisiva do que saber de antemão o que ainda vem longe” (Benjamin, 2004b, p. 63). O nosso organismo é atravessado constantemente por sinais, intuições, pressentimentos, num movimento como o das ondas. Ora, mais do que vermos prenúncios nesses sinais, trata-se de dar-lhes uso. Acresce a isto – e este aspecto é determinante para a contraposição entre presença de espírito e interpretação – que a própria leitura desses sinais, adiando a acção, pode já vir tarde: “Lemo-los, mas agora é tarde de mais” (*ibidem*, p. 63). Uma das chaves desta imagem de pensamento encontra-se na articulação entre instante e corpo, é em função dela que, não só o destino, mas o próprio pressuposto de que há um destino, podem ser subvertidos. Uma outra chave prende-se com uma oposição, aparentemente irreconciliável, entre agir e interpretar, e é nesse sentido que Bettine Menke defende que o traço fundamental da presença de espírito corpórea é o de servir de contraponto à interpretação (cf. Menke, 1991, pp. 349-360). A sua forma de temporalidade não visa apenas aparar os golpes da vivência do choque, mas sobretudo reagir de forma apropriada e no momento certo. Por outro lado, e explorando uma inversão também ela aparentemente contraditória, o entendimento benjaminiano da presença de espírito retira ao *espírito* a sua função de controlo e transforma o *corpo* no palco onde se joga a acção. Isto não implica uma qualquer apologia da irracionalidade, é simplesmente a circunscrição de um terreno em que a distinção entre racional e irracional se torna filosófica e vitalmente empobrecedora.

Regressemos à relação entre instante e corpo – e a uma passagem que condensa bastante bem aquilo que aqui está em jogo:

Transformar a ameaça de futuro num agora realizado, o único milagre telepático desejável, é obra de uma presença de espírito que passa pelo corpo. Os tempos primordiais, quando tal comportamento era parte integrante da vida quotidiana, ofereciam ao homem, no corpo nu, o mais fiável instrumento divinatório. A Antiguidade conhecia ainda esta prática autêntica, e Cipião, tropeçando ao pisar o solo de Cartago, exclama, abrindo muito os braços na queda, a fórmula da vitória: *Teneo te, Terra Africana!* [És minha, terra africana!] Aquilo que queria transformar-se num sinal assustador, em imagem de desgraça, é por ele ligado de forma viva ao instante, e ele próprio se

torna *factotum* do seu corpo. Foi por esta via que os antigos exercícios [*Übungen*] ascéticos do jejum, da castidade, da vigília, celebraram os seus máximos triunfos. Todas as manhãs o dia está aí, como uma camisa lavada em cima da nossa cama; este tecido incomparavelmente fino e incomparavelmente resistente da mais pura profecia assenta-nos como uma luva. A felicidade das próximas vinte e quatro horas depende de sabermos ou não agarrá-lo ao acordar. (Benjamin, 2004b, p. 64)⁷

O cônsul romano Cipião é descrito como *factotum*, como faz-tudo do seu próprio corpo. Esta imagem de pensamento encarna um gesto que dá conta da complexa dinâmica da presença de espírito. Deixar-se ir no momento do perigo é, neste sentido, o gesto que interrompe o perigo, e a presença de espírito revela-se tanto mais forte quanto mais facilmente decorrer de uma ausência de intenção.⁸ O desastre é evitado, a “ameaça de futuro” é interrompida, o presente é assumido na sua plenitude, nas suas conquistas e nas suas dores, o corpo inscreve-se na luta diária contra o *chegar tarde de mais*. Portanto, a ausência de intenção não resulta de uma pura passividade, da negação de um estado de coisas ou da expectativa de uma iluminação divina. Liga-se, pelo contrário, a um exercício quotidiano e a uma arte de viver. Daí a referência aos exercícios ascéticos e esse apelo à capacidade de vestir a “camisa dos dias”.

Numa outra tónica, e embora Benjamin não o diga explicitamente, também é possível identificar neste tempo do agora, neste instante corpóreo, a marca de uma atenção salvadora que se relaciona com o “telos judaico do instante histórico e do potencial messiânico que lhe é inerente” (Liska, 2011, p. 20). Vivian Liska articula o conceito de atenção com o de presença de espírito, descrevendo um percurso pelos textos de Benjamin que vai de uma crítica à indecisão (de inspiração teológica) até à transformação do conceito de atenção em presença de espírito intensificada, capaz de responder aos desafios históricos e políticos. Neste sentido, a redenção é um potencial inerente à atenção, a qual, contudo, não se converte numa atitude de sujeição derrotista perante o mundo, nem, por outro lado, na tentativa voluntarista de o controlar e dominar (cf. Liska, 2011, pp. 16-24). Um dos aspectos interessantes desta leitura é que ela mostra como Benjamin vai operando conceptualmente num interstício que faz vir ao de cima a importância dos elementos incontrolláveis da atenção, que se relacionam ora com o hábito e a distração, ora com mecanismos inconscientes e a inervação do corpo. De qualquer forma, o instante histórico liga-se com o *kairos*, o tempo do momento oportuno.

7 Tradução alterada.

8 Gerhard Richter desenvolve esta questão da ausência de intenção na sua relação com o “deixar-se ir” como uma forma de repensar o si-próprio (*self*), a qual se realiza, quer ao nível da consciência subjectiva, quer ao nível daquilo a que ele chama de “desmembramento do corpo unificado” (cf. Richter, 2000, pp. 155-158).

O que há de assinalável nessa relação com a perspectiva teológica é a reflexão a partir de categorias corporais e, por outro lado, uma dinâmica que faz apelo a uma prática da existência. Voltemos a Baudelaire, desta feita guiados por Michel Foucault, para seguir o duplo sentido do seu interesse pela modernidade baudelaيرية. Por um lado, essa modernidade pressupõe a atitude de quem se mostra extremamente atento ao presente, aceitando aquilo que nele é real, mas, simultaneamente, violentando-o. Por outro lado, o interesse vem também da dimensão ascética que Foucault lhe descobre, pois ser moderno é “tomar-se a si próprio como uma complexa e difícil elaboração” (Foucault, 1994a, p. 570). Esta dimensão de exercício, que tanto parece ser inspirada pelo pensamento antigo quanto surgir das exigências do presente, pode ser prolongada no sentido das práticas artísticas e, nomeadamente, das artes performativas. E é neste sentido que se torna pertinente defender, como o faz Sigrid Weigel (1996, p. 9), que o modo como Benjamin articula a materialidade do tempo do agora (*Jetztzeit*) com a dimensão da presença de espírito corpórea (*leibhaftige Geistesgegenwart*) antecipa uma série de ideias pertencentes aos debates sobre a performance que se desenvolveram na segunda metade do século XX, e sobretudo a partir dos anos 70. Tal como o malabarista Rastelli – da imagem de pensamento “Exercício” (Benjamin, 2004a, p. 226) – alcança a mestria quando a vontade cede o lugar ao acaso e aos membros do corpo, também o

dom do bom escritor é o de, pelo seu estilo, dar ao pensamento o espectáculo oferecido por um corpo treinado [*durchtrainierter Körper*] com inteligência e eficácia. Nunca diz mais do que aquilo que pensou. Assim, a sua escrita aproveita, não a ele próprio, mas tão somente aquilo que quer dizer. (*ibidem*, p. 249)

Prolongando-se estas ideias, é possível afirmar que também um fotógrafo ou um pintor conseguem, por intermédio de uma relação cada vez mais íntima com a sua técnica, criar um estilo próprio, bem como libertar automatismos, fluxos não intencionais altamente produtivos, de relação entre corpo e técnica.

Todas estas passagens sobre o exercício e a presença de espírito dissolvem a separação entre espírito e corpo, dissolução que nos afasta, terminantemente, de qualquer lógica da subjectividade moderna, aproximando-nos, sim, de características do pensamento antigo. Presença de espírito (*Geistesgegenwart*) também quer dizer presença do corpo (*Gegenwart des Leibes*) (cf. Weidmann, 1992, p. 532). Em “O caminho para o sucesso em treze teses”, a décima terceira tese aponta exactamente para uma compreensão da presença de espírito que vai nesse sentido:

Com a expressão “presença de espírito”, a língua deixa entender que o segredo do sucesso não está no espírito. Quem decide não é o Quê e o Como, mas tão somente o Onde do espírito. Estar presente num momento e num espaço é qualquer coisa que ele só consegue se penetrar no tom de voz, no sorriso, nos silêncios, no olhar, no gesto. Pois só o corpo cria a presença de espírito. (Benjamin, 2004a, p. 171)

Estes textos e estas várias referências parecem dar conta de uma atitude que se torna patente em três níveis: em primeiro lugar, indiciam um elemento existencial, ligado porventura à própria vida de Benjamin e aos perigos do contexto histórico em que viveu (esse elemento biográfico poderá ser interessante, mas não cabe no escopo do presente artigo explorá-lo); em segundo lugar, descrevem traços caracterológicos da existência humana que procura o *sucesso* e tenta evitar o *perigo*; em terceiro lugar, e como veremos, apontam implicitamente para um princípio metodológico ligado a uma filosofia da história.

Mas antes olhemos de um outro prisma para esta ideia de que é o corpo que cria a intersecção espaço-temporal da presença de espírito (o espaço da materialidade corpórea que se inscreve numa série de relações sensoriais; o tempo da atenção ao presente). São várias as práticas humanas onde essa intersecção se manifesta, e uma das mais pertinentes é descrita num conjunto de notas que Benjamin terá escrito em 1929 ou 1930, e que não foram publicadas durante a sua vida, nas quais propõe, por assim dizer, os princípios de uma filosofia do jogo de azar (considerações que se articulam com outros textos, desde o *konvolut* de “Das Passagen-Werk” dedicado ao jogo e à prostituição, passando pelos ensaios sobre Baudelaire).⁹ Também neste contexto o corpo desempenha um papel importante, e de novo verificamos a descrição de um fenómeno que visa anular uma série de mediações e se aproxima do vocabulário fisiológico. Benjamin refere-se ao “comportamento reflexo” do jogador, à sua “inervação motora” ou a uma “correcta predisposição física” que liga os estímulos motores ao destino, conduzindo-o assim a um lance vencedor (Benjamin, 1991, GS VI, pp. 188-190). Por outro lado, também ao nível do jogo o perigo aparece como elemento fundamental, nomeadamente sob a forma de uma relação entre aceleração e perigo. Este não provém tanto da possibilidade de perder a aposta, mas sim da possibilidade de não ganhar. A inversão é subtil e acentua o pólo fundamental, relacionado com o “estar presente”, pois o que

9 Heiner Weidmann (1992) desenvolve uma análise mais detalhada destas diferentes ocorrências, incidindo sobretudo sobre a relação entre a presença de espírito e as considerações acerca do jogo, não só em *Das Passagen-Werk*, mas também num conjunto de outros textos, entre os quais as “Notas sobre uma teoria do jogo” (que aqui só podem ser aforadas).

há de específico no perigo do jogo prende-se com as categorias ligadas ao decidir “demasiado tarde”, ao “perder a oportunidade” (*ibidem*, p. 190). Como diz Anatole France em “Le jardin d’Épicure”, livro que aparece referido nas notas, trata-se de um duelo físico: “o jogo é um corpo-a-corpo com o destino” (France, 1895, p. 21). Esta ideia permite descortinar o carácter heróico do jogador, bem como um paralelismo entre o esgrimista e o jogador: “A imagem do jogador tornou-se em Baudelaire o verdadeiro complemento da imagem arcaica do esgrimista. Um e outro são para ele figuras heróicas” (Benjamin, 2006c, p. 130). Dirimir as semelhanças e as distinções entre estas duas figuras heróicas desviar-nos-ia agora do percurso principal. De qualquer forma, trata-se de duas figuras modernas que, cada uma a seu modo, se envolvem num duelo: num caso, com a multidão e o ofício poético; no outro caso, com o destino e o risco de não ganhar. Nesse duelo, ambos incorporam o contraponto dialéctico entre estar intensamente presente no momento e deixar-se ir.

O duelo com o perigo, que encontra no jogo uma escola muito particular, é representado pela imagem do jogador que coloca a sua aposta no último momento possível: “A relampejante inervação no perigo: o jogo permite experimentar o caso limite em que a presença de espírito se torna divinação, um dos mais elevados e raros instantes da vida” (Benjamin, 1991, GS VI, p. 90). Nesta linguagem que roça o esoterismo, esconde-se por sua vez um conhecimento profundo dos mecanismos do jogo e da sua ambivalência. Por um lado, a excitação sensorial e o empolgamento do jogador são capazes de despertar faculdades de atenção e acção difíceis de exercitar noutros contextos; por outro lado, a relação com o dinheiro corrompe tudo aquilo que de elevado e raro surge nesses momentos, tornando o jogo de azar numa forma decaída de divinação. É ainda de salientar, nestas anotações, a presença do tema da inervação, o qual, como já foi referido anteriormente, surge também na segunda versão de “A obra de arte na época da sua reproduzibilidade técnica” – e, acrescente-se, no ensaio sobre o surrealismo¹⁰ – apontando para um campo fisiológico e materialista no qual se incorporaria o potencial revolucionário das vanguardas e das novas técnicas artísticas.

5. História e corpo

Comecemos por uma entrada de *Das Passagen-Werk*:

10 Sobre a importância deste texto e, em particular, das noções de “espaço do corpo [*Leibraum*]” e “espaço da imagem [*Bildraum*]” para a concepção benjaminiana do corpo, cf. Weigel (1996, pp. 14-27).

Estas palavras de Turgot fazem jus, de forma magnífica, à presença de espírito enquanto categoria política: “Antes de termos percebido que as coisas estão numa determinada situação, já elas mudaram várias vezes. Assim, apercebemo-nos sempre demasiado tarde dos acontecimentos, e a política tem sempre necessidade de prever, por assim dizer, o presente.” Turgot, *Oeuvres* II, Paris, 1844, p. 673 (Pensées et fragments). (Benjamin, 2019, p. 608 [N 12a, 1])

São evidentes as semelhanças entre esta entrada e o texto “Madame Ariane, segundo pátio à esquerda”, pois ambos remetem para os perigos de fazer algo “demasiado tarde”, bem como para a necessidade de “prever o presente”. Contudo, aqui entramos num domínio político e histórico, no qual importa descobrir a presença de espírito como um preceito metodológico para a tarefa de imobilizar o pensamento numa “constelação saturada de tensões”, numa imagem dialéctica (*ibidem*, p. 605 [N 10a, 3]). Ou, por outras palavras, a presença de espírito é um dos elementos que permitem ao historiador materialista apreender “aquilo em que o outrora converge com o agora numa constelação fulminante”, abrindo-se assim a possibilidade de conhecimento histórico (*ibidem*, pp. 591-592 [N 3, 1]).

Também neste contexto se levanta a questão do perigo, mas agora trata-se de vê-lo, já não estritamente na relação com a vivência do choque ou com o perigo de não ganhar um lance de jogo, mas numa particular relação com a história. Daí que a noção de perigo apareça várias vezes nas entradas de *Das Passagen-Werk* dedicadas à teoria da história e, também, em “Sobre o conceito da história”, em particular na secção VI: “Articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo ‘tal como ele foi’. Significa apoderarmo-nos de uma recordação (*Erinnerung*) quando ela surge como um clarão num momento de perigo” (Benjamin, 2010a, p. 11). Aqui, além de uma definição do perigo – “o de nos transformarmos em instrumentos das classes dominantes” –, estabeleceu-se também uma relação entre as imagens da recordação e as imagens do passado que devem ser procuradas pelo materialista histórico.

Mas o corpo não desaparece desta equação. Sigrid Weigel mostra como a actualidade do pensamento benjaminiano, para ser coerente com o seu próprio conceito de actualidade (*Aktualität*) histórica, deve ser encontrada na “presença de espírito corpórea”, na sua relação com o domínio da imagem (a relação entre imagem e pensamento) e num modo particular de combinação do materialismo histórico com o trabalho inconsciente das imagens (cf. Weigel, 1996, pp. 2-13). Esta ideia é também reforçada pela utilização de conceitos da psicanálise.

Por outro lado, a ligação entre história e imagens da recordação deixa entrever outro dos elos fundamentais com a questão corpórea, pois a presença de espírito pode ser aproximada de categorias que Benjamin vai desenvolver a

partir da obra de Proust, tais como o despertar e a sua relação com a memória involuntária. São acima de tudo os gestos, as posturas do corpo, as sensações que fazem irromper no presente de Marcel os fios da recordação. Acresce a isto que a presença de espírito também faz parte da dimensão temporal e existencial que desponta da *Recherche*, mas desta feita a propósito da tentativa de lidar com a verdade de que “não temos tempo para viver os verdadeiros dramas da existência que nos foi dada” (Benjamin, 2016a, p. 325), intuição fundamental que percorre a escrita de Proust. À eternidade proustiana, preenchida pela vida vivida, equivale um mundo onde o envelhecimento e a recordação se interpenetram, um mundo num estado de semelhança, onde reinam as correspondências – caracterização com a qual Benjamin une Proust a Baudelaire e aos românticos. Nesse mundo, a memória involuntária, capaz de envelhecer a vida num instante, é também o instante do rejuvenescimento. Ora, perante a consciência aguda de que “não temos tempo para viver os verdadeiros dramas da existência que nos foi dada”, “*À la recherche du temps perdu* é a tentativa interminável de conferir a toda uma vida a carga máxima de presença de espírito” (*ibidem*, p. 325).¹¹ Neste ponto, Benjamin refere que, desde os exercícios espirituais de Loyola, dificilmente existiu na literatura ocidental uma tão radical tentativa de auto-imersão, capaz de absorver, num vórtice, todo o mundo.

Se compararmos esta presença de espírito proustiana com a enunciada no texto “Madame Ariane, segundo pátio à esquerda”, verificamos uma mesma acentuação do presente e do instante, motivada pelo receio de perder algo de essencial na vida, mas sob dois prismas diferentes: o do primeiro é da ordem da actualização como reparação; o do segundo é da ordem do mergulho no dia como receio de chegar tarde demais. De qualquer forma, são duas formas de agarrar o tempo que se complementam numa intersecção inconsciente com o corpo, as quais pressupõem gestos, ora de acção, ora de rememoração. Em Proust, tal como em Baudelaire, trata-se do gesto artístico que dá à vida uma segunda vida.

À semelhança das imagens intensivas e descontínuas que surgem no despertar e na memória involuntária, dessa forma alimentando toda a vida com a presença de espírito, também a “imagem dialéctica pode nos permitir perceber o passado como carregado de tempo do agora e, dessa maneira, realizar com ele uma experiência única e intensa, que apreende o essencial do passado” (Machado, 2013, p. 209). Portanto, nas diversas utilizações e

11 Tradução alterada.

transfigurações que vai conhecendo no pensamento de Benjamin, o conceito de presença de espírito acaba por adquirir também uma importância capital para a sua dimensão política e histórica, reforçando a intersecção entre o individual e o colectivo. Vejamos mais alguns exemplos de *Das Passagen-Werk*:

Há que estabelecer a relação entre a presença de espírito e o “método” do materialismo dialéctico. Não apenas porque no caso da presença de espírito, considerada como uma das formas superiores de um comportamento adequado, é possível provar um processo dialéctico. Mas também, e isto é decisivo, porque o pensador dialéctico tenderá a ver a história como uma constelação de perigos em relação aos quais ele, pensando e seguindo a sua evolução, está sempre alerta para os poder evitar. (Benjamin, 2019, p. 599 [N 7, 2])¹²

Trata-se da relação com um “método” para o qual a presença de espírito contribui, não tanto como uma forma de comportamento adequado, mas como um elemento integrante do que Benjamin chama de doutrina elementar do materialismo histórico, doutrina que pressupõe que seja objecto da história qualquer conhecimento que se cumpra como salvação. Subjacente à compreensão da história segundo a sua decomposição em imagens, compreensão que visa efectuar a crítica imanente do conceito de progresso, está a ideia de que cada imagem se erige como mónada. Os procedimentos do materialista dialéctico devem, assim, assentar na experiência (*Erfahrung*), no bom senso (*gesunden Menschenverstand*), na presença de espírito (*Geistesgegenwart*) e na dialéctica (*Dialektik*) (cf. *ibidem*, p. 606 [N 11, 4]).

A presença de espírito é concebida, portanto, como um elemento fundamental da interrupção do *continuum* histórico e da imobilização que permite o aparecimento de uma imagem dialéctica.¹³ A dimensão crítica do pensamento de Benjamin contraria a noção cronológica, historicista, que concebe os factos históricos como meras relíquias do passado. A este propósito, Jessica Nitsche (2010, pp. 343-346) explora a ideia de que existe uma relação temporal entre a presença de espírito, na sua ligação ao instante e à imobilização do momento, e o próprio funcionamento do mecanismo fotográfico, pois também este pressupõe uma imagem do passado que imobiliza um momento que se reactualiza a cada presente de visualização e legibilidade. Por sua vez, e tal como já foi observado a propósito do texto “Madame Ariane, segundo pátio à esquerda”, a conexão entre a presença de espírito e o momento do *kairos* permite conceber a complementaridade entre uma dimensão materialista

¹² Tradução alterada.

¹³ Sobre esta ideia de interrupção ou cesura, ver Gagnebin (1994, pp. 107-131).

e uma dimensão messiânica, redentora e salvadora – é neste sentido que segue a leitura de Stephane Symons (2013). Estas diferentes ligações permitem-nos verificar, não só a pertinência conceptual do conceito de presença de espírito no pensamento de Benjamin, mas também o modo como, prolongando-se em diferentes ramificações, ele convoca outras formas de pensamento histórico, tecnológico e estético.

6. Conclusão

Ao longo da circunscrição dos cambiantes do conceito de presença de espírito, vimos que o perigo toma várias formas. Aparece relacionado com a vivência do choque, a qual se manifesta na intensificação da vida nas grandes cidades, na esgrima de Baudelaire ou em formas artísticas como o cinema; aparece relacionado com o jogo, com a ideia de chegar tarde de mais ou com as constelações de imagens da história. Todos estes aspectos permitem definir a tarefa crítica da presença de espírito numa relação entre perigo, instante e corpo, tarefa que se agudiza nas reflexões benjaminianas sobre a história. Ela exige uma forma muito plástica de atenção, que reconhece o valor dos momentos súbitos de iluminação, concebendo um quadro teórico em que “a *Geistesgegenwart* do crítico é o seu principal instrumento, permitindo-lhe responder a fenómenos inacessíveis a modos mais contemplativos de indagação e reflexão” (Duttlinger, 2007, p. 51).

Por outro lado, o jogo de azar tem nestes cambiantes um estatuto particular. Nele, mais do que nos outros aspectos, o perigo é “jogado”, e isto significa que o contraponto dialéctico entre vigilância e deixar-se ir pode atingir o domínio da intensa paixão. Referindo-se ao jogo, Anatole France diz que “a atracção pelo perigo está no fundo de todas as grandes paixões” (France, 1895, p. 23). Esta forma radical de colocar a questão ilumina também um outro elemento da presença de espírito: é que sem uma mínima experiência do perigo, sem uma mínima distração, não nos é dado o acesso à ambivalência das paixões, à ambivalência dos tempos complexos; tão-pouco nos é dado o acesso ao que foi esquecido e pode conservar, por isso mesmo, as sementes do rejuvenescimento. Algo de essencial se pode perder quando a distração ou o deixar-se ir são concebidos como uma mera cedência aos ditames do controlo social ou à lógica capitalista da sociedade de entretenimento ou da indústria cultural. Esta atitude constitui, digamos assim, um dado necessário para aceder aos diferentes pontos de vista de Benjamin e Adorno, não só relativamente às possibilidades críticas e emancipatórias da arte moderna e contemporânea, mas também relativamente

ao que, filosófica e antropológicamente, ambos entendem por resistência e emancipação (cf. Gagnebin, 2014a, pp. 99-119).

Ao longo das diversas secções, verificámos que a presença de espírito conhece sempre o seu contraponto dialéctico, seja na forma da distracção, do deixar-se ir ou do exercício que visa retirar ao espírito o seu lugar de controlo e dar ao corpo o palco da acção. Nas anotações para “Sobre o conceito da história”, encontramos de forma explícita o contraponto ajustado ao historiador: “Ligar com isto a definição de presença de espírito; que significa: o historiador deve deixar-se ir” (Benjamin, 1991, GS I, p. 1244). O agora da cognoscibilidade (*Jetzt der Erkenbarkeit*) aponta para um instante do tempo, materializado e imagético, que rompe com uma qualquer consciência soberana do pensador/actor histórico e político perante os seus objectos. Ao conceber a presença de espírito como parte integrante de um método – e ao integrá-la na acção do seu pensamento sobre o presente –, Benjamin chama repetidamente a atenção para a despossessão de si próprio que ela pressupõe. Por isso o seu significado político excede uma simples forma de vigilância, tal como impede o lamento em relação ao presente.

Referências

- AGAMBEN, G. “Infância e história: destruição da experiência e origem da história”. Trad. H. Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.
- BAUDELAIRE, C. “As Flores do Mal”. Trad. F. P. Amaral. Lisboa: Assírio e Alvim, 1998.
- BENJAMIN, W. “A modernidade”. Trad. J. Barrento. Lisboa: Assírio e Alvim, 2006.
- _____. “A obra de arte na época da sua possibilidade de reprodução técnica” (terceira versão). (2006a). In: W. Benjamin, 2006, pp. 207-241.
- _____. “A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica” (segunda versão). Trad. F. P. Machado. Porto Alegre: Zouk, 2014.
- _____. “A Paris do Segundo Império na Obra de Baudelaire”. (2006b). In: W. Benjamin, 2006, pp. 9-102.
- _____. “As passagens de Paris”. Trad. J. Barrento. Lisboa: Assírio e Alvim, 2019.
- _____. “Ensaio sobre literatura”. Trad. J. Barrento. Lisboa: Assírio e Alvim, 2016.
- _____. “Gesammelte Schriften”. Vols. I-VII. Ed. R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- _____. “Imagens de pensamento”. (2004a). In: W. Benjamin, 2004, pp. 123-258.
- _____. “Imagens de pensamento”. Trad. J. Barrento. Lisboa: Assírio e Alvim, 2004.
- _____. “O anjo da história”. Trad. J. Barrento. Lisboa: Assírio e Alvim, 2010.
- _____. “Para um retrato de Proust”. (2016a). In: W. Benjamin, 2016, pp. 312-328.
- _____. “Rua de sentido único”. (2004b). In: W. Benjamin, 2004, pp. 7-69.
- _____. “Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire”. (2006c). In: W. Benjamin, 2006, pp. 103-148.

- _____. “Sobre o conceito da História”. (2010a). In: W. Benjamin, 2010, pp. 9-20.
- DUTTLINGER, C. “Between Contemplation and Distraction: Configurations of Attention in Walter Benjamin”. *German Studies Review*, Vol. 30, No. 1, 2007, pp. 33-54.
- ESPINOSA, B. de “Ética”. Trad. D. P. Aurélio. Lisboa: Relógio D’Água, 2020.
- FOUCAULT, M. “Dits et Écrits (vol. IV: 1980-1988)”. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. “Qu’est-ce que les lumières?”. (1994a). In: M. Foucault, 1994, pp. 562-578.
- FRANCE, A. “Le jardin d’Épicure”. Paris: Calmann Lévy, 1895.
- GAGNEBIN, J. M. “Atenção e dispersão: elementos para uma discussão sobre arte contemporânea a partir de Adorno e Benjamin”. (2014a). In: J. M. Gagnebin, 2014, pp. 99-119.
- _____. “História e Narração em Walter Benjamin”. São Paulo: Perspectiva/FAPESP; Campinas SP: UNICAMP, 1994.
- _____. “Limiar, aura e rememoração”. São Paulo: Editora 34, 2014.
- GILLOCH, G. “Myth and Metropolis: Walter Benjamin and the City”. Oxford: Polity Press, 1997.
- LISKA, V. “Walter Benjamin’s Dialectics of Attentiveness”. *Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures*, Vol. 65, No. 1, 2011, pp. 16-24.
- MACHADO, F. P. “Imagem e consciência da história: pensamento figurativo em Walter Benjamin”. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- MENKE, B. “Sprachfiguren: Name – Allegorie – Bild nach Walter Benjamin”. München: Fink Verlag, 1991.
- MOLDER, M. F. “O Químico e o Alquimista. Benjamin, leitor de Baudelaire”. Lisboa: Relógio D’Água, 2011.
- NITSCHKE, J. “Walter Benjamins Gebrauch der Fotografie”. Berlin: Kadmos, 2010.
- OPITZ, M., WIZISLA, E (eds.). “Benjamins Begriffe”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.
- RICHTER, G. “Walter Benjamin and the Corpus of Autobiography”. Detroit: Wayne State University Press, 2000.
- SIMMEL, G. “As Metrôpoles e a Vida Mental”. (2004a). In: G. Simmel, 2004, pp. 75-94.
- _____. “Fidelidade e Gratidão e Outros Textos”. Trad. M. J. C. Pereira e M. Knoch. Lisboa: Relógio D’Água, 2004.
- SYMONS, S. “Walter Benjamin, Presence of Mind, Failure to Comprehend”. Leiden/Boston: Brill, 2013.
- WAIZBORT, L. “As aventuras de Georg Simmel”. São Paulo: Editora 34, 2000.
- WEBER, T. “Erfahrung”. (2000a). In: M. Opitz und E. Wizisla (eds.), 2000, pp. 230-259.
- WEIDMANN, H. “Geistesgegenwart: Das Spiel in Walter Benjamin’s Passagenarbeit”. *MLN*, Vol. 107, No. 3, 1992, pp. 521-547.
- WEIGEL, S. “Body-and image-space. Re-reading Walter Benjamin”. Trad. G. Paul, R. McNicholl and J. Gaines. London: Routledge, 1996.

**QUESTIONAMENTOS BUTLERIANOS
AO CONSTRUTIVISMO DISCURSIVO:
UMA PROBLEMÁTICA EPISTEMOLÓGICA
DO CORPO NA PSICANÁLISE***

**BUTLERIAN QUESTIONING TO
DISCURSIVE CONSTRUCTIVISM:
AN EPISTEMOLOGICAL PROBLEMATIC
OF THE BODY IN PSYCHOANALYSIS**

Virginia Helena Ferreira da Costa
<https://orcid.org/0000-0001-9287-4634>
virginiahelena.costa@gmail.com

Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, Espírito Santo, Brasil

RESUMO *Este texto pretende repensar a disputa de epistemologias feministas no que tange às construções discursivas de gênero, tendo como contexto os pensamentos de Freud e Lacan. Trata-se da crítica de Butler às teorias feministas binárias relativamente à substancialização do corpo sexual: se o corpo sexual é construído pelo discurso, ele também se porta como um elemento subversor do discurso, já que não pode ser completamente determinado pelo binarismo cultural de gênero. Utilizamos parte do debate que Butler trava com a psicanálise freudiana e lacaniana como um “caso modelo” no qual tais*

* Recebido em: 28/05/2021. Aceito em: 12/02/2022.

questionamentos epistemológicos seriam analisados: de início, a psicanálise coloca-se como um dos principais alvos críticos da “segunda onda” feminista; em segundo lugar, a psicanálise também teria sido mobilizada a favor da causa feminista binária; contudo, para Butler, tais feministas não teriam criticado suficientemente a psicanálise, por não discutirem a raiz corporal essencializada que sustentaria a divisão binária entre sexos; finalmente, Butler ressalta a potencialidade crítica que a psicanálise comporta, dada a resistência subversiva e plástica do inconsciente, das pulsões, do desejo e do corpo, noções centrais para a epistemologia feminista não binária e remodelação do construtivismo discursivo.

Palavras-chave: *Psicanálise. Feminismo. Binarismo. Construção. Discurso. Epistemologia.*

ABSTRACT *This text intends to rethink the dispute of feminist epistemologies regarding the conception of gender discursive constructions from the background of Freud and Lacan's thesis. Our basis is Butler's critique of binary feminist theories regarding the substantialization of the sexual body: if the sexual body is constructed by discourse, it is also a subversive element of discourse, since it cannot be completely determined by cultural gender binarism. We use excerpts from the debate between Butler-Freudian and Lacanian psychoanalysis as a “model case” where such epistemological questions could be analyzed: at first, psychoanalysis is one of the main critical targets of the feminist “second wave”; secondly, psychoanalysis would also have been mobilized in favor of the binary feminist cause; however, for Butler, such feminists would not have sufficiently criticized psychoanalysis, for not attacking the essentialized sexual bodily root that would sustain the binary division between sexes; finally, Butler emphasizes the critical potential that psychoanalysis holds, given the subversive and plastic resistance of the unconscious, drive, desire and body, central notions for non-binary feminist epistemology and remodeling of discursive constructivism.*

Keywords: *Psychoanalysis. Feminism. Binarism. Construction. Discourse. Epistemology.*

Introdução

Sabe-se que, ao longo dos anos 1960 e 1970, foi de suma importância nos estudos feministas um ponto de vista construtivista que analisa as relações

sociais de gênero a partir de determinações discursivas. O objetivo central dessa “segunda onda”¹ feminista era o combate ao ponto de vista essencialista de gênero, forma de relacionar as diferenças e limites de atuações de gênero a uma concepção da natureza presumivelmente imutável dos seres humanos. Para combatê-la, as teóricas feministas retiraram o enfoque da natureza sexual – âmbito supostamente inquestionável de autoridade, dadas as evidentes diferenças anatômicas entre os sexos – e passaram a privilegiar o campo cultural, no qual a construção do gênero feminino seria socialmente negociável, já que historicamente modificável. Tal premissa, predominante a um certo ponto dos debates feministas, foi de suma importância para demonstrar o descentramento do sujeito, bem como criticar as formas de subjetivação e construção de identidades de gênero.

Entretanto, o que tal posicionamento construtivista discursivo não chegou a fazer teria sido questionar a própria natureza do sexo em sua imutabilidade, ou melhor, problematizar a forma a partir da qual a compreensão de natureza seria epistemologicamente construída por influências culturais. Tal exigência de se perguntar pelo valor historicamente atribuído à própria anatomia humana emerge justamente de sujeitos que procuram pela transformação física para que o corpo se aproxime da própria identificação de gênero. A natureza sexual, até então tomada como substantiva e imutável, passa a ser vista como arbitrária, contingente e, portanto, modificável. Conclamam as pessoas trans: se a mulher se torna mulher via construção cultural, essa construção deve abranger inclusive a reconstrução do corpo que fora, até então, naturalizado e fixado enquanto masculino ou feminino. Tal historicização do que se mostra como naturalizado permitiu ainda ampliar as configurações de gênero para além do binarismo, levando a uma variedade de cruzamentos subversivos entre sexo, gênero, identidades e desejos. O “sujeito” político do feminismo conquistou, com isso, uma expansão para além das mulheres cis.

É justamente na reconstrução do “natural” (agora com aspas, pois entendemos o natural como aquilo que fora histórica e culturalmente naturalizado) que se encontra a virada epistemológica *queer* no interior dos estudos feministas. A expansão da construção do corpo gera a necessidade de mudança de paradigma epistemológico feminista, impondo um questionamento não só sobre a relação entre construção e discurso (que se vê limitado pela materialidade corporal situada de uma só vez fora e dentro do âmbito cultural

1 Entre aspas, pois se utiliza a expressão com muitas ressalvas.

discursivo), mas também sobre a própria concepção de construção, que precisa ser revista diante da sua aparente amplitude conceitual.

Para tanto, iremos recorrer a Butler, filósofa que relaciona as demandas não binárias ao debate feminista, discutindo, entre outras, as mudanças epistemológicas dos limites e reformulações que a materialidade do corpo impõe ao discurso. Faremos isso sem mobilizar toda a teoria butleriana, mas somente os aspectos epistemológicos encontrados nas psicanálises de Freud e Lacan. Para nós, a leitura feita por Butler da teoria psicanalítica em geral é exemplar ao ilustrar tanto o posicionamento da autora em relação às feministas binárias, quanto as possibilidades de subversão crítica para fins emancipatórios.

Butler e o construtivismo performativo

Apesar de Butler ter abrangido em sua teoria noções de autores pós-estruturalistas que seguem a hipótese cultural construtivista a partir da análise discursiva, a autora desenvolve uma concepção de performatividade de gênero que reconfigura os limites do construtivismo discursivo, reformulando-o.

Tais limites são pelo menos dois. Primeiramente, segundo a autora, a construção feminista era, até então,

entendida como um processo unilateral iniciado por um sujeito prévio, fortalecendo a hipótese da metafísica do sujeito que diz que, onde há atividade, esconde-se por trás dele um sujeito iniciador e voluntário. Desse ponto de vista, o discurso ou a linguagem ou o social se personificam, e, na personificação, a metafísica do sujeito é reconsolidada. (Butler, 2019, p. 30)

Segundo essa leitura, aquele que constrói culturalmente seria um sujeito gramatical aparentemente autoevidente, um agente coerente e “substancializado” que já teria previamente “resolvido” suas questões de gênero. O que o tornaria apto a agir em sua própria transformação, construindo de forma causal e processual a identidade de si tomada como um produto da ação subjetiva. Ora, tal sujeito gramatical pode ser visto como uma nova forma de essencialismo, já que instaura a posição de um agente produtor de si atuando sobre o campo social da linguagem. Contudo, como veremos, Butler vê a construção não como “um sujeito nem seu ato, mas um processo de reiteração através do qual emergem tanto os ‘sujeitos’ como seus ‘atos’. Não há poder algum que atue, apenas uma atuação reiterada que se faz poder em virtude de sua persistência e instabilidade” (Butler, 2019, p. 30).

O segundo limite é percebido no contexto segundo o qual, para a construção discursiva feminista de até então, o corpo sexual apareceria como

fora do campo cultural, como natural e essencializado; nessas condições, tal corpo previamente constituído seria passivamente submetido ao domínio da linguagem, momento em que é “generificado”. Entretanto, Butler subverte os posicionamentos do corpo em relação ao discurso, mostrando não só que não haveria um corpo sexual anterior à linguagem; como também na imposição da linguagem sobre o corpo é produzido um “resto corporal” não governável que denuncia os limites possíveis do construtivismo discursivo, levando a modificações dos termos pelos quais é descrita a construção. O sexo entra para a história, não se mostra mais como naturalmente essencializado, nem como passivamente carregando as inscrições culturais de gênero, mas ele também seria o local de produção cultural e de resistência a essa mesma produção – como veremos mais à frente.

Configura-se, então, uma virada epistemológica no interior das teorias feministas a partir do questionamento *queer* – aqui tematizado pela teoria butleriana que repensa a noção feminista de construção discursiva, ressaltando como o corpo sexual passaria por um processo de materialização cultural que procura demarcar, sempre de forma incompleta, certa fixidez por meio de suas práticas. Tal fixidez do corpo sexual, como veremos, seguirá matrizes de orientação heterossexual e masculinista:

Com isso, ela proporá um deslocamento da centralidade da categoria gênero como instrumento de crítica às discriminações na vida social, cultural e econômica, para pensar na heteronormatividade como elemento que constrói e orienta a materialidade dos corpos. (Rodrigues, 2019, p. 65)

O sujeito pretensamente autoevidente, causador de si, voluntarista e coerente não é mais visto como produzindo ou “assumindo” sua própria identidade sexual a ser inscrita em seu corpo. Agora o corpo sexual passa a ser ele mesmo produzido por determinações discursivas culturais que simultaneamente constroem esse mesmo sujeito. Recuperando teorias linguísticas, Butler lembra-nos de que a fala performativa é aquela que produz aquilo que nomeia. Sendo assim, os discursos, ao nomearem o sexo, produzem-no no momento mesmo em que o denominam como natural.

Como veremos mais à frente, na psicanálise freudiana, tal produção do corpo sexual ocorre implicitamente, sendo enunciada enquanto “predisposições” à heterossexualidade que serão, então, reguladas por práticas sociais que pretendem inseri-lo no ambiente cultural, privilegiadamente na situação do fim do complexo de Édipo via o que Lacan chamou de significantes, tais quais o Nome-do-Pai, por exemplo: “as normas regulatórias do ‘sexo’ trabalham de forma performativa [...] para materializar a diferença sexual a serviço da

consolidação do imperativo heterossexual” (Butler, 2019, p. 21). Com isso, o sexo não pode ser “assumido” em um único ato por um sujeito voluntarista, mas a “assunção” do sexo é reiteradamente produzida pelas normas discursivas que são, então, forçadamente impostas ao sujeito também em construção.

Contudo, tal hipótese performativa não desfaz completamente a concepção de agência subjetiva, nem mesmo dilui totalmente o corpo no discurso: “se existe uma liberdade de *agência*, ela deve ser encontrada, paradoxalmente, nas possibilidades que oferecem a apropriação obrigada da lei reguladora, a materialização dessa lei, a apropriação compulsória e a identificação com tais demandas normativas” (Butler, 2019, p. 35). De um lado, sabemos que as enunciações, caracterizações e internalizações do discurso performam a materialidade do sexo, pretendendo fixar a sexualidade em contornos estáveis concebidos como identidades culturalmente inteligíveis. Contudo, tal estabilidade está fadada ao necessário fracasso não só pelo próprio processo de repetição das normas – que nunca ocorre de forma idêntica –, mas também pela ação do próprio inconsciente produtivo e potencialmente subversivo.

Se os indivíduos nunca podem performatizar o gênero fora das imposições sociais de normas discursivas, em contrapartida, sabemos que uma replicação fiel das normas é impossível. A repetição geracional guarda em si a possibilidade de uma *performance* que não irá refundar as configurações de gênero, mas reencenar as performatividades dominantes por meio de uma nova experiência que permite certa modificação na ritualização das atuações de gênero pretensamente mais legítimas: “é somente *no interior* das práticas de significação repetitiva que se torna possível a subversão da identidade” (Butler, 2003, p. 209). O que Butler sugere é um deslocamento na repetição inevitável da lei, replicando diferentes *performances* das identidades de gênero – algo que o inconsciente, enquanto reserva plástica de pulsões e significações, pode fazer justamente por manter atuantes as identificações melancólicas homossexuais que foram renegadas, como veremos. “Essa instabilidade é a possibilidade de *deconstituição* no próprio processo de repetição, o poder que desfaz os próprios efeitos pelos quais o ‘sexo’ é estabilizado, a possibilidade de pôr a consolidação das normas do ‘sexo’ em uma crise potencialmente produtiva” (Butler, 2019, p. 31).

Além disso, podemos dizer que o próprio corpo impede uma determinação total do discurso em sua constituição. Se o corpo sexual é construído pelo discurso, ele também é, ao mesmo tempo, seu elemento subversor, já que não pode ser completamente determinado pelo binarismo cultural de gênero. Nessa produção, o corpo não é subjugado de forma completa, constituindo fissuras que irão impedir a estabilização e fixação total na produção dos corpos sexuais.

Butler diz-nos que a própria necessidade de repetir reiteradamente as normas sobre o corpo já é um sinal, em si, de que

os corpos nunca cumprem completamente as normas pelas quais se impõe sua materialização. De fato, são as instabilidades, as possibilidades para rematerialização abertas por esse processo, que marcam um domínio em que a força da lei regulatória pode voltar-se contra si própria, gerando rearticulações que ponham em causa sua força hegemônica. (Butler, 2019, p. 21)

Embora as imposições do discurso prevalente heterossexual no corpo não o livrem de uma inscrição na cultura, os limites descritos promovem a possibilidade de desconstrução da nomeação hegemônica e o surgimento de outras possibilidades de linguagem sobre o corpo. Tal renomeação seguirá, nos termos de Butler, as trilhas da reincorporação dos corpos expulsos da cultura hegemônica, produzidos como abjetos pelas normas discursivas predominantes, deslegitimados em sua importância como menos humanos. “Se a materialidade do sexo é demarcada no discurso, então, essa demarcação produzirá um domínio de ‘sexos’ excluídos e deslegitimados” (Butler, 2019, p. 39). O reconhecimento da abjeção e do processo que a produz levaria, então, a uma teoria ético-normativa da modificação possível do poder vigente pela reinserção dos que foram construídos como excluídos por esse próprio poder. A violência da exclusão e abjeção deve ser, então, reconhecida, no campo discursivo cultural, como um sinal da limitação hegemônica que passará, portanto, por uma desconstrução e ressignificação: “certas declarações alargam as fronteiras do próprio simbólico, produzem um deslocamento do simbólico e também dentro dele” (Butler, 2019, p. 201).

Alguns debates de Butler com a psicanálise freudiana e lacaniana

Uma vez expostas as linhas gerais do pensamento butleriano que nos interessam, utilizaremos alguns trechos evocados pela autora de debates com Freud e Lacan como modo de demonstração mais palpável das explicações acima. Nossa exposição será organizada segundo a delimitação de quatro eixos: 1) exemplificação do uso performativo do discurso clínico e teórico psicanalítico na produção e perpetuação de matrizes heteronormativas e masculinistas na cultura; 2) a leitura subversiva da própria teoria psicanalítica por parte de Butler, cujas conceituações favoreceriam a edificação de um debate feminista e *queer*, especialmente em Freud; 3) a contraposição interna entre as teorias psicanalíticas de Freud e Lacan produzida por Butler, relacionando a noção de eu corporal imaginário à imposição do simbólico lacaniano; 4) por fim, o enaltecimento da potencialidade crítica que a psicanálise comporta, dada

a própria resistência subversiva e plástica do inconsciente, das pulsões, do desejo e do corpo, noções centrais para a mudança epistemológica feminista e remodelação do construtivismo discursivo.

Iniciemos, então, com a exposição bastante conhecida² dos mecanismos de produção e reiteração de heterossexismos e masculinismos na psicanálise. São várias as psicanalistas feministas com quem Butler trava debates, mais ou menos explícitos, sobre as leituras de textos freudianos. Juliet Mitchell (1974), por exemplo, autora incontornável da retomada psicanalítica nos estudos feministas, assume certa posição de defesa de Freud ao dizer que o autor só teria descrito a situação feminina que encontra em seus casos clínicos, e não poderia estar prescrevendo modos de condutas de gênero. Porém, tal afirmação é contraposta à perspectiva de Butler, para quem “a proposição constatativa é sempre performativa em algum grau” (Butler, 2019, p. 32). Nesse sentido, o que parece ser uma simples descrição do lugar passivo, naturalizado e objetificado da mulher no complexo de Édipo – como encontramos predominantemente em uma sociedade masculinista – acaba assumindo um caráter performativo de enormes proporções, dada a importância de Freud para a constituição da cultura contemporânea ocidental, produzindo efeitos hegemônicos prolongados na materialização de corpos.

Por isso, devemos atentar aos discursos médicos e biológicos reprodutivos que não estão claramente expostos na obra de Freud, mas que embasam as “predisposições” à heterossexualidade na explicação edípica. Como diria Butler:

A performatividade [...] *oculta ou dissimula as convenções das quais é uma repetição*. Além disso, esse ato não é primariamente teatral; de fato, sua aparente teatralidade é produzida na medida em que *sua historicidade permanece dissimulada* (e, reciprocamente, sua teatralidade ganha certa inevitabilidade dada a *impossibilidade de divulgar de forma plena sua historicidade*). (Butler, 2019, p. 35, grifos nossos)

Ao omitir alguns dos discursos normativos que norteiam a produção de sua teoria sexual – como o pressuposto biológico da reprodução humana como fator explicativo da hegemonia heterossexual –, Freud conduz-nos à leitura que vê na heterossexualidade uma “predisposição” natural. A diferença sexual pretensamente natural entre homens e mulheres é construída pelo discurso biológico implícito que nomeia a distinção anatômica entre órgãos

2 Vale lembrar que a crítica ao falocentrismo da teoria freudiana remonta à primeira geração de psicanalistas mulheres, tais quais Hélène Deutsch, Karen Horney, ou ainda Ernest Jones, com as quais Freud debateu ainda em vida, citando-as com certa frequência em seus textos.

a partir de delimitações preferencialmente reprodutivas (e não vinculando os órgãos a fontes de prazer ou a funções políticas ou estéticas, por exemplo). Não nos esqueçamos de que Freud aborda a distinção entre “normalidade” e homossexualidade (como um dos exemplos da patologia perversa) a partir da finalidade reprodutiva do aparelho sexual. Ou seja, na teoria freudiana, a anatomia é instrumentalizada e normalizada de acordo com discursos médicos que inscrevem finalidades externas à materialidade corporal. Ao desvelar tal produção material via a nomeação de um órgão pela sua restrição a uma única função pretensamente mais importante do que outras de suas funções possíveis, Butler demonstra-nos o que há por trás das “predisposições” naturais à heterossexualidade. A reprodução humana é tomada como pressuposto tácito de finalidade de órgãos, não como uma consequência meramente contingente às práticas envoltas a esses próprios órgãos:

Contada do ponto de vista que toma a lei proibitiva como momento fundador da narrativa, a lei tanto produz a sexualidade sob forma de “predisposições” e reaparece ardilosamente, num momento posterior, para transformar essas predisposições aparentemente “naturais” em estruturas culturalmente aceitáveis [...]. Assim, a lei repressiva efetivamente produz a heterossexualidade, e atua não como um código meramente negativo ou excludente, mas como uma sanção e, mais apropriadamente, uma lei do discurso, distinguindo o que é dizível do que é indizível (delimitando e construindo o campo do indizível), o que é legítimo do que é ilegítimo. (Butler, 2003, pp. 100-102)

Tal pressuposto normativo escamoteado por Freud opera justamente na passagem entre o nascimento de um bebê e a escolha de objeto de amor na situação edípica. Por mais que Freud conceba uma noção de complexo de Édipo negativo homossexual (que correria paralelamente ao Édipo positivo heterossexual) decorrente da afirmação de que todos os seres humanos nascem bissexuais, tais explicações não são suficientes para explicar a passagem da bissexualidade inata às escolhas heterossexuais e masculinistas, tomadas como hegemônicas e paradigmáticas, do menino hétero no complexo de Édipo. Nesse âmbito, Butler constrói a sua releitura do complexo de Édipo baseada na premissa de que “Na psicanálise, a bissexualidade e a homossexualidade são consideradas predisposições libidinais primárias, e a heterossexualidade é a construção laboriosa que se baseia em seu recalçamento gradual” (Butler, 2003, p. 116).

Desse modo, Butler interroga o lugar do interdito do incesto na determinação da escolha de objetos pulsionais sexuais, já que, na situação do conflito edípico, a postura heterossexual já teria se sedimentado:

Embora Freud não o argumente explicitamente, dir-se-ia que o tabu contra a homossexualidade deve *preceder* o tabu heterossexual do incesto; o tabu contra a

homossexualidade com efeito cria as “predisposições” heterossexuais pelas quais o conflito edipiano torna-se possível. O menino e a menina que entram no drama edipiano com objetivos incestuosos heterossexuais já foram submetidos a proibições que os “predispueram” a direções sexuais distintas. [...] Em outras palavras, as “predisposições” são vestígios de uma história de proibições sexuais impostas, de uma história que não é contada e cujas proibições buscam torná-la indizível. (Butler, 2003, pp. 143-144)

Em complemento, se o tabu da homossexualidade produzido pelos discursos heteronormativos tornados implícitos por Freud precede e causa o tabu do incesto edipiano, Butler diz-nos que o pavor de se identificar com uma mulher se encontra escamoteado na raiz do complexo de castração: “O fato de o menino geralmente escolher [a predisposição] heterossexual não resultaria do medo da castração pelo pai, mas do medo de castração — isto é, do medo da ‘feminização’, associado com a homossexualidade masculina nas culturas heterossexuais” (Butler, 2003, p. 93). O “medo da feminização” estaria situado antes da angústia da castração, sendo, na verdade, sua condição e não seu efeito, como quer Freud.

Em contrapartida, assumindo que o sujeito é situado no interior da linguagem e submetido pela linguagem, Lacan procura desvencilhar-se de tal biologismo reprodutivo implícito em Freud. Nesse âmbito, a teoria lacaniana serve muito bem aos desenvolvimentos basilares da teoria butleriana, demonstrando como a subjetividade seria constituída pelo discurso, sendo o sujeito efeito da linguagem. Contudo, veremos que, no tocante à distinção entre os sexos, Lacan é criticado por Butler.

De início, Butler concorda com Lacan ao notar como a distinção que delimita um menino e uma menina é produzida como efeito de um significante. Nesse sentido, Lacan torna-se diretamente útil a algumas teóricas psicanalistas feministas, tais quais Luce Irigaray, Rosi Braidotti e Julia Kristeva:

Contra aqueles que argumentaram que o sexo é uma simples questão de anatomia, Lacan sustentava que o sexo é uma posição simbólica que se assume sob a ameaça de punição, ou seja, uma posição que se é obrigado a assumir, pois se trata de restrições que operam na própria estrutura da linguagem e, conseqüentemente, nas relações constitutivas da vida cultural. Algumas feministas se voltam para Lacan em um esforço de moderar certo tipo de utopia que visava a assegurar que a reorganização radical das relações de parentesco pudesse implicar a reorganização radical da psique, da sexualidade e do desejo. Nessa perspectiva, entendia-se que o domínio simbólico que obrigava a assumir uma posição sexuada dentro da linguagem era mais fundamental do que qualquer organização específica de parentesco. De modo que um sujeito poderia reorganizar suas relações de parentesco fora da cena familiar e, ainda assim, descobrir que a própria sexualidade está construída por demandas sexuais prementes e constitutivas mais profundamente arraigadas. (Butler, 2019, p. 177)

No entanto, a teoria lacaniana dos anos 1950 prolonga a visão do complexo de Édipo freudiano como definidor das sexualidades. Como podemos ler no Seminário 5:

há no Édipo a assunção do próprio sexo pelo sujeito, isto é, para darmos os nomes às coisas, aquilo que faz com que o homem assuma o tipo viril e com que a mulher assuma um certo tipo feminino, se reconheça como mulher, identifique-se com suas funções de mulher. A virilidade e a feminilização são os dois termos que traduzem o que é, essencialmente, a função do Édipo. (Lacan, 1999, p. 171)

Nesse sentido, Lacan teria cometido o mesmo equívoco que as psicanalistas feministas da “segunda geração” ao manter a materialidade do corpo em um campo à parte em relação à determinação da linguagem, sustentando o posicionamento implícito de que o corpo sexual se situaria previamente ao domínio do discurso, submetendo-se passivamente à penetração ativa do significante – paterno. A lei de parentesco, que se torna efetiva pela Lei do Pai, performatiza o gênero, uma vez que encontra já estabelecida a materialidade do corpo sexual. E o faz segundo a distinção entre a situação de se ter o significante falo (posição masculina) ou de se ser o falo (posição feminina). Nesse sentido, “ao entrar na dimensão simbólica, o corpo do sujeito se transfigura. É esta transfiguração do corpo do sujeito que coloca claramente, no paradigma da teoria lacaniana, a marca da diferença sexual” (Sabsay, 2012, p. 154).

Sendo um significante, a posição de se ter um falo poderia, então, ser assumida por mulheres, o que abre a possibilidade da concepção de falo lésbico. Contudo, Butler posiciona-se desfavoravelmente quanto à replicação do falo como significante privilegiado da distinção sexual por psicanalistas feministas, como explica na ocasião de um debate com Jessica Benjamin:

Eu não sou grande fã do falo [...]. Eu entendo que os progressistas lacanianos são rápidos em distinguir entre o falo e o pênis e afirmam que o “paternal” é apenas uma metáfora. O que eles não explicam é a forma pela qual a própria distinção que converte o “falo” e o “paternal” em algo seguro que se possa usar continua dependendo e reinstituindo as correspondências pênis/falo e paternal/maternal que as distinções dizem superar. Acredito no poder da resignificação subversiva até certo ponto e aplaudo os esforços para difundir o falo e cultivar, por exemplo, os pais lésbicos e casos parecidos. Porém seria um erro, acredito, privilegiar o pênis ou a paternidade como os termos a serem mais amplamente e radicalmente ressignificados. Por que esses termos e não outros? O “outro” destes termos é, claro, a pergunta feita aqui, e Benjamin nos ajuda a imaginar, teoricamente, uma paisagem psíquica em que o falo não controla o circuito dos efeitos psíquicos. Mas, estamos equipados para repensar o problema da triangulação agora que compreendemos os riscos da redução fálica? (Butler, 2016, p. 190)

Seguindo tal ponderação, Butler constrói sua segunda crítica a Lacan: este não teria historicizado nem produzido uma genealogia dos significantes empregados. Por consequência, Lacan teria reinstituído o essencialismo em sua teoria do simbólico, o que teria impossibilitado a ele pensar a subversão de tais normas discursivas construtivistas:

O problema é que essa arbitrariedade da diferença sexual, enquanto simbólica e não imaginária ou social, é lida no lacanianismo como universal e necessária também. Em outras palavras, embora o paradigma lacaniano negue a naturalidade da diferença entre os sexos e enfatize, ao contrário, a arbitrariedade radical do sexo, ele nega a essa arbitrariedade humana seu caráter contingente e a coloca de volta na ordem da necessidade. [...] Aceitando a arbitrariedade, mas negando a contingência, o conceito lacaniano de diferença sexual se universaliza. Concebida como uma “arbitrariedade necessária”, a diferença sexual converte-se então em um conceito transcendental, e é efetivamente esse universalismo transcendental da noção psicanalítica de diferença sexual o que, além de preservar os pressupostos homofóbicos da abordagem freudiana, binariza o gênero. (Sabsay, 2012, pp. 158-159)

Tendo sido evidenciada a reinstituição repetitiva das normas heterossexistas e masculinistas pelas teorias freudiana e lacaniana segundo a leitura de Butler, passemos, então, ao segundo ponto mais amplo de uso subversivo da psicanálise para a construção de uma epistemologia feminista não binária, principalmente pela teoria freudiana de melancolia de gênero e de identificações ex-státicas do eu.

É em *O eu e o isso*, de Freud, que Butler encontra a teorização de um eu que seja: 1) não coerente; 2) formado ex-staticamente a partir do outro; e 3) cuja sexualidade poderia ser lida como organizada por recalques melancólicos de possibilidades desviantes do masculinismo e heterossexismo. Nesse texto, Freud descreve como o eu é formado por incorporações sucessivas de diferentes alteridades, identificações que eram anteriormente relações de objetos de amor que foram perdidos ou abandonados. A constituição do eu descreveria, então, a linhagem de apegos e perdas de alteridades que formariam seu caráter, resíduo melancólico de lutos de amores não resolvidos:

Se um tal objeto sexual deve ou tem de ser abandonado, não é raro sobrevir uma alteração do Eu, que é preciso descrever como estabelecimento do objeto no Eu, como sucede na melancolia [...]. De todo modo, o processo é muito frequente, sobretudo nas primeiras fases do desenvolvimento, e pode possibilitar a concepção de que o caráter do Eu é um precipitado dos investimentos objetivos abandonados, de que contém a história dessas escolhas de objeto. (Freud, 1923/2011, p. 36)

Para tanto, Freud recorre à significação descrita em *Luto e Melancolia*, onde aborda como a melancolia seria uma reação psíquica à perda de um objeto

investido libidinalmente (seja alguém, uma ideia, uma concepção de si mesmo) na qual o objeto perdido seria internalizado, constituindo parte de si mesmo. Tal internalização do objeto de amor seria ambivalente, uma vez que toda a reação de agressão ou ódio contra tal objeto (e contra a sua perda) se transforma em uma agressão do eu contra si mesmo. Se no luto ocorre a internalização do objeto perdido, que pode, então, ser declarado morto, havendo uma finalização desse processo; na internalização melancólica ocorreria a manutenção da existência do objeto perdido, mantido vivo no interior do eu, o que configura uma situação sem fim. Assim, a melancolia incorpora a perda, mas recusa o luto que reconhecera essa mesma perda.

Tomando para si tal teoria, Butler defende que parte das identificações sexuais do eu com objetos de amor é recusada pelas normas masculinistas e heterossexistas, resultando disso uma identificação de gênero melancólica. Já que tais identificações e perdas não podem ser reconhecidas, o luto não pôde ser completo:

Se a suposição da feminilidade e a suposição da masculinidade procedem da consumação de uma heterossexualidade sempre tênue, podemos entender que a força dessa consumação determina o abandono dos apegos homossexuais ou, talvez de modo mais incisivo, *inviabiliza* a possibilidade do apego homossexual, uma forclusão da possibilidade que coloca a homossexualidade na categoria de paixão inviável e perda não pranteada. Essa heterossexualidade se produz não só implementando a proibição do incesto, mas também, antes disso, impondo a proibição da homossexualidade. (Butler, 2017, p. 144)

Como a concepção de sujeito para Butler reflete esse sujeito de desejo não coerente, já que cindido entre identificações assumidas e outras melancolicamente repudiadas, podemos pensar que o sistema masculinista heterossexual não abole a homossexualidade, mas a preserva internamente enquanto proibida: “O ato de renunciar à homossexualidade, portanto, fortalece a homossexualidade de modo paradoxal, mas a fortalece precisamente *enquanto* poder de renúncia” (Butler, 2017, pp. 151-152). Sendo assim, a negação da homossexualidade é fundamental para a formação de uma determinada versão heterossexual dos sujeitos, a versão hegemônica.

Quando certos tipos de perda são impostos por um conjunto de proibições culturalmente predominantes, podemos esperar uma forma de melancolia culturalmente predominante que sinaliza a internalização do investimento homossexual não pranteado e não pranteável. [...] É claro, não admira que quanto mais hiperbólica e defensiva a identificação masculina, mais feroz o investimento homossexual não pranteado. (Butler, 2017, pp. 147-148)

Com isso, a matriz heterossexista produz o repúdio ou a expulsão do eu de algumas formas de identificação, reservando a certas identidades de gênero o lugar de “abjeto”. Haveria, então,

um encadeamento entre a homossexualidade e a abjeção, de fato, uma possível identificação *com* uma homossexualidade abjeta no coração da identificação heterossexual. Essa economia de repúdio sugere que a heterossexualidade e a homossexualidade são fenômenos mutuamente excludentes, que só podem coincidir desde que um seja culturalmente viável e o outro um assunto passageiro e imaginário. (Butler, 2019, pp. 197-198)

Butler utiliza parte da teoria freudiana para denunciar como tal repúdio e produção de corpos abjetos é reproduzida pelo sujeito via a formação do supereu, resultado do fim do complexo de Édipo. Se o supereu configura a instalação das normas sociais na psique individual, sendo o “lugar psíquico” de sanções, controles, valorizações e tabus, podemos dizer que “O Eu só se torna moralizado por causa da perda não pranteada” (Butler, 2017, p. 194). O supereu garante a reprodução em nível individual de normas discursivas hegemônicas baseadas em afirmações de algumas e no repúdio melancólico de outras expressões sexuais, pretendendo consolidar por repetição o poder vigente. Assim, o supereu

é instrumental na consolidação bem-sucedida da masculinidade e da feminidade [...] A melancolia da identificação de gênero que “responde” ao dilema edipiano deve ser entendida, portanto, como a internalização de uma diretriz moral interna, que adquire sua estrutura e energia a partir de um tabu externamente imposto. (Butler, 2003, pp. 96-99)

Assim, expusemos o segundo nível de relação de Butler com a psicanálise, demonstrando a teoria freudiana sobre a melancolia de gênero e a formação ex-stática do eu por sucessivas identificações com a alteridade. Tais trechos pensados por Freud são, então, tomados como aliados de uma epistemologia feminista não binária justamente por demonstrarem como o sujeito é desde sempre cindido, já que as identificações homossexuais ocorreriam simultaneamente às heterossexuais: ambas mantêm sua presença ativa na psique, por mais que as heterossexuais tenham sido reconhecidas por si mesmo e pela sociedade e as homossexuais tenham sido rejeitadas pelo eu e alocadas no inconsciente, ganhando a forma de identificações melancólicas. Tais pensamentos são importantes para outros encaminhamentos teóricos de Butler, como, por exemplo, a relação com a noção de formação ex-stática e reconhecimento via a interpretação de Hyppolite sobre a dialética do senhor e do escravo da *Fenomenologia do espírito* hegeliana, ou ainda nas considerações de como os

desejos heterossexuais e homossexuais se cruzam em seus respectivos circuitos, não estando separados em sua gênese nem expressão.

Dessa forma, podemos nos voltar para o terceiro eixo de debate com a psicanálise compreendido por Butler, o uso da contraposição interna entre Freud e Lacan, o que nos levará diretamente para o quarto eixo, a saber, a potência crítica da psicanálise que, ao se centrar na resistência inconsciente e corporal ao construtivismo discursivo, torna-se uma peça-chave na elaboração de uma outra epistemologia feminista.

Retornando à leitura que Butler faz de Lacan, lembremos que, para este último, a lei da linguagem marcaria a entrada dos sujeitos no simbólico, de forma que a norma da diferença sexual fundaria as posições binárias de gênero. Se já repassamos a crítica butleriana ao posicionamento substancializado que o nível simbólico adquire em Lacan, agora avançamos ao salientarmos como Butler reforça a necessidade de historicização da norma simbólica discursiva ao criticar a própria distinção, produzida por este, entre as ordens simbólica e imaginária na diferenciação sexual. Uma vez que é a própria norma, ao ser repetida, que produz os corpos sexuais no momento mesmo de sua citação, não há como haver uma substancialização do simbólico: não há nada por trás dessa esfera que atue em sua força impositiva, mas é ao citarmos o conteúdo da lei que ela produz efeitos no corpo. Tal lógica volátil do que apenas aparenta ser um aparato repressivo estruturado mostra como, nos atos isolados de sua repetição, os discursos seriam inevitavelmente deformados, reordenados. O poder do simbólico lacaniano cai por terra e, com ele, desfaz-se também a hierarquia esboçada pelo autor entre o simbólico e o imaginário.

Tal decorrência tem um forte significado para a epistemologia feminista não binária justamente porque, para o autor, as identificações não heterossexuais se encontrariam fora do domínio da lei simbólica, estando situadas no terreno do imaginário. Isso quer dizer que, para Lacan, a possibilidade de resistências localizadas no imaginário

por vezes, contesta a esfera do simbólico, mas é finalmente rendida como ilegítima pela força da lei. [...] A homossexualidade não é de todo repudiada porque ela é considerada, mas sempre permanecerá vista como “entretenimento”, apresentada como a representação do “fracasso” do simbólico em sua tarefa de constituir de forma plena ou final seus sujeitos sexuados, porque também sempre é apresentada como uma rebelião subordinada que não tem poder para rearticular os termos da lei em vigência. (Butler, 2019, p. 197)

Com isso, ainda para Lacan, o fracasso da imposição simbólica em nível do imaginário

não altera em si mesma a estrutura da demanda que a lei faz [...], a lei – o simbólico – é deixada intacta mesmo quando se põe em questão sua autoridade para obrigar uma submissão estrita às “posições” que estabelece. [...] Embora a resistência constitua um escape temporário do poder constituinte da lei, ela não pode entrar na dinâmica por meio da qual o simbólico reitera seu poder e, assim, não pode alterar o sexismo e a homofobia estruturais de suas demandas sexuais. (Butler, 2019, p. 190)

A leitura de um simbólico performativo produzida por Butler desfaz a hierarquia entre simbólico e imaginário por esvaziar a “força de lei” substancial do simbólico lacaniano, o que permitiria a infiltração de elementos do imaginário na própria ordem simbólica. Assim, veríamos a ressignificação de sexualidades homossexuais reformulando parte das normas simbólicas, atravessando os circuitos de inteligibilidade hétero e homossexuais, permitindo a produção de corpos não binários. Com isso, não só a homossexualidade, em seu efeito imaginário corporal, poderia entrar no terreno simbólico discursivo da norma, mas também o faria alterando suas estruturas.

Para tanto, Butler baseia-se em uma leitura de Freud segundo a qual o eu poderia ser tomado como uma projeção da superfície corporal, configurando-se como uma morfologia imaginária, superfície que recebe inscrições normativas. Com isso, o eu não passaria de uma projeção espacial de um limite corporal, o que forneceria a sensação de contorno estável do eu – por mais que seja neste mesmo corpo “onde se materializam as contradições do gênero, que não deixam de permanecer em constante tensão” (Sabsay, 2012, p. 151).

Nesse sentido, o que se mostra como fantasioso não seria exatamente a homossexualidade imaginária que encontramos em Lacan; em tal lugar fantasioso, Butler coloca o corpo coeso e identitário de gênero e sexualidade unívocos. Nesse sentido, lembremos da frequente citação que Butler faz de Jacqueline Rose:

a dimensão crítica do inconsciente, o qual, como sede da sexualidade recalçada, ressurge no discurso do sujeito como a própria impossibilidade de sua coerência. Como destaca Rose muito claramente, a construção de uma identidade sexual coerente, em conformidade com o eixo disjuntivo do feminismo/masculino, está fadada ao fracasso; as rupturas dessa coerência por meio do ressurgimento inopinado do recalçado revelam não só que a “identidade” é construída, mas que a proibição que constrói a identidade é ineficaz (a lei paterna não deve ser entendida como uma vontade divina determinista, mas como um passo em falso perpétuo a preparar o terreno para insurreições contra ela). (Butler, 2003, p. 51)

Assim, o inconsciente do desejo porta uma potencialidade crítica: aquilo que fora afastado do eu na formação sexual do sujeito em nome das normas masculinistas e heterossexistas acaba invariavelmente retornando do recalçado, denunciando

a impossibilidade da coerência autoidêntica do sujeito, performando no terreno discursivo simbólico.³

E aqui delimitamos o aspecto subversivo da psicanálise, que compreende os conteúdos manifestos mediante a interpretação daquilo que não se mostra completamente presente. É nas fissuras das normas que se encontram as promessas de reorganização do discurso normativo e de uma epistemologia feminista não binária. As proibições impostas pelo poder produzem o que foi repudiado para o inconsciente. Esse inconsciente como abjeto porta uma potencialidade crítica, pois guarda em si tudo o que foi renegado na formação do eu e que permanece atuando como potência de subversão, forçando o fracasso da identidade, abalando possíveis estabilidades de gênero. Por isso, as performatividades de gênero também “reconstituem corpos sexuados de formas variáveis uma vez que atravessam as fronteiras de gênero. Ao cruzar essas fronteiras, tais identificações morfogênicas reconfiguram o mapeamento da própria diferença sexual” (Butler, 2019, p. 157).

Considerações finais

Em nosso texto, destacamos como nas epistemologias feministas binárias permanece atuante a matriz heterossexual via a construção discursiva que naturaliza os corpos a partir da compreensão de um sexo estável. Já a teoria *queer*,

3 Uma vez que, conforme o exposto, um dos nossos objetivos é o de desenvolver a hipótese que faz da psicanálise um modelo de confrontação crítica e subversiva de Butler relativamente aos feminismos binários que a antecederam, nosso texto se compromete a seguir a leitura que Butler faz de Lacan, que, em sua maior parte, se restringe a textos iniciais do psicanalista, notadamente os do Seminário 5 “As formações do Inconsciente”, de 1957-1958. Em sua leitura, ela se centra, juntamente com nomes como Gayle Rubin, Monique Wittig e Eve Segwick, na produção de uma crítica ao falocentrismo e à primazia do Nome-do-Pai na normalização simbólica do desejo em Lacan. Por isso, não incluímos em nosso texto os desenvolvimentos lacanianos posteriores, especificamente os dos Seminários 20 “Mais, ainda” (1972-1973) e 23 “O Sinthoma” (1975-1976), uma vez que estes não são diretamente confrontados pela autora. Isso não quer dizer que a teoria lacanianiana que pensa as nomeações não mais em termos fálicos, mas em termos de gozo, não constitua considerações importantes relativamente ao papel subversivo da psicanálise em relação às produções sexuais. Podemos, inclusive, nomear este um dos pontos cegos da visão que Butler tem de Lacan. Esta seria a perspectiva de Fajnwaks, para quem “é apenas ao preço de uma grande deriva ou uma franca traição dos conceitos, de uma leitura mal orientada e de um desconhecimento determinado e decidido que se pode supor à psicanálise de orientação lacanianiana uma defesa de normas ou de identidades heterocentradas” (2020, p. 18). Nesse sentido, há muito a ser dito. Para além da própria possibilidade da clínica psicanalítica como escuta da sexualidade desestabilizada, sabemos que Lacan deixa de situar a sexualidade a partir do simbólico, passando a pensar a teoria da sexuação a partir da não identidade ontológica que acompanha uma leitura do Real como lugar do impossível e contingente – esta última sendo uma leitura bastante próxima daquela produzida por Butler. Além disso, citamos ainda a teoria lacanianiana dos quatro discursos desenvolvida no fim dos anos 1960, segundo a qual o autor designa o homem e a mulher como semblantes, que guarda traços de similaridade com a teoria butleriana da performatividade. Por isso, se nos limitamos a apenas citar em notas tais perspectivas de Butler com Lacan, é porque visamos debater a leitura (mesmo que incompleta) de Butler sobre a psicanálise, deixando para outra ocasião o desenvolvimento do ponto de vista lacanianiano das “verdadeiras e falsas divergências” com as teorias *queer*.

que introduz o paradigma não binário no interior da teoria feminista, promove um alargamento desta pelo questionamento do corpo como naturalmente dado: o sujeito feminista não precisa ser mais a mulher que nasceu com uma vagina, mas pode ser abarcado também pelas mulheres trans. Como diz Butler:

Penso que muitos entendem que, para o feminismo proceder como prática crítica, ele deve basear-se na especificidade sexual do corpo da mulher. Ainda que o sexo esteja sempre reinscrito como gênero, ainda se deve presumir esse sexo como ponto de partida irredutível para as várias construções sociais que deve sustentar. Tal suposição da irredutibilidade material do sexo parece ter legitimado e autorizado epistemologias e éticas feministas, assim como análises de gênero de diversos tipos. Em um esforço de substituir ou modificar os termos desse debate, gostaria de perguntar como e por que a “materialidade” se tornou um sinal, uma prova, de irredutibilidade. Ou seja, de que forma hoje a materialidade do sexo é entendida como algo que apenas carrega construções culturais e, portanto, não poderia ser também uma construção? (Butler, 2019, p. 62)

Com isso, a dicotomia entre feminino e masculino sofre um profundo abalo, o que levará a uma modificação na relação entre construtivismo discursivo e gênero, transformando também a epistemologia feminista.

Em nossa exposição, utilizamos trechos do debate que Butler trava com a psicanálise freudiana e lacaniana como um tipo de “caso modelo” no qual tais modificações epistemológicas e discursivas poderiam ser analisadas. A psicanálise mostra-se um terreno fértil para a passagem de uma teoria feminista binária para outra não binária por, de início, colocar-se como um dos principais alvos da “segunda onda” feminista, já que se mostra masculinista desde a sua origem freudiana, sendo concebida como um dos pilares de formação dos saberes contemporâneos sobre a sexualidade humana. Em segundo lugar, a psicanálise teria sido também mobilizada a favor da causa feminista, como vimos com a assunção, pelo que é conhecido como o *French Feminism*, do construtivismo linguístico em Lacan. Ao mesmo tempo, contudo, para Butler, tais feministas não teriam criticado a psicanálise o suficiente, por não atacarem a raiz corporal sexual essencializada que sustentaria a divisão binária entre seres humanos: o gênero feminino seria visto como aquilo que seria culturalmente construído e inscrito unilateral e ativamente por cima da materialidade do sexo, que aparecia, então, somente como uma natureza passiva. Tal ataque à substancialização do sexo teria sido produzido pela teoria *queer*, a exemplo de Butler, que insere a produção materializada do corpo sexual em uma genealogia histórica e cultural.

A proposta de desconstrução da categoria mulher, ou uma desidentificação com a figura feminina, permitirá a reconstrução de um sujeito do feminismo mais inclusivo:

a categoria das mulheres não se torna inútil com o exercício da desconstrução, são seus usos que deixam de ser reificados como “referentes” e ganham uma chance de abrir-se, de fato, para outras formas de significação que ninguém poderia prever de antemão. Certamente, é preciso ser possível não só usar o termo, [...] mas também sujeitar o termo a uma crítica que interroga as operações de exclusão e relações diferenciais de poder que constroem e delimitam as invocações feministas das “mulheres”. [...] É uma crítica sem a qual o feminismo perde seu potencial democratizante por se recusar a envolver-se com – fazer um balanço de, e se permitir transformar por – as exclusões que o colocam em causa. (Butler, 2019, pp. 63-64)

A concepção de agência que constrói os sujeitos “generificados” é transformada pelo conceito de performatividade, o que permite a análise das condições de surgimento e manutenção do agente, bem como o alcance de sua atuação possível. O conceito de performatividade pretende demonstrar como a força de lei das normas vigentes não passa de um vazio, que só se mostra hegemônico por repetições e citações. É mediante a performatividade que Butler analisa genealogicamente a construção dos corpos sexuais, o que leva a um posicionamento bastante original no interior do debate psicanalista feminista.

Ressaltamos que Butler não recusa a concepção de complexo de Édipo, como alguns autores importantes (Cossi e Dunker, 2017, por exemplo) defendem. A autora admite a centralidade de tal ideia na formação das sexualidades, dada a hegemonia das configurações familiares e determinações culturais hegemônicas. O que ela faz é tomá-lo para além de suas pressuposições tácitas, desnudando as imposições normativas por trás da naturalidade da heterossexualidade e centralidade fálica edípica. Demonstrar a gênese de tais ideias é suficiente para converter subversivamente o Édipo, já que permite situar os resultados do Édipo negativo homossexual que permanecem atuando no inconsciente, mesmo que melancolicamente identificados. Esta seria uma forma de atuar performativamente sob as normas hegemônicas edípicas, transformando subversivamente o centro teórico do masculinismo e heterossexismo na psicanálise em uma potência crítica, como uma brecha para a produção de uma psicanálise *queer*.

Por isso, a psicanálise lida por Butler torna-se uma aliada do feminismo não binário, ao auxiliar na demonstração da possibilidade de transgressão a cada instante da reinstauração da norma: “É quando todas/os/es nós repetimos gestos tidos como femininos ou masculinos que fundamentamos e ao mesmo tempo transgredimos as normas de gênero, indicando que a estrutura da norma comporta a sua transgressão ali mesmo onde depende da sua repetição” (Rodrigues, 2019, p. 64). A desconstrução das materialidades corporais, mesmo sendo imaginária, infiltra-se nas grades simbólicas de inteligibilidade via a impossibilidade de total determinação do corpo, do desejo e do inconsciente. Isso acarreta o que Butler chama de uma crise produtiva na reiteração binária,

heteronormativa e falocêntrica dos estudos de gênero, evidenciando como a própria epistemologia feminista é um campo em disputa.

Referências

- BUTLER, J. “Anseio de reconhecimento”. Tradução Jainara Gomes de Oliveira e Tarsila Chiara A. S. Santana. *Equatorial*, Vol. 03, Nr. 05, 2016, pp. 185-207.
- _____. “A vida psíquica do poder – teorias da sujeição.” Tradução R. Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- _____. “Corpos que importam – os limites discursivos do ‘sexo’.” Tradução V. Daminelli e D. Y. Françoli. São Paulo: N-1 edições, 2019.
- _____. “Longing for Recognition: Commentary on the Work of Jessica Benjamin”. *Studies in Gender and Sexuality*, Vol. 1, Nr. 3, pp. 271-290, 2000.
- _____. “Problemas de gênero – feminismo e subversão da identidade.” Tradução R. Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- COSSI, R., DUNKER, C. “A diferença sexual de Butler a Lacan: gênero, espécie e família”. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, Vol. 33, 2017, pp. 1-8.
- FAJNWAKS, F. “Jacques Lacan, precursor das teorias queer” In: *Psicanálise e psicopatologia lacanianas: impasses e soluções*. Curitiba: CRV, 2020.
- FREUD, S. (1914). “Luto e melancolia” In: *Obras completas*, Vol. 12. Tradução P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. (1923). “O eu e o isso”. In: *Obras completas*, Vol. 16. Tradução P. C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- HEGEL, G. W. F. “Fenomenologia do espírito.” Tradução P. Meneses. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LACAN, J. “O seminário, Livro 5: As formações do inconsciente.” Tradução V. Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- _____. “O seminário, Livro 20: mais, ainda.” Tradução M. D. Magno. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985 (2ª ed. revisada).
- _____. “O seminário, Livro 23: O sinthoma.” Tradução S. Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.
- MITCHELL, J. “Psychoanalysis and Feminism – a radical reassessment of Freudian psychoanalysis.” New York: Basic Books, 1974.
- RODRIGUES, C. “Para além do gênero: anotações sobre a recepção da obra de Butler no Brasil”. *Em Construção*, Nr. 5, 2019, pp. 59-72.
- SABSAY, L. “De sujeitos performativos, psicoanálisis y visiones constructivistas” In: Soley-Beltran e Sabsay (eds.), 2012, pp. 135-169.
- SOLEY-BELTRAN, SABSAY (eds.) “Judith Butler en disputa – Lecturas sobre la performatividad”. Barcelona/Madrid: Egales Editorial, 2012.

ROMANTIC POETRY AND THE ART SYSTEM*

POESIA ROMÂNTICA E O SISTEMA DE ARTE

Guilherme Foscolo

<https://orcid.org/0000-0003-2759-1253>

gfoscolo@ufsb.edu.br

Universidade Federal do Sul da Bahia, Itabuna, Bahia

ABSTRACT *This paper is an attempt at connecting the emergence of second order observation in critical philosophy with the theory of aesthetic autonomy as developed by Early German Romanticism. In outlining the genesis of an autonomous art system from the reception of critical philosophy, my intention is to show how those apparently overly hermeneutical philosophical developments relate to the birth of a system of production and reproduction of artworks, which – as I will argue – are the very materialization of the system’s code.*

Keywords: *Kant. Schlegel. Novalis. Luhmann. Aesthetics. System.*

RESUMO *Este artigo é uma tentativa de conectar a emergência da observação de segunda ordem na filosofia crítica com a teoria da autonomia estética desenvolvida pelo primeiro romantismo alemão. Ao delinear a gênese*

* Article submitted on: 02/06/2021. Accepted on: 05/02/2022.

de um sistema da arte autônomo a partir da recepção da filosofia crítica, minha intenção é mostrar como esses desenvolvimentos filosóficos aparentemente hermenêuticos se relacionam com o nascimento de um sistema de produção e reprodução de obras de arte, que – como argumentarei – são a própria materialização do código do sistema.

Palavras-chave: Kant. Schlegel. Novalis. Luhmann. Estética. Sistema.

Of all things that have to do with communicating ideas, what could be more fascinating than the question of whether communication is actually possible? And where could one find a better opportunity for carrying out a variety of experiments to test this possibility or impossibility than in either writing a journal like *Athenaeum* oneself or else taking part in it as a reader?

(Schlegel, F. “On Incomprehensibility”)

1. A brief Luhmannian preamble

It was Niklas Luhmann who, in his book “Art as a Social System” (2000), defined art as a system, and a very peculiar one. Amongst all other social systems, the art system is the only one capable of establishing a bridge between *perception* and *communication*. One should remember that, for Niklas Luhmann, autopoietic systems are operatively closed, therefore communication cannot perceive, and perception cannot communicate. The psychic systems are comprised of monads of consciousness inaccessible to one another. These monads are incapable of interfering directly in the processes of communication engendered by social systems. A prerogative to the social systems, communication can only operate as a system through events that unfold in time as it “materializes” its own operations (events conform the structure of the system in its self-replication). Else, to communicate meaning a social system should reduce immensely the horizon of possibilities of things that can be communicated: communication presupposes, thus, processes of high selectivity. However, for Luhmann (2000, p. 48), “art makes perception available for communication, and it does so outside of the standardized forms of language (that, for its part, is perceptible)”. It is not exactly surprising then that the 18th century should emerge as decisive to the genesis of the art system: the claim to a status of autonomy for art arises in the wake of an age that is haunted by the self-suspicion of its capacity to make itself understood. Philosophy’s incapacity to address the problems posed by itself during the *aetas Kantiana*

quickly escalates to the understanding, in Early German Romanticism, that philosophy's limitations are the limitations of verbal communication. Friedrich Schlegel dedicates to it a whole essay: "now, it is a peculiarity of mine", he says in "On Incomprehensibility",

that I absolutely detest incomprehension, not only the incomprehension of the uncomprehending, but even more the incomprehension of the comprehending. [...] I wanted to demonstrate that words often understand themselves better than do those who use them, wanted to point out that there must be a connection of some secret brotherhood among philosophical words that, like a host of spirits too soon aroused, bring everything into confusion in their writings and exert the invisible power of the World Spirit on even those who try to deny it. (Schlegel, 1971, p. 260)

This results in the institution, at least in formal terms, of a theory of interpretation – modern hermeneutics. Modern hermeneutics can only come to be in a world already duplicated in meaning by the activity of interpretation. This duplicated world, a direct consequence of the concepts produced by a first order observer, is basically what's behind the emergence of second order observation. Once the expectation of a first order observer of providing the world with a conceptual blueprint of reality fails, one has to either produce a way to navigate the resulting myriad of interpretations (hermeneutics' task) or to come to terms with the fact that all these interpretations could now only be – at best – perspectives. Second order observation, as we know it, has to do with this reflective movement of observing oneself in the act of observation. It is also deeply connected to the development of a theory of aesthetic autonomy: for autonomy can only be produced in the moment art becomes self-aware. This is achieved philosophically first: at least since the publication of Kant's third critique, theoretical autonomy flourishes as the touchstone for an art system that posits itself as a non-conceptual alternative to verbal-conceptual language. That is to say: the art system arises when language fails.¹ It is my intent, continuing with Hans Ulrich Gumbrecht's attempt at historicizing second order observation,² to: a. analyze how second order observation (reproduced

1 "None of the types of indirect communication discussed above, however, exhausts our search for communicative alternatives to language. Art, in the modern sense of the word, belongs to this category as well. In fact, art presents one such alternative, a functional equivalent to language even if, tentatively speaking, it employs texts as an artistic medium. Art functions as communication although — or precisely because — it cannot be adequately rendered through words (let alone through concepts)" (Luhmann, 2000, p. 19). It is interesting to note that the term "telepathy" also arises (and is popularized) in the nineteenth century – another symptom, perhaps, of the perception that verbal language is no longer sufficient to communicate meaning. The word, attributed to Frederic W. H. Myers, designates the transfer of thoughts between two or more individuals through an unknown medium.

2 See Gumbrecht, 2010.

philosophically) made possible for the emergence of an autonomous art system; b. how this apparently overly hermeneutical development is connected with the material, physical production of a myriad of experiments and artworks – the very materialization of the system’s code.

2. Theory turns autonomous: the building blocks of a system

Hegelian *Geschichte* depends on an effort to make possible for history to fit theory. But while *Geschichte* itself has a history that can be traced back to the famous controversy between Herder and Kant,³ it is only in the writings of early German romantics that philosophy of history and art theory will be shaped together – as I intend to demonstrate – in an autonomous art system. The reception of the *Querelle des Anciens et des Modernes* in Germany is, in that sense, instrumental: the dispute will consolidate philosophy of history as a universal (and ambitious) theoretical tool. From there on, it is expected from theory not only to predict the course of history, but also to assume its reins and to correct its course (in which case it fulfills in abstraction the greatest ambition of the French Revolution).

The high point of the dispute is materialized in Friedrich Schiller’s “On Naïve and Sentimental Poetry” and in Friedrich Schlegel’s “On the Study of Greek Poetry”. Both put up an effort to develop an art theory capable, in a way, to connect Aesthetics (in the tradition of Baumgarten and Kant) to the perception – under development in the 18th and 19th centuries – of art as *art history*. It is not by chance that these texts were published between 1795 and 1797: since the Louvre Museum opened its doors in 1793, a true visual history of art became available for the first time in Europe. We know, for instance, that in 1799 the *Grande Galerie* became officially the location for a chronological arrangement of paintings. This visual experience helped push art criticism away from the description of individual artworks (such as Diderot’s *Salons*) and towards historicist analysis.⁴ If one could use the term *Stimmung*

3 See Herder’s “This Too a Philosophy of History for the Formation of Humanity” (Herder, 2004), and “Reflections on the Philosophy of the History of Mankind” (Herder, 1968), and Kant’s “Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim” (Kant, 2007a). Also, see Kant’s review of Herder’s “Ideas for the Philosophy of the History of Mankind”, in Kant (2007a).

4 According to Hans Belting (2001, p. 37), in the second marriage of Napoleon in 1810 “all those invited to attend paraded past the paintings [...] tracing, as it were, the notional path of art history as they accompanied the Emperor to the marriage altar set up in the Salon Carré. Among the host of visitors drawn from across Europe, Friedrich Schlegel soon gazed in awe at the collection of over 1,000 paintings, and, standing before the assembled collection of works by Raphael, reverently studied the ‘gradual evolution of a great artistic mind’.”

to characterize broadly pressing atmospheres in distinct historical horizons, then it would be proper to say Early German Romanticism embodies – as does the Louvre Museum – the *historical Stimmung* of its age.⁵ In doing so, Early German Romanticism re-signifies modernity – parting ways with a tradition (established at least since the Renaissance) that looks up to antiquity as a model to be imitated. The importance in recapitulating this process lies in showing how Early German Romanticism not only operated a self-description of the art system (as theory), but – and here lies its significance – made possible for this self-description to be reinserted for the first time in the formal arrangements of the artwork. Such recursive arrangement puts in motion the operational autonomy of the art system.

Back to the reception of the *Querelle* in Germany – by the end of the 18th century, the dispute seems to demand a synthesis: on the one side, there's Winckelmann's ideal of ancient Greece ("noble simplicity and tranquil grandeur") embraced by Lessing and its partisans;⁶ on the other side, devouring everything in its path, there's critical philosophy and the inexorable march of self-reflexive reason. Schiller's "On Naïve and Sentimental Poetry" embodies such a synthetic effort but fails to achieve it: while there is some historical correspondence (antiquity/naïve poetry x modernity/sentimental poetry), Schiller goes on to identify sentimental poets in antiquity and naïve poets in modernity. The reason is, for Schiller, naïve/sentimental poetry are typological categories first and historical determinations only second. Nevertheless, the paradox is already posited: if naïve poetry spontaneously reaches (naturally) its finite perfection, sentimental poetry – being a deliberate product of reflection – can never reach it, for it is infinitely perfectible (the sentimental poet aims her production at an unattainable ideal). F. Schlegel will also address this paradox on his essay "On the Study of Greek Poetry" – however, his synthetic effort will give birth to the autonomous theory (it is crucial here to understand the difference between a theory of autonomy – such as Kant's – and an autonomous theory; the first is a precondition for the second; the second is, by itself, the art system in its operational autonomy).

Just like Schiller, F. Schlegel polarizes the constituent elements of ancient poetry and modern poetry: while ancient poetry results from spontaneity (*natürliche Bildung*), modern poetry is the product of artificiality (*künstliche*

5 More on the concept of *Stimmung* as atmosphere in Gumbrecht, 2012.

6 "[...] the universal and predominant characteristic of the Greek masterpieces is a noble simplicity and tranquil grandeur, both in posture and expression. Just as the depths of the sea remain forever calm, however much the surface may rage, so does the expression of the Greek figures, however strong their passions, reveal a great and dignified soul" (Winckelmann, 1985, p. 42).

Bildung). But unlike Schiller, he turns this antinomy (ancient x modern) into a philosophy of history, in a way anticipating Hegel's *Geschichte*. "Already during the initial stage of cultivation [Bildung] and while still under the tutelage of nature", says F. Schlegel, "Greek poetry encompasses the whole of nature in uniform completion, in the most felicitous equilibrium and without a biased disposition or a pronounced eccentricity [...] in Greece beauty grew without supervision of an artificial kind; it essentially grew wild" (Schlegel, 2001, p. 48/KA:276); the transition to modernity is pushed back to the beginning of the Christian era – and if there is still no artificiality for an extended period of time, this is only because "the great barbarian intermezzo — which occupies the space between ancient and modern culture [Bildung] — first had to be brought to an end before the character of the latter could become prominent" (Schlegel, 2001, p. 27/KA:235). F. Schlegel blames understanding for intervening and, therefore, terminating with the natural and spontaneous organization manifest in the art of the ancients.⁷ His judgement on modern poetry, at first sight, seems harsh: "lack of character seems to be the only characteristic of modern poetry; confusion the common theme running through it; lawlessness the spirit of its history; and skepticism the result of its theory" (Schlegel, 2001, p. 20/KA:222). At this point, it would be reckless to assume, however, that F. Schlegel's criticism will lead him to take sides with the ancients.

In 1793 F. Schlegel had decided, in a letter to his older brother August Wilhelm Schlegel, to make of the study of literature the task of his life. The initial plan was to publish an exchange of letters in which he and his brother discussed the nature of poetry. The medium of reflection: the works of Shakespeare, Schiller and Goethe. But the idea was shelved and, in 1794, to the surprise of A.W. Schlegel and Novalis, F. Schlegel moved to Dresden and made of classical Greek literature his object of study.⁸ "On the Study of Greek Poetry" was finished the next year, but got published only a few years later, in 1797. F. Schlegel admired modern poetry – the praises he lavished on the works of Dante, Cervantes, Shakespeare, Goethe etc. are not scarce.⁹ When we put his 1797 essay in biographical perspective, the apparent *graecomania* just

7 "In the natural development [*Bildung*] of the arts — before the understanding misconstrues its own rights and confuses the limits of nature by its forcible intervention, destroying thereby its beautiful organization — poetry, music and mime (which then was also rhythmic) are almost always inseparable sisters" (Schlegel, 2001, p. 64/KA:303).

8 See Ernst Behler (2005, p. 37).

9 F. Schlegel's admiration for the moderns is condensed in fragment 247 of *Athenaeum*: "Dante's prophetic poem is the only system of transcendental poetry and is still the greatest of its kind. Shakespeare's universality is like the center of romantic art. Goethe's purely poetical poetry is the most complete poetry of poetry. This is the great triple chord of modern poetry, the inmost and holiest circle among all the broad and narrow spheres of a critical anthology of the classics of modern poetry" (Schlegel, 1971, p. 197).

does not fit.¹⁰ But as points Ernst Behler (2005, p. 101), F. Schlegel himself, in a short (but essential) sentence of the essay, provides us with a possible way out: at the end of a sequence of hyperbolic praises on Greek poetry, he concludes: “the pleasure that the works of the golden age of Greek art affords could indeed be further augmented” (Schlegel, 2001, p. 55/KA:287). Now, in view of this “further augmented” all compliments suddenly shift in meaning – they reveal themselves to be ironic metaphors.¹¹ From that point on, the *graecomania* in “On the Study [...]” becomes only a semblance, and what emerges is a true theory of modernity. Or, to put it differently: the reflection on ancient poetry becomes the medium through which the development of a project for modern poetry takes place.

For F. Schlegel, ancient poetry is the “prototype of art and taste”.¹² It ended its cycle in “an independent, perfect whole, complete unto itself”,¹³ but which is still only a relative maximum, because “art is infinitely perfectible. An absolute maximum in its continuous evolution is not possible: yet a conditioned, relative maximum, an unsurpassable, fixed approximation is possible” (Schlegel, 2001, p. 55/KA:288). Precisely because F. Schlegel historicizes his categories, a return to the natural culture of the ancients (in which “beauty grew wild”) is impossible. But said return is not desired either! Antiquity should function as a counterpoint to modernity: as an ideal construct, it enables a definition of what is essentially modern. And what is essentially modern? “Nothing”, says F. Schlegel, “can better explain and confirm the artificiality of modern aesthetic development [Bildung] than the great predominance of the individual, the characteristic, and the philosophical throughout the entire mass of modern poetry” (Schlegel, 2001, p. 30/KA:241); or yet: “with greater intellectual development [Bildung], the goal of modern poetry naturally becomes individuality that is original and interesting” (Schlegel, 2001, p. 32/KA:245); this is why “the works that it

10 *Graecomania* is an ironic expression coined by Schiller regarding what he saw as F. Schlegel's fascination for the Greeks. See Ernst Behler (2005, p. 39).

11 What *Critical Fragment 7* resonates, thus, is irony of irony: “my essay on the study of Greek poetry is a mannered prose hymn to the objective quality in poetry. The worst thing about it, it seems to me, is the complete lack of necessary irony; and the best, the confident assumption that poetry is infinitely valuable — as if that were a settled thing” (Schlegel, 1971, pp. 143-144).

12 “For this level of accomplishment, I know of no more appropriate name than *ultimate beauty*. Not simply a beauty about which nothing more beautiful could be thought but, rather, the complete example of the unattainable idea that essentially becomes here utterly apparent: *the prototype of art and taste*.” Friedrich Schlegel (2001, p. 55/KA:287-288). A lesson learned from Winckelmann, according to F. Schlegel's “Dialogue on Poetry”: “... Winckelmann, who in his studies on Greek art was the first to demonstrate how to establish a theory of art through the history of its genesis” (Schlegel, 1968a, p. 20).

13 “The homogeneous mass of Greek poetry, however, is an independent, perfect whole, complete unto itself, and the simple integration of its rigorous interrelations comprises the unity of a *beautiful organization*, where even the smallest part is necessarily determined by the laws and aims of whole, and yet is nonetheless free and self-sufficient” (Schlegel, 2001, p. 65/KA:305).

produces lack an inner principle of life; they are only individual pieces bound together by an external force, without any actual interrelation. They do not make a whole” (Schlegel, 2001, p. 29/KA:238). Fragmentation, individuality, originality, the philosophical (the analytic-reflexive component) etc.: F. Schlegel attempts a typological classification of modernity, so that it can be seen in its entirety – as the photographic negative of antiquity! On the one hand, *Sophocles*:

The ideal of beauty — which is predominant throughout all the works of Sophocles as well as in their individual features — is thoroughly perfected. The force of the individual essential components of beauty is symmetrical and the organization of the unified components thoroughly law-governed. (Schlegel, 2001, p. 62/KA:300)

On the other hand, *Shakespeare*:

Of all artists, however, Shakespeare is the one who most completely and accurately characterizes the spirit of modern poetry in general. In him the charming blossomings of romantic fantasy and the enormous magnitude of the Gothic age of heroes are united with the finest traits of modern social life and the most profound and the most comprehensive poetic philosophy. [...] Without exaggeration, one can call him the pinnacle of modern poetry. (Schlegel, 2001, p. 33/KA:249)

But while he separates historically modernity from antiquity, this initial polarization fades as we realize both are involved in a process of reciprocal determination. Antiquity is only completed through an examination of its own nature, and this examination only becomes possible in modernity. Alternatively, since it aims at an intangible ideal, modernity can never be fully attained (contrary to Schiller’s assumption, classicism then is never truly abandoned); but again, at the same time, this unattainability is precisely what characterizes modernity’s movement of unending self-improvement. The invention of antiquity/modernity as reciprocally – albeit historically – determined types allows F. Schlegel a way out of the competition triggered by the *Querelle*. In the late foreword written for the publication of “On the Study...”, he already speaks of an *aesthetic imperative*: “for the aesthetic imperative is absolute, and since it can never be fulfilled perfectly, it must at least be ever closer to attaining it through the endless appropriation of artistic development [Bildung]” (Schlegel, 2001, p. 100/KA:214). This imperative is exercised, in the fashion of Kantian reason, as an infinite march – and it is fully developed in the famous fragment 116 of *Athenaeum*, under the concept of *romantic poetry* (*Romantische Poesie*):

Romantic poetry is a progressive, universal poetry. Its aim isn’t merely to reunite all the separate species of poetry and put poetry in touch with philosophy and rhetoric. It tries to and should mix and fuse poetry and prose, inspiration and criticism, the

poetry of art and the poetry of nature; and make poetry lively and sociable, and life and society poetical; poeticize wit and fill and saturate the forms of art with every kind of good, solid matter for instruction, and animate them with the pulsations of humor. It embraces everything that is purely poetic, from the greatest systems of art, containing within themselves still further systems, to the sigh, the kiss that the poetizing child breathes forth in artless song. [...] It alone can become, like the epic, a mirror of the whole circumambient world, an image of the age. And it can also — more than any other form — hover at the midpoint between the portrayed and the portrayer, free of all real and ideal self-interest, on the wings of poetic reflection, and can raise that reflection again and again to a higher power, can multiply it in an endless succession of mirrors. It is capable of the highest and most variegated refinement, not only from within outwards, but also from without inwards; capable in that it organizes — for everything that seeks a wholeness in its effects — the parts along similar lines, so that it opens up a perspective upon an infinitely increasing classicism. [...] The romantic kind of poetry is still in the state of becoming; that, in fact, is its real essence: that it should forever be becoming and never be perfected. It can be exhausted by no theory and only a divinatory criticism would dare try to characterize its ideal. [...] The romantic kind of poetry is the only one that is more than a kind, that is, as it were, poetry itself: for in a certain sense all poetry is or should be romantic. (Schlegel, 1971, pp. 175-176)

The critique of the fragmentary character of modern art – since regulated/given by a unitary ideal of ancient art – is finally synthesized in the (romantic) drive for the integration of multiple fragments in a whole. In fact, the concept of romantic poetry can only be properly understood in perspective of this very process. In the moment antiquity and modernity become historically determined conceptual tools, the romantic project of synthesis ensues: the task of modernity, for F. Schlegel, is then to overcome the dichotomy (ancient x modern) established by modernity itself. The whole movement (all that has been produced by ancients and moderns) is therefore embraced under a much broader unity – the synthetic project presupposes the regulatory unity of *art in general*. This unity emerges from the conclusion that art does not have to take any specific form. Poetry then no longer concerns only the discursive arts: F. Schlegel explodes the conceptual limits of the word and, in doing so, brings it closer to its Greek version and meaning, *poiesis* (as a creative principle, it belongs to all arts).¹⁴ Artworks are understood from now on as nothing more than materializations of absolute art. They are, consequently, particular

14 It is worth noting, as an example, the following excerpt from *Gespräch über die Poesie*:

Amalia. Wenn das so fortgeht, wird sich uns, ehe wirs uns versehen, eins nach dem andern in Poesie verwandeln. Ist denn alles Poesie?

Lothario. Jede Kunst und jede Wissenschaft die durch die Rede wirkt, wenn sie als Kunst um ihrer selbst willen geübt wird, und wenn sie den höchsten Gipfel erreicht, erscheint als Poesie.

Ludoviko. Und jede, die auch nicht in den Worten der Sprache ihr Wesen treibt, hat einen unsichtbaren Geist, und der ist Poesie" (Schlegel, 1968b, p. 304).

manifestations of a universal ideal.¹⁵ For the first time, art is recognized as an idea that manifests itself historically in particular artworks: *art is the art system*. The art system is art in becoming – for it must admit, precisely (from the moment it comes to be), everything that is conceived – theoretically – (in the past and in the present) as *art*. The system operates in translating the intangibility of the idea into the particularity of the artwork.

3. Artworks as code scripts

Finally, I would like to suggest there is a link between the romantic project (the poetic imperative) and the crisis of representation – as described by Michel Foucault’s “Les mots et les choses” – that, in the eighteenth-century Germany, burst with the reception of Kant’s critical philosophy. We should remember that, for the 18th century episteme, it is of utmost importance to secure we are equipped with the needed faculties to observe and represent adequately reality. In Germany, invariably, responses to the crisis have been filtered by critical philosophy. Reinhold and later Fichte strove to ground philosophy on a first principle – as a *principle of consciousness* or *absolute ego*, this first principle always refers to a self-sufficient subjectivity (because it must be secured in one’s own consciousness); for bringing together thought and Being, mind and nature, subject and object and so on, subjectivity is seen as absolute. This movement will develop in the Hegelian understanding that consciousness is capable of diluting the difference established by itself between the subject and its supposed alterity (the object). One can read the Hegelian system, therefore, as the becoming of immanent unity, revealed in the digestive movement of Mind itself.¹⁶

For the early German romantics, on the contrary, a first principle can never be produced/secured by our cognitive faculties, and the absolute, therefore, can only be accessed by other means. What is rejected here is the conception (a trademark of German idealism) that the absolute origin of Being is transparent to reason itself. It is worth noting that this does not mean that the early German romantics rejected the absolute (as an idea), but subjectivity as an absolute principle. The absolute transcends subjectivity (because, as Being, it precedes

15 “Only that *work of art* [...] can be an unsurpassable example in which the whole purpose of fine art becomes as manifest as it can in an actual work of art” (Schlegel, 2001, p. 58/KA:293).

16 This approach, inaugurated by Dieter Henrich (*Konstellationsforschung* – constellation analysis), allowed the reconstruction of German idealism as an arc of debate constitutive of a theory of subjectivity; the starting point is Kant/Jacobi and the point of arrival, obviously, is Hegel. See Dieter Henrich (2008).

it).¹⁷ This is why, for F. Schlegel, “viewed subjectively, philosophy, like epic poetry, always begins in *media res*”.¹⁸ A twofold movement results from this: 1. since this alleged first principle can never be grasped by philosophy, philosophy becomes an infinite longing/activity; 2. and since philosophy cannot be rebooted and start over from a first principle either (and thereby dispense with its history), it becomes its own history – history of philosophy. As Novalis puts it: “we *seek* the absolute everywhere and only ever *find* things”.¹⁹ The absolute, since it can only be postulated philosophically *ex-negatio* (in its absence), becomes sort of a regulative principle of reflection (seeking for it is what moves reason, but reason can never capture it). It is precisely here that the poetic imperative is consolidated as a philosophical answer to the problem of the unknowability of the absolute: for “where philosophy stops, poetry has to begin”.²⁰

Early German Romanticism conceives Being as epistemologically obscure. It is worth reminding that Early German Romanticism, just like German Idealism, presupposes as given the object of the (Kantian) idea of a supersensible unity linking theory and practice.²¹ German Idealism proceeds from the expectation that this supersensible unity could be somehow grasped by consciousness (since it is contained in it) – hence the term “subjective idealism”. Romantic absolute, in turn, transcends all determination: subject and object thus become only their instantiations.²² Sketchily, this is the way early German romantics explain it: if, for Kant, *thought* is the exercise of *judgement* (thinking=judging), and judgement consists in an instantiation of Being (it separates subject and object), then thought can only be exercised as *concealment of Being*.²³ That is why reflection can never capture the absolute:

17 This is Manfred Frank’s thesis (Frank, 2004).

18 “Athenaeum”, fragment 84 (Schlegel, 1971, p. 171).

19 “Miscellaneous Observations”, fragment 1 (Novalis, 1997, p. 23).

20 “Ideas”, fragment 48 (Schlegel, 1971, p. 245).

21 “The function of prescribing laws by means of concepts of nature is discharged by understanding, and is theoretical. That of prescribing laws by means of the concept of freedom is discharged by reason and is merely practical. [...] Understanding and reason, therefore, have two distinct jurisdictions over one and the same territory of experience. But neither can interfere with the other. [...] Still, how does it happen that these two different realms do not form *one* realm, seeing that, while they do not limit each other in their legislation, they continually do so in their effects in the sensible world? The explanation lies in the fact that the concept of nature doubtless represents its objects in intuition, yet not as things in themselves, but as mere phenomena, whereas the concept of freedom represents in its object what is no doubt a thing in itself, but it does not make it intuitable, and further that neither the one nor the other is capable, therefore, of furnishing a theoretical cognition of its object (or even of the thinking subject) as a thing in itself, or, as this would be, of the supersensible – the idea of which has certainly to be introduced as the basis of the possibility of all those objects of experience, although it cannot itself ever be elevated or extended in cognition” (Kant, 2007b, “Introduction: II. The Realm of Philosophy in General”, pp. 10-11).

22 See Frederick C. Beiser, 2002, chapter 4: “Friedrich Schlegel’s Absolute Idealism”.

23 Manfred Frank develops this argument from Hölderlin’s *Urtheil und Sein*. For Hölderlin, consciousness is the product of self-segregation: it depends on the “I” opposing itself (the thing in me which is circumscribed

the more it seeks for it, the more it is concealed! Now, although this unity can never be revealed by our cognitive faculties, F. Schlegel admits the possibility of a “partial peek” – through *art*.²⁴ Artworks would thus make possible for us to glance and have an “instantaneous” intuition of the absolute – although, as particular materializations, they suggest a totality that should remain, above all, intangible to consciousness. Novalis, in his “Monologue”, puts the problem in a most interesting way:

There is really something very foolish about speaking and writing; proper conversation is merely a word game. One can only marvel at the ridiculous mistake that people make when they think – that they speak for the sake of things. The particular quality of language, the fact that it is concerned only with itself, is known to no one. Language is such a marvelous and fruitful secret – because when someone speaks merely for the sake of speaking, he utters the most splendid, most original truths. But if he wants to speak about something definite, capricious language makes him say the most ridiculous and confused stuff. This is also the cause of the hatred that so many serious people feel toward language. They notice its mischief, but not the fact that the chattering they scorn is the infinitely serious aspect of language. If one could only make people understand that it is the same with language as with mathematical formulae. These constitute a world of their own. They play only with themselves, express nothing but their own marvelous nature, and just for this reason they are so expressive – just for this reason the strange play of relations between things is mirrored in them. Only through their freedom are they elements of nature and only in their free movements does the world soul manifest itself in them and make them a sensitive measure and ground plan of things. So it is too with language – on the one hand, anyone who is sensitive to its fingering, its rhythm, its musical spirit, who perceives within himself the delicate workings of its inner nature, and moves his tongue or his hand accordingly, will be a prophet; on the other hand, anyone who knows how to write truths like these but does not have ear and sense enough for it will be outwitted by language itself and mocked by people as Casandra was by the Trojans. Even if in saying this I believe I have described the essence and function of poetry in the clearest possible way, at the same time I know that no one can understand it, and in this way no poetry comes about. What would it be like though if I had to speak? And this instinct of language to speak were the hallmark of what inspires language, of the efficacy of language within me? And were my will to want only everything that I was obliged to do, in the end could this be poetry without my knowledge or belief, and could it make a secret language understandable? And thus I would be a born writer, for a writer is surely only a language enthusiast? (Novalis, 1997, pp. 83-84)

Just like F. Schlegel, Novalis no longer considers verbal-conceptual language a sufficient cognitive instrument for world appropriation. What

as *object* determines – and is determined in turn by – the thing in me posited as *subject*). All judgements we carry out presuppose this original oneness of Being – which for this very reason can never be recovered by our own consciousness (since it can only operate in self-segregation). For the complete argument, see Frank, 2004, “Lecture 6: On Hölderlin’s Critique of Fichte”.

24 In which F. Schlegel seems to anticipate Heidegger’s essay “The Origin of the Work of Art”.

is problematized here is the idea of truth as correspondence: if there are no guarantees that our conceptual representations relate to things in the world, then our effort of world appropriation through concepts can only produce “the most ridiculous and confused stuff”. “All the superstition and error of every age”, says Novalis,

of all nations and individuals, is based on the confusion of the symbol with the symbolized — on their identification — on the belief in true, complete representation — and the relation between the image and the original — the appearance and the substance — on the inference from the external likeness — to the thoroughgoing internal correspondence and connection — in short, on the confusion between subject and object. (Novalis, 2011, p. 126)

Now, what Novalis’ claim means is that, for the early German romantics, the duplicated world of concepts ceases to be (in fact, it could never be) the privileged locus of truth. The relationship established (by the idea of truth as correspondence) between concepts and objects is thus turned upside down: objects do not pre-exist their conceptual determinations (as pure facts) but, on the contrary, they can only inhabit the world through the differentiation operated by language itself (for F. Schlegel, an infinite substance is shaped by the activity of a creative imagination). This move liberates language to act as *poiesis* – and therefore poetic language becomes more valuable than verbal-conceptual language (“the chattering they scorn is the infinitely serious aspect of language”).²⁵ In fact, this properly romantic inversion can be traced back to Kant’s “Critique of Judgement”. In releasing judgement from the exclusive task of conceptual determination, Kant set the stage for the recognition of imagination as a faculty that also fulfills a cognitive function. One should remember that in the “Critique of Pure Reason” imagination is subordinated to understanding. There, imagination operates a first synthesis of multiplicity (it produces an image – *Bilden*), but it is still “a blind though indispensable function of the soul, without which we would have no cognition at all, but of which we are seldom even conscious. Yet to bring this synthesis to concepts is a function that pertains to the understanding, and by means of which it first provides cognition in the proper sense”.²⁶ However, in the “Critique

25 This is Andrew Bowie’s insight – cf. Bowie, 1997, chapter 3: “The philosophy of critique and the critique of philosophy: Romantic literary theory”.

26 Cf. Kant (1998), “Critique of Pure Reason”, Doctrine of Elements. Pt. II. Div. I. Bk I. Ch. I. Section III: “On the Pure Concepts of the Understanding”, (A78) p. 211. There are three steps to the cognitive process: “the first thing that must be given to us a priori for the cognition of all objects is the manifold of pure intuition; the synthesis of this manifold by means of the imagination is the second thing, but it still does not yield cognition. The concepts that give this pure synthesis unity, and that consist solely in the representation of this necessary

of Judgement” the two faculties are somehow leveled: in the judgement of the beautiful imagination and understanding must not reach an agreement, seemingly undertaking an equally important role. But still, Kant assigns no cognitive role to imagination. Early German Romanticism, in turn, puts in check the cognitive role of understanding through its critique of truth as correspondence (truth is missed when understanding sticks a concept to the synthesis). Imagination becomes, precisely for this reason, the only faculty capable of offering an alternative to the schematism understanding forces upon us – through imagination we could get a glimpse of the absolute (an image free of concepts). “Reason is only one and in everyone it is the same”, says Schlegel in the “Dialogue on Poetry”,

however, as every human being has their own nature and their own love, so does everyone carry within themselves their own poetry. This poetry must remain theirs, as surely as they are what they are, as sure as there is anything original in them; and no criticism can or ought to steal their innermost essence, their innermost power, to purify and cleanse them into a common image, without mind and meaning, as strive the fools who do not know what they want. But the high science of genuine critique should teach them how to educate themselves within themselves, and above all it should teach them how to grasp every other independent form of poetry in its classical strength and abundance, so that the flower and the essence of alien spirits become food and seed for their own fantasy. (Schlegel, 1968b, p. 284)²⁷

Once imagination is understood as a cognitive faculty, art becomes a *medium* twice as important. The reason is imagination is not only passive: contrary to understanding, it is also capable of producing positive content. This positive content is *poiesis*, as the principle of creation in art. It populates the world with images through which we could peek at the (otherwise inaccessible) absolute. For early German romantics, in fact, reality is nothing else but a product of *poiesis*: “all philosophy is idealism, and there is no true realism except poetry”.²⁸ Or yet, as Schleiermacher puts it: “no poetry, no reality”.²⁹ Whenever one walks away from the domain of aesthetics (in which imagination

synthetic unity, are the third thing necessary for cognition of an object that comes before us, and they depend on the understanding.” *Ibid.*, (A79) p. 211.

27 “Die Vernunft ist nur eine und in allen dieselbe: wie aber jeder Mensch seine eigne Natur hat und seine eigne Liebe, so trägt auch jeder seine eigne Poesie in sich. Die muß ihm bleiben und soll ihm bleiben, so gewiß er der ist, der er ist, so gewiß nur irgend etwas Ursprüngliches in ihm war; und keine Kritik kann und darf ihm sein eigenstes Wesen, seine innerste Kraft rauben, um ihn zu einem allgemeinen Bilde ohne Geist und ohne Sinn zu läutern und zu reinigen, wie die Toren sich bemühen, die nicht wissen was sie wollen. Aber lehren soll ihn die hohe Wissenschaft echter Kritik, wie er sich selbst bilden muß in sich selbst, und vor allem soll sie ihn lehren, auch jede andre selbständige Gestalt der Poesie in ihrer klassischen Kraft und Fülle zu fassen, daß die Blüte und der Kern fremder Geister Nahrung und Same werde für seine eigne Fantasie.”

28 “Ideas”, fragment 96 (Schlegel, 1971, p. 250).

29 “Athenaeum”, fragment 350 (Schlegel, 1971, p. 216).

resides), the activity of the understanding (as conceptual determination) neutralizes imagination: hence, for F. Schlegel, “poetry can only be criticized by way of poetry”.³⁰ This conclusion is reached by means of a complicated operation, sort of a synthesis of Fichte and Spinoza: the origin of every subject and object is attributed to a Being in perpetual becoming (for F. Schlegel, an infinite substance); Being is always hidden from the subject, for the subject can only translate it (and always through a productive imagination) into finite forms – or, to put it differently, into a world of objects; Being, as infinite substance, remains radically alien to consciousness.³¹ This “translation into forms” is the work of *poiesis*, and those forms are what we call artworks.³²

As Early German Romanticism established art as a privileged medium of reflection, the last condition for art to become an autonomous system at the operational level was fulfilled. Art then offered itself as an alternative to a system of communication that had proved insufficient (philosophical language or, alternatively, verbal-conceptual language) – for “how often one feels the poverty of words – to express several ideals all at once”.³³ This romantic art system anticipates Niklas Luhmann’s concept of autopoiesis much more to the

30 “Critical Fragments”, fragment 117 (Schlegel, 1971, p. 157).

31 In fact, F. Schlegel’s philosophy puts up an effort to synthesize Fichte and Spinoza. “Matter”, as infinite substance, only “enters” consciousness as form – and therefore can only be translated by an imagination that produces forms. F. Schlegel conceives of Being as this stretched unity, an equation encompassing consciousness (Fichte) and the infinite (Spinoza): “And now we have the elements which could give us a philosophy; namely, consciousness and the infinite. These are the two poles around which all philosophy turns. Fichtean philosophy pertains to consciousness. But the philosophy of Spinoza is concerned with the infinite. The formula for Fichtean philosophy is $I=I$, or what we would like to say, $Non-I=I$. The latter is probably a better formulation, because there the statement is, even in its expression, the most synthetic possible. The formula for the philosophy of Spinoza would be something like this: If one takes ‘a’ to represent what is representable, and ‘x’ what is not representable, then ‘a’=‘x’. Through combination, two more formulas are derived, namely, $Non-I=x$, and $a=I$. The latter formula, namely, $a=I$ is the formula of our philosophy. The statement is indirect and seeks to sublimate the error of the finite, so that the infinite can arise by itself. Our formula, from a positive point of view, reads more or less as follows: *the minimum of the I equals the maximum of nature; and the minimum of nature equals the maximum of the I*. That means, the smallest sphere of consciousness equals the largest of nature, et contra. The consciousness of the infinite in the individual is the feeling of the sublime. This is present completely unrefined in the individual. And this feeling of the sublime is enthusiasm, which we had earlier as a factor of philosophy. The feeling of the sublime should therefore be raised to a science. The elements of philosophy are consciousness and the infinite. These are also the elements of all reality. Reality is the point of indifference [Indifferenzpunkt] between the two” (Schlegel, 1997, pp. 243-244). On F. Schlegel’s synthetic effort, see also: Mitchell; Oksiloff, 1997, “Introductory Essay — Romantic Crossovers: Philosophy as Art and Art as Philosophy”; Bowie, 1997, chapter 3: “The philosophy of critique and the critique of philosophy: Romantic literary theory”.

32 In a way, F. Schlegel anticipates Nelson Goodman’s constructivist cognitivism and his theory of symbols: since we communicate and/or perceive through symbols, and since these symbols are constructed actively – there is no such thing as an innocent observer –, our symbolic activities always operate constructing realities – or worlds. Obviously, art as language responds, also and specially, to an epistemological function. See Goodman, 1968.

33 “Miscellaneous Observations”, fragment 70 (Novalis, 1997, p. 34).

point than the Hegelian concept of “Spirit”.³⁴ The concept of Being/absolute (theory) regulates the production of artworks. Forms acquire a positive – if not fundamental – value here: for we can only relate to Being/absolute through them (as their instantiations). Reflection is exported to the art system through the concept of beauty: it is incorporated into the dynamics of the forms that are produced within the system itself (art objects). Artworks are then conceived of as attempts at producing actualizations of an idea (theory) – the difference between the artwork and the idea (one could also say: the source-code) is continually replicated in each work produced by the system. The system’s code, of course, is composed by the sum of all the system’s products. At the same time, as we look at any particular artwork, the difference between communication and perception (between the art system and the psychic system) is replicated within our own consciousness. “The artwork”, says Luhmann, “takes on the burden of paradox and dissolves it in its own formal arrangement; one then sees quite concretely: it works!” (Luhmann, 2000, p. 301).

Operational autonomy implies that theory, as a self-description of the art system, continually reproduces the difference (between itself and its object) as it materializes/inscribes itself in each individual artwork. Or, to put it differently: art theory becomes aware of itself and finds itself capable, in this process, of determining its own object. In this sense, operational autonomy is nothing else but the digestive reproduction of the theoretical difference that made the system itself possible in the first place. This digestive reproduction depends on whether theory is then reinserted into the formal arrangements of the artworks. Art thus becomes an open field for experimentation – and Early German Romanticism the first artistic movement to take full advantage of the operative autonomy of the system.

References

- BEHLER, E. “German Romantic Literary Theory”. New York, Cambridge University Press, 2005.
- BEISER, F. C. “German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801”. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
- _____. “The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism”. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003.

34 “The formula of ‘Spirit’ anticipates the notion of ‘autopoiesis’ but lacks sufficient informational content” (Luhmann, 2000, p. 176).

- BELTING, H. "The Invisible Masterpiece". Translated by H. Atkins. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- BOWIE, A. "From Romanticism to Critical Theory: The Philosophy of German Literary Theory". New York: Routledge, 1997.
- CAHN, S. M., MESKIN, A. (eds.). "Aesthetics: A Comprehensive Anthology." Malden, MA: Blackwell Pub., 2008.
- FRANK, M. "The Philosophical Foundations of Early German Romanticism". Translated by E. Millán-Zaibert. Albany: SUNY Press, 2004.
- GOODMAN, N. "Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols". Indianapolis: The Bobbs-Merrill Co., 1968.
- GUMBRECHT, H. U. "Atmosphere, Mood, Stimmung: on a hidden potential of literature". Translated by E. Butler. Stanford, California: Stanford University Press, 2012.
- _____. "Second Order Observation Historicized – An Epistemological Frame Narrative". Design of the In/Human. Stuttgart: Akademie Schloss Solitude, 2010 [online]. Available at: <http://www.design-in-human.de/lectures/gumbrecht.html> (Accessed February 20, 2021).
- HEIDEGGER, M. "The Origin of the Work of Art". In: Cahn, S. M. and Meskin, A. (eds.). *Aesthetics: A Comprehensive Anthology*. Malden, MA: Blackwell Pub., 2008.
- HENRICH, D. "Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism". Ed. D. S. Pacini. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.
- HERDER. "Philosophical Writings". Translated and edited by M. N. Forster. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- _____. "Reflections on the Philosophy of the History of Mankind". Abridged and with an introduction by F. E. Manuel. Translated by T. O. Churchill. Chicago: The University of Chicago Press, 1968.
- KANT, I. "Anthropology, History, and Education". Edited by G. Zöllner and R. B. Loudon. Translated by M. Gregor, P. Guyer, R. P. Loudon, H. Wilson, A. W. Wood, G. Zoller and A. Zweig. Cambridge: Cambridge University Press, 2007a.
- _____. "Critique of Judgement". Translated by J. C. Meredith. Revised, edited and introduced by N. Walker. New York: Oxford University Press, 2007b.
- _____. "Critique of Pure Reason". Edited and Translated by P. Guyer and A. W. Wood. New York: Cambridge University Press, 1998.
- LUHMAN, N. "Art as a Social System". Translated by E. M. Knodt. Stanford, California: Stanford University Press, 2000.
- MITCHEL, A., OKSILOFF, A. "Introductory Essay — Romantic Crossovers: Philosophy as Art and Art as Philosophy". In: Schulte-Sasse, J. *et al.* (eds). *Theory as Practice: A Critical Anthology of Early German Romantic Writings*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1997.
- NISBET, H. B. (ed.). "German Aesthetics and Literary Criticism: Winckelmann, Lessing, Hamman, Herder, Schiller and Goethe". New York: Cambridge University Press, 1985.
- NOVALIS. "Notes for a Romantic Encyclopaedia: Das Allgemeine Brouillon". Translated by D. W. Wood. Albany: SUNY Press, 2011.

_____. “Philosophical Writings/Novalis”. Translated and edited by M. M. Stoljar. Albany: State University of New York Press, 1997.

SCHILLER, F. “On Naive and Sentimental Poetry”. Translated by W. F. Wertz, Jr. The Schiller Institute. Available at: https://archive.schillerinstitute.com/trans/Schiller_essays/naive_sentimental-1.html (Accessed February 20, 2021).

SCHLEGEL, F. “Dialogue on Poetry and Literary Aphorisms”. Translated by E. Behler and R. Struc. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1968a.

_____. “Introduction to the Transcendental Philosophy (1800)”. In: Schulte-Sasse, J. *et al.* (eds.). *Theory as Practice: A Critical Anthology of Early German Romantic Writings*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1997.

_____. “Lucind and the Fragments”. Translated and introduced by P. Firchow. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971.

_____. “On the Study of Greek Poetry”. Translated by S. Barnett. Albany: SUNY Press, 2001.

_____. „Gespräch über Die Poesie“. Nachwort von H. Eichner. Stuttgart: J.B. Metzler, 1968b.

SCHULTE-SASSE, J. *et al.* (eds.). “Theory as Practice: A Critical Anthology of Early German Romantic Writings”. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1997.

WINCKELMANN. “Thoughts on the Imitation of the Painting and Sculpture of the Greeks”. In: Nisbet, H. B. (ed.), 1985.

***VOLVERSE TIERRA, VOLVERSE CIELO.
OBSERVACIONES SOBRE LA RELACIÓN
ENTRE MUNDO Y TERCER MOVIMIENTO
DE LA EXISTENCIA EN EL
PENSAMIENTO DE J. PATOČKA****

**BECOMING EARTH, BECOMING HEAVEN.
REFLECTIONS ON THE RELATIONSHIP
BETWEEN THE WORLD AND THE
THIRD MOVEMENT OF EXISTENCE
IN J. PATOČKA'S THOUGHT**

Ángel Enrique Garrido Maturano
<https://orcid.org/0000-0002-0509-6692>
hieolypuna@hotmail.com

*CONICET - Instituto de Investigaciones Geohistóricas,
Chaco, Argentina*

RESUMEN *El artículo reconstruye la noción cosmológica de mundo y la teoría de los tres movimientos de la existencia en el pensamiento de Patočka. La reconstrucción explícita la unidad esencial entre mundo y existencia. Fundamenta dicha unidad, primero, en los rasgos estructurales comunes tanto al movimiento del mundo como al tercer movimiento que consume la existencia; y, segundo,*

* Article submitted on 15/03/2021. Accepted on 18/01/2022.

en que dicha existencia consumada guarda un significado análogo al cósmico de cielo y tierra. Finalmente, señala como problema de la fenomenología patočkiana la ausencia de una ética cosmológica que considere no sólo el movimiento realizador de vida, sino también el des-realizador que el cosmos es.

Palabras clave: *Patočka. Mundo. Movimiento. Existencia. Cosmología.*

ABSTRACT *The article reconstructs the cosmological notion of world and the theory of the three movements of human existence in Patočka's thought. The reconstruction explains the essential unity between world and existence. It grounds this unity, firstly, on the structural features which are common both to the movement of the world and the third movement that consummates existence, and, secondly, on the fact that this consummated existence signifies, in an analogous manner, the cosmic significance of heaven and earth. Finally, as a problem in Patočka's phenomenology, it shows the absence of a cosmological ethics that should consider not only the movement of realization of life, but also the movement of derealization that the cosmos is.*

Keywords: *Patočka. World. Movement. Existence. Cosmology.*

1. Introducción

Treinta y cuatro años después de la primera publicación, en 1936, de su tesis de habilitación, dedicada a la cuestión del mundo natural como problema filosófico, Jan Patočka escribe una *Méditation sur "Le monde naturel comme problème philosophique"*. Allí se refiere a su tesis para precisar lo que distingue la comprensión del mundo de sus obras de madurez de aquella que había sido desarrollada en 1936. Escribe el autor: "La diferencia fundamental sería la siguiente: nosotros no concebimos más el mundo como la totalidad de objetos, constituidos en la conciencia pura, correlatos de intencionalidades de especies diversas" (Patočka, 1988, p. 101). Y, además, sugiere: "¿No sería acaso posible introducir en el contexto ontológico el mundo en el sentido fuerte del término, el mundo existente de manera autónoma? ¿La antigua *physis* no sería ella restituida en tanto que *arché* que gobierna todo lo singular?" (Patočka, 1988, p. 100). Esta *physis* es entendida allí como un cuadro previo, omniabarcante y ontogénico, que existe por sí mismo, como una totalidad no individualizable desde la que se generan todas las individuaciones que se manifiestan en el orden del ente. Patočka afirma también, en el mismo texto, que "la manifestación de las cosas es hecha posible por este cuadro, no es manifestación por el sujeto,

sino, antes bien, manifestación como entrada en la singularidad, devenir” (1988, p. 100). Se cumpliría, así, entre la concepción de los años 30 y la de los 60 y 70 el paso de una comprensión fundamentalmente subjetiva y representacional del mundo a una asubjetiva y cosmológica, en la que el mundo es considerado ya no como horizonte de todos los horizontes del sujeto trascendental, sino como un potencial ontogénico y creador, inasible e indeterminado, que existe de modo autónomo, que a todo engloba y que lleva al ser y al aparecer ante el sujeto a todos los entes de los cuales éste puede tener conciencia intencional, incluido él mismo.

Por otra parte, en la mencionada *Méditation* de 1970, pero, sobre todo, ya en el ensayo titulado *El mundo natural y la fenomenología* de 1967, Patočka desarrolla su conocida teoría de los tres movimientos fundamentales de la existencia humana, es decir, la teoría de aquellas tres dinámicas que congregan la totalidad de movimientos a través de los cuales el existente humano realiza las posibilidades que despliegan el conjunto de su existencia. En lo que respecta a la relación entre la noción de mundo y la de existencia declara Patočka, en el postfacio de 1970 a la traducción francesa de su tesis de habilitación, que ya desde 1936 su concepción – todavía subjetiva – del mundo “se inspiraba en un ideal de unidad entre el mundo [...] y el ser humano” (1995, p. 138). Pues bien, el conjunto de las observaciones que aquí comienzan tienen por tema mostrar cómo Patočka piensa esa unidad esencial que se proponía como ideal ya desde 1936 en función del vínculo existente entre su noción cosmológica de mundo y su comprensión de la existencia humana a través de la teoría de los tres movimientos fundamentales, en particular el tercero, denominado movimiento de penetración o de verdad, a través del cual el existente, que asume su finitud, descubre el sentido último de su existencia y de su relación con el mundo que le sale al encuentro. Dicho en otros términos, la cuestión que ocupará a estas reflexiones es precisamente la de *la índole de la unidad* existente entre la noción cosmológica de mundo de Patočka y su comprensión de los movimientos de la existencia humana – unidad que alcanza su consumación en el tercero de esos movimientos. La reconstrucción de esta unidad esencial se sustenta en la interpretación de Renaud Barbaras, según la cual es la noción de movimiento la que reúne el mundo como movimiento ontogénico y los movimientos de la existencia humana como movimientos fenomenalizantes, a través de los cuales los entes producidos por el mundo aparecen secundariamente a un sujeto que los intenciona en función de sus propios movimientos.¹

1 “Es en el elemento del movimiento que debe ser pensado tanto el pasaje del mundo a su propia fenomenalización por la mediación del sujeto como el modo en que la pertenencia al mundo puede revertirse en abertura al mundo” (Barbaras, 2007, p. 95).

Sin embargo, la reconstrucción de esta unidad no persigue sólo fines exegéticos, sino que está al servicio de tres objetivos, los dos primeros de naturaleza hermenéutica, en cuanto suponen una reelaboración de los desarrollos patockianos y una interpretación de sus implicancias; y el tercero de naturaleza crítica, si por crítica entendemos no el señalamiento de presuntas incoherencias en el despliegue de la argumentación del filósofo checo, sino la dis-criminación de una cierta dificultad implícita y no resuelta en el tercer movimiento de la vida.

El primer objetivo es un intento de responder, desde la propia filosofía de Patočka, a un problema que fue agudamente observado por el investigador español Iván Ortega y que se refiere a una cierta dualidad en el dinamismo que caracteriza la relación entre subjetividad y mundo. Por un lado, pareciera haber una continuidad y una armonía entre el movimiento del mundo y los de la existencia, que se ve reflejada en los dos primeros movimientos de la vida. Por otro, pareciera haber también una toma de distancia de la existencia respecto del movimiento del mundo, que tendría lugar en el tercer movimiento.² En lo que a esta primera meta respecta, parto de la hipótesis de que el tercer movimiento no separa al sujeto del mundo, sino que, por el contrario, vuelve al sujeto mundo (y, en este sentido, consume la continuidad entre ambos), toda vez que la existencia del sujeto que ha cumplido este tercer movimiento cobra el mismo significado y cumple la misma función de los dos grandes referentes del mundo: cielo y tierra.

En lo que al segundo objetivo respecta, me interesa refrendar el primero mostrando en qué medida ciertos rasgos estructurales del mundo, concebido como movimiento ontogénico, se reflejan analógicamente en la dinámica propia del tercer movimiento de la vida. Al respecto, parto de la hipótesis de que tanto el movimiento del mundo como el de autodescubrimiento resultan: a) movimientos posibles y no necesarios; b) movimientos que no pueden ser objetivados ni intencionados en su totalidad en cuanto mientan horizontes abiertos; y c) movimientos cuyo sentido último no resulta manipulable ni está bajo el poder humano.

Por último, respecto del tercer objetivo crítico, estas reflexiones pretenden (no resolver) sino plantear un problema ínsito en la formulación que hace Patočka de la ética propia del tercer movimiento de la vida. Me refiero a la

2 "El problema que se presenta entonces es el de si hay una continuidad entre el movimiento de contacto y distancia, o si más bien hay una dicotomía y oposición entre ambos. Esta dualidad de armonía y distanciamiento está presente igualmente en la teoría de los tres movimientos de la existencia humana, de manera que los dos primeros movimientos (arraigo y defensa) se corresponden con el mundo y el tercero (penetración o verdad), con la toma de distancia" (Ortega Rodríguez, 2013, p. 261).

dificultad que implica para esta ética, que se realiza como sacrificio de sí y puesta al servicio de la propia vida en favor de la vida de todo lo que es, apuntar a una suerte de consumación armónica del universo como Reino. La dificultad consiste concretamente en no tomar suficientemente en consideración las implicancias que para una ética del sacrificio tiene el hecho de que el mundo, para la constante renovación de su movimiento, acaece también como una fuerza destructora y des-realizadora.

Permítaseme, para terminar estas consideraciones introductorias, una reflexión metodológica. La investigación se rige por una doble intención en lo que concierne al método. Por un lado, se ve a sí misma como resultante de un principio fenomenológico *asubjetivo* de carácter cosmológico-trascendental y, por otro, como producto de la conjunción de dicho principio con una hermenéutica de la donación. ¿Qué entiende Patočka por fenomenología asubjetiva? Para determinar el concepto de fenomenología asubjetiva, debemos atender a la crítica que Patočka dirige a la idea husserliana de reducción. Tal crítica, expresada de modo sucinto, radica en el hecho de que el recurso a la evidencia de la experiencia inmanente de un presunto yo puro resulta cuestionable, porque dicha evidencia no se muestra en ningún lado y la inmediatez del darse intuitivo de tal yo y de sus contenidos vivenciales no es sino un “prejuicio” (Patočka, 2004, p. 247). Para Patočka, lo que aparece, lo que propiamente se da, son las cosas mismas, mientras que las vivencias inmanentes no se perciben con ningún sentido, no se dan en ninguna inmediatez y su supuesta captación reflexiva por un yo puro no puede apoyarse en ningún dato intuitivo. Hay una manera de captar el darse o aparecer de la cosa. Así, por ejemplo, para captar el darse de una cortina en la ventana y dejar de captar el darse del plato sobre la mesa, el modo no es ni más ni menos que volver la cabeza o el cuerpo y mirar la ventana. Pero, refiriéndose a las vivencias evidentes de la conciencia absoluta, en sus lecciones sobre fenomenología impartidas entre 1968 y 1979 se pregunta el filósofo checo: “¿De qué manera me vuelvo de estas cosas [los entes] hacia otras [las vivencias] que están absolutamente en otro sitio? ¿Con qué fundamento?” (Patočka, 2005, p. 95). El problema, entonces, que afronta la reducción de la cosa a fenómeno vivenciado, es precisamente el de determinar cómo vivimos y accedemos a nuestras vivencias, porque esas vivencias, que aparentemente nos darían una evidencia indubitable acerca del modo de darse del objeto, ni son un objeto ni están dadas en ninguna intuición. La forma de vivir esa vivencia, de tener la experiencia de ese acto que llamo vivencia, es el problema esencial que afecta, desde el punto de vista de una teoría que quiere fundamentarse en la intuición, a la fenomenología pensada a partir de la reducción. Consecuentemente, Patočka cuestiona el derecho a reducir lo que aparece a una presunta reflexión sobre la vivencia pura. Para Patočka no es el

aparecer del ente el que resulta de los actos intencionales que lo aprehenden, sino que son estos actos intencionales los que presuponen el aparecer de lo que aparece, pues, “si ello mismo no apareciera, no podría Husserl considerarlo un carácter noemático en sus aclaraciones posteriores” (Patočka, 2004, 127). La conclusión que de ello saca Patočka es clara: lo que aparece no es una intención, sino *la cosa misma*. Ciertamente ha de existir alguien a quien se le aparezca la cosa desde una determinada perspectiva y con un determinado trasfondo, puesto que todo lo que aparece se le aparece a alguien en un campo de aparición; pero concluir de ello que lo que aparece lo hace originariamente como una intención que puede ser captada reflexivamente por un yo puro es una suposición metafísica, resultante del empeño por negar la esfera fenoménica como algo autónomo, es decir, como el modo mismo en que lo que es aparece en el mundo al yo que es y aparece en ese mismo mundo. Un empeño tal convirtió a la fenomenología en una “metafísica idealista de la conciencia, defendida por él [Husserl] hasta en tiempos de la *Crisis*, que resulta de la subjetivización artificial de lo fenoménico” (Patočka, 2004, p. 109). ¿Cuál es el significado que tiene esta crítica a la reducción fenomenológica, que Husserl desarrolla esencialmente en *Ideas I*, para la comprensión de los fundamentos de la fenomenología asubjetiva? Patočka es claro al respecto:

La crítica a Husserl no significa que no haya la esfera de aparición descubierta a través de la reducción, sino que la esfera de aparición no significa el descubrimiento de una nósis constructiva-constituyente alcanzada a través de una visión intuitiva interna (*Innenschau*) apodíctica y de carácter puramente inmanente (Patočka, 2000, p. 238).

Por lo tanto, si la esfera de aparición no se halla en la inmanencia del yo puro, la crítica implica también con igual claridad que la aparición no reduce el ser del ente que aparece a la condición de nósis inmanente, sino que lo que propiamente aparece es el ente mismo en su ser. Patočka expresa esta idea suscitadamente en los siguientes términos: “El *ente* es dado *a través del fenómeno*, pero, *a través del fenómeno*, lo que se da es el *ente*” (Patočka, 1991b, p. 32). La fenomenología tiene, pues, razón cuando dice que no podemos acceder a la cosa si no es a través de su aparición; y tiene igualmente razón cuando afirma que ella no describe un presunto ser en sí de las cosas más allá de su aparición, sino la *modalidad de donación* de las cosas, esto es, analiza cómo las cosas se nos muestran. Todo ello es cierto, “pero lo que se muestra son en verdad *ellas*” (Patočka, 1991b, p. 35). No es la verdad, concebida como constitución noética del ser del objeto, el lugar donde aparece el universo, sino el aparecer del universo el lugar donde puede ocurrir la verdad. Ciertamente que el aparecer le aparece a un ser capaz de verdad, esto es, de describir el aparecer de lo que aparece tal cual aparece y dentro de los límites que aparece, pero

eso no significa reducir el aparecer a aquel a quien el aparecer aparece, puesto que el propio sujeto humano a quien se le aparece el aparecer de las cosas en el universo es él mismo un modo de aparecerse del universo y no el universo un modo de aparecerse del sujeto a sí mismo en su inmanencia. Así concebida, la fenomenología, sin dejar de serlo, deja, sin embargo, de ser subjetiva y de contraponer al hombre y al universo, sino que se convierte en asubjetiva. No porque las cosas no se le aparezcan a sujeto alguno, sino porque el que las cosas aparezcan y el que el universo mismo se aparezca a sí mismo haciendo aparecer un sujeto a quien el aparecer de las cosas se le aparece no es una cuestión del sujeto, sino una cuestión a la que éste está precisamente sujeto. Es la sujeción asubjetiva originaria del propio sujeto al universo.

Como se desprende de lo que acabamos de decir, esta fenomenología asubjetiva puede, con justicia, ser determinada como fenomenología *cosmológica*, toda vez que es el todo del cosmos, concebido como movimiento ontogénico, aquello que hace ser a todo ente, incluido el sujeto. Consecuentemente, es también el cosmos el que hace aparecer al sujeto como un ente tal que a él se le pueden aparecer y puede intencionar todos los otros entes que el universo deja aparecer.

Esta fenomenología cosmológica cumple, además, una función *trascendental*, en la medida en que el movimiento ontogénico que el universo es resulta la condición última de posibilidad de la existencia humana y los movimientos que la despliegan.

Ahora bien, la fenomenología cosmológica patockiana habrá de complementarse con una *hermenéutica de la donación*, en la medida en que es menester, sobre la base del esquema “algo como algo”, la explicitación y la discriminación de las implicancias que tiene el darse del mundo como movimiento onto-génico para la comprensión del sentido de los movimientos de la existencia humana, particularmente el tercero, y para determinar en qué medida este tercer movimiento de descubrimiento de sí resulta concordante con el movimiento del mundo.

2. El mundo

El mundo natural, esto es, el mundo tal cual viene por sí mismo al aparecer con anterioridad a cualquier concepto suyo, no está dado, para el Patočka de los años 1960, como una reunión de todas las cosas, ya sea que se vea a estas cosas como un conjunto de objetos correlativos a actos intencionales de la conciencia trascendental, ya sea que se los considere entes subsistentes por sí mismos. El mundo no es una cosa, por lo tanto tampoco puede ser la suma de los objetos o de los entes, pues tal suma seguiría dando por resultado una multiplicidad

de cosas. La conciencia del mundo, por el contrario, mienta una conciencia no objetivante de un todo omniabarcador. Este todo, más originario que los entes singulares y las totalidades parciales, constituye la condición de posibilidad de todo ente, puesto que él *se da* como un campo de ser y aparición que engloba la multiplicidad de entes, cada uno de los cuales se determina y viene al aparecer como de-limitación de ese campo. La caracterización efectiva del modo en que se da el mundo natural presenta, para Patočka, dos polos esenciales, según se considere ese darse desde aquello que se da o desde el sujeto a quien se da el mundo natural. Comencemos por el primero.

Aquello con lo que por lo pronto nos relacionamos son las cosas que nos están dadas cinestésica-visualmente en función de un eje de cercanía y lejanía. Lo que me está actualmente dado emerge desde un conjunto de cosas cercanas a las que lo dado me refiere. A su vez, todo aquello cercano me remite a lo lejano, sobre cuyo trasfondo aparece como cercano, hasta llegar a un horizonte no actual ni percibido desde donde viene a la cercanía y a la actualidad todo lo que entra en el campo perceptivo y hacia el cual se retira lo que deja de ser actual y cercano. “Resulta claro entonces que lo no actual, lo desconocido, lo extraño y lo lejano sólo pueden entrar en la percepción a condición de que ella los presuponga, de que ésta haya tenido ya lugar siempre sobre el fondo que aquellos forman” (Patočka, 2004, p. 29). En efecto, deberíamos suponer que la cosa aparece desde la nada y se desvanece en ella cuando deja de ser actual, si no nos estuviese dado de modo originario un campo o trasfondo de ser desde el cual aparece. Pero el hecho es que la cosa no desaparece en la nada, yo puedo volver sobre ella una y otra vez, como puede volvérseme actual lo que me era ignoto y extraño. Pues bien, este horizonte o campo de ser y aparición que me está dado como lo ausente e indeterminado en la percepción, pero que constituye aquel trasfondo desde donde es y se vuelve presente todo lo que se me da y aparece, es, precisamente, el horizonte del mundo. Para Patočka, en 1967, este horizonte “no es algo que yo pueda, sin embargo, derivar de las percepciones” (Patočka, 2004, p. 29). No se trata de una suma de percepciones que han pasado a una inactualidad actualizable, sino de un trasfondo inasible e indeterminable, no dado perceptivamente, desde donde emerge todo lo que puede llegar a ser percibido y adonde se retira sin desvanecerse todo lo ya no perceptible. Patočka argumenta que el no desvanecerse de lo que alguna vez se dio indica una cierta presencia no perceptiva – una presencia como ausencia – de un horizonte que resulta *in-finito*,³ en cuanto trasciende toda conciencia

3 Aquí el término in-finito tiene, en primer lugar, el sentido negativo de no-finito, es decir, de no determinable o delimitable por una representación. A este sentido negativo se refiere el filósofo en los siguientes términos: “Si

de-limitante y de-terminadora. Se trata de una ausencia que, sin embargo, es aludida por el llegar a ser de todo lo que llega a ser presente o vuelve a serlo desde ella. Tal horizonte de infinitud es el mundo. Éste es concebido, entonces, como *la pre-donación no sensible de un campo u horizonte infinito de ser; que es originario a y originador de la donación de todo aquello que puede ser percibido, pero que no puede él mismo ser intuido*.

Consideremos ahora el mundo natural desde el otro de los dos polos a los que hacíamos referencia. La percepción y todo darse originario, ya sea de los contenidos del mundo ya sea del mundo como horizonte inactualizable de esos contenidos, se dan a la vida corporal y a los movimientos del cuerpo. En efecto, toda suerte de relación con el mundo implica la realización de una posibilidad y, por tanto, implica también un cierto movimiento que es cumplido por el cuerpo propio, esto es, por el cuerpo no en tanto cosa física, sino en tanto agente del “yo puedo”. Dicho de otro modo, el mundo me viene a la presencia siempre en correlación con la realización de una posibilidad de ser mía. Esa realización implica un “yo puedo” que se realiza como un “yo hago”. Ahora bien, el hacer se cumple siempre a través de un determinado movimiento corporal. Por ello puede afirmar Patočka en 1968 que “desde la percepción a la actividad más espiritual del artista o a la actitud más meditativa del místico, el hacer pasa siempre por un movimiento – y el movimiento en el entorno de las cosas es, por supuesto, corporal” (1995, p. 70). De allí que la vivencia originaria del mundo natural como tal no tenga lugar a través de una imposible representación del mundo por la conciencia trascendental, sino que se dé en relación con “los dinamismos que en dicho mundo desenvuelve esta subjetividad” (Ortega Rodríguez, 2005, p. 165),⁴ concebida como yo puedo corporal que realiza su existencia cotidiana por medio de movimientos. De

no abarcamos comprensivamente el universo, no es porque éste sea absurdo hasta la desesperación y por ello pobre, sino por su inagotable riqueza” (Patočka, 2007, p. 245). Como la cita precedente deja entrever, el sentido negativo se sustenta en uno positivo del término que mienta el carácter inficionante e inagotable del mundo como potencialidad creadora que lleva a los entes al aparecer. Esta infinición no refiere, pues, una infinitud numérica de cosas en el mundo, sino a la infinitud del universo que se manifiesta a través del inagotable movimiento ontogénico que crea (hace aparecer) y renueva lo que es. “No son las cosas en tanto plano último y aislado del ser, sino la naturaleza del universo, en sus posibilidades de manifestarse, aparecerse y desvelarse, la que es inagotable” (Patočka, 2007, p. 243).

4 Ortega Rodríguez habla en este texto de una suerte de doble aparecer del mundo natural al sujeto: “Por un lado, se presenta como totalidad omniabarcante previa al sujeto, así como soporte y condición del mismo; por otro, el mundo se muestra como el ámbito de la vida cotidiana, como el horizonte donde se sitúa todo aquello entre lo que se mueve la existencia [...]” (Ortega Rodríguez, 2005, p. 165). A mi modo de ver, más que de un doble aparecer, se trata de dos cuestiones diferentes. Cuando consideramos el término mundo en sentido fuerte o cosmológico éste propiamente no aparece, sino que hace aparecer. Así, el aparecer del ámbito de la vida cotidiana no es sino el aparecer de una región de entes que se delimita desde el todo omniabarcante del mundo. No hay dos modos de aparecer del mundo, sino que los mundos del hombre, los mundos en sentido antropológico, remiten al mundo en sentido cosmológico.

allí también que pueda afirmar Patočka que el movimiento corporal como movimiento hacia el objeto “transforma nuestra realidad orgánica subjetiva en realidad abierta al mundo [...]” (Patočka, 1995, p. 74). En tanto dado a los movimientos del cuerpo, el mundo se muestra siempre orientado, discurre en perspectiva; y las perspectivas se proyectan desde un centro o punto cero constituido por el cuerpo propio como agente del movimiento. Pero el cuerpo propio no está fuera del mundo, sino *situado* en él. Dicha situación del cuerpo en el mundo requiere, entonces, de un *referente* en virtud del cual él mismo se sitúa y que, consecuentemente, sitúa también las diversas perspectivas orientadas desde donde se le da el mundo al sujeto. Pues bien, desde la perspectiva del Patočka de los años 1960 (concretamente del 1967), el referente situacional del cuerpo propio y de las distintas acciones corporales realizadoras a través de las cuales el sujeto lleva adelante su existencia, esto es, el sustrato inmóvil de los distintos movimientos del cuerpo, es la *Tierra*. “La inmovilidad de la Tierra forma parte de la orientación original del mundo. La Tierra es aquello en que se sostiene la acción orientada y auto-orientada” (Patočka, 2004, p. 33). Nuestras percepciones son percepciones de un cuerpo viviente que se mueve desde la Tierra y que se orienta hacia los objetos que percibe en función del suelo que ella le ofrece. Pero, además de soporte y primer referente de todos los movimientos, la Tierra aparece también como *fuerza y poder*. La fuerza de la Tierra se manifiesta ocasionalmente en el hecho de que sus movimientos, ya sea un sismo, una erupción volcánica o una avalancha, representan el despliegue de una energía que entra en competencia con los movimientos de todos los entes que la pueblan, pudiendo esta energía incluso aniquilarlos. Pero antes que por estas fuerzas, la Tierra está caracterizada por el poder. El poder de la Tierra no es ocasional, sino constante, y se manifiesta en el hecho de que las formas y características de su sustrato moldean el ser de todos los entes que se extienden en ella. “Pues hasta los cursos de agua y el mismo océano han de plegarse forzosamente a ella [...]” (Patočka, 2004, p. 34). En el caso de los seres vivos este poder de la Tierra es evidenciado, por antonomasia, por su carácter de *potencia nutricia* gracias a la cual la vida puede surgir, alimentarse y desarrollarse. La Tierra es, pues, sostén no sólo como suelo, sino también como poder que ofrece un seno en el cual la vida puede *emerger* y del cual puede *nutrirse*. Pero ella aparece también – no debemos olvidarlo – como poder que puede hacer perecer y desaparecer la vida. La Tierra nutricia es, entonces, “señora de la vida y de la muerte” (Patočka, 2004, p. 34).

La Tierra es, entonces, el primer referente del movimiento corporal a través del cual el hombre se relaciona con el mundo: el referente de cercanía que nos está esencialmente próximo por doquier y que podemos recorrer y tocar. Pero hay un segundo: uno esencialmente lejano e inasible, fuera del alcance

de nuestras sensaciones táctiles y cinestésicas, en el horizonte del cual se sitúa la Tierra misma: el cielo. Él es el referente al que pertenece lo intangible y lejano, pues al cielo, nos elevemos cuanto queramos, nunca se llega: siempre está más allá. Pero, a pesar de su lejanía espacial, le concede a todo lo cercano y al hombre mismo su “cuándo”, pues de las relaciones entre los movimientos regulares que se dan en el cielo provienen los ciclos que marcan el curso del tiempo y establecen para cada cosa un “cuándo”. Pero él no sólo es el referente último de todo “cuándo”, sino también de todo “dónde”, porque incluso la Tierra se ubica en función de su posición en el cielo. Además, el cielo dispensa toda luz y claridad sobre la Tierra, haciendo así posible que lo que es pueda ser conocido y que todo movimiento pueda orientarse. En tanto dispensador de todo “cuándo” y de todo “dónde”, también en tanto aquello en lo cual y desde lo cual surge la Tierra misma – todas las tierras – y, finalmente, en tanto fuente de la luz y el calor que se expanden sobre la Tierra, permitiendo que haya vida y que a la vida – hasta donde sabemos a la humana – puedan aparecérselos los entes, el cielo es el referente por excelencia del mundo.⁵ De acuerdo con su modalidad de donación, Tierra y cielo no pueden reducirse a cosas entre las cosas, puesto que ambos, a diferencia de los entes intramundanos, “tienen la posibilidad eminente de *revelar el contexto*” (Patočka, 2004, p. 37); es decir, de indicarnos el horizonte infinito del mundo. Por esta razón ambos dos, pero, a mi modo de ver, eminentemente el cielo, dada su condición de referente de la Tierra misma y dispensador último de todo cuándo, de todo dónde y de toda luz, “suscitan un vértigo singular en el que el mundo aparece como mundo en su prodigiosa extrañeza, en su prodigio” (Patočka, 2004, p. 37).

Así, concebido, desde ambos polos, el mundo natural originalmente vivido ya no se muestra para el Patočka de 1970 como se mostraba al de 1933, es decir “ya no se muestra como un conjunto de entes bajo la mirada de la conciencia trascendental, sino como el ser mismo tal como él se despliega haciendo aparecer a los entes bajo todas las formas implicadas en el movimiento de nuestra vida, de nuestro *Dasein*” (Patočka, 1995, p. 140). Un movimiento que es cumplido por el cuerpo y que se da sobre la Tierra y al abrigo del cielo.

5 Karel Novotný nos recuerda que en checo la palabra mundo (*svět*) está unida etimológicamente a la palabra luz (*světlo*). En relación con esta consideración afirma: “Patočka vuelve al hecho de que la palabra mundo (*svět*) expresa particularmente bien la cuestión de la que se trata en el fenómeno del mundo. El mundo es una luz vital, una luz que ciertamente nosotros a lo largo de nuestro camino hacemos posible [en tanto nosotros somos los que percibimos la luz como luz A G-M], pero que a su vez hace posible nuestro camino en la medida en que él nos provee de conocimiento y orientación en relación con todo aquello que nos rodea” (1999, p. 168). Si esto es así, si el mundo puede ser expresado no sólo metafóricamente, sino esencialmente como luz que permite el conocimiento y la orientación respecto de todo aquello que nos rodea, entonces, el cielo como horizonte infinito es el referente máximo del mundo.

En relación con este modo originario de dación del mundo natural, queremos destacar tres características que se reflejarán en el tercer movimiento de la vida. La primera es una consecuencia directa del hecho de que el mundo se dé como una totalidad infinita más allá de la cual nada es pensable, toda vez que él es el ser mismo, cuya dinámica y despliegue hace aparecer a todo ente. ¿Cuál es esta consecuencia? Es el hecho de que la existencia del mundo no puede fundamentarse en nada, pues nada hay que llegue al ser fuera del movimiento ontogénico del mundo. Y si el mundo no puede fundamentarse en nada, él mismo no es necesario. Es, dicho de modo teológico, un milagro. El mundo en tanto potencia creadora o dinámica ontogénica que configura los entes y las reglas que rigen las relaciones entre ellos es, entonces, la causa de toda necesidad, pero él no es necesario. La segunda de estas características es una consecuencia del hecho de que el mundo, en razón de su carácter de totalidad abierta e indeterminable, no se dé nunca por completo a ningún acto intencional. De ello se deriva que nunca podamos conocerlo del todo ni asir el mundo como una totalidad consumada. La tercera característica es una consecuencia del carácter originario del mundo. Si bien él aparece siempre orientado en función de los movimientos del cuerpo propio, no son estos movimientos los que producen el mundo, sino que es el mundo el que adviene hacia estos movimientos. Y el modo en que el mundo haya de advenir al sujeto, no puede, en última instancia, ser manipulado ni controlado por el sujeto. Él no dispone ni determina aquello que ha de generarse en el proceso que el mundo es, sino que sólo puede relacionarse con ello de un modo u otro en función de los movimientos a través de los cuales realiza su existencia. De esta imposibilidad de manipular y controlar el mundo dan testimonio el poder de la Tierra y el cielo, que pueden hacer ser y desaparecer todo ser, incluso el humano. Estas dos últimas características mencionadas podrían quizás sintetizarse diciendo que el sujeto no tiene poder ni puede manipular el conjunto del movimiento del mundo y que el sentido⁶ último de este movimiento, en tanto el mundo nunca puede ser asido por completo por la intencionalidad, se le escapa. Estas características encontrarán su correspondencia en el tercer movimiento de la vida. Sin embargo, ¿qué es lo que nos autoriza a vincular los movimientos del mundo con los de la vida? La respuesta pasa, precisamente, por la noción de movimiento.

6 Por sentido entiendo aquí la conjunción del aquello sobre la base de lo cual y el aquello hacia lo cual se realiza el conjunto del movimiento del mundo.

3. El movimiento

Como observa Barbaras, Patočka radicaliza la noción de movimiento. “Esta radicalización no puede sino consistir en una concepción del movimiento según la cual éste no adviene a un sustrato previo, sino que *hace advenir* el sustrato mismo y, con ello, la cosa en movimiento” (Barbaras, 2019, p. 63). Y agrega: “El movimiento no es más lo que le sucede a alguna cosa sino aquello por lo que una cosa sucede: el movimiento hace realmente ser” (2019, p. 63). Así concebido, como creatividad ontogénica que delimita y unifica determinaciones, haciendo surgir el sustrato de esas determinaciones, el movimiento deja de estar anclado a una ontología de la sustancia, para convertirse en la piedra de toque de una ontología del acontecimiento⁷. Lo que el movimiento lleva al acontecer son los sustratos, y estos nunca son definitivos, sino que son momentos del constante proceso aconteciente que el movimiento es. Este movimiento radicalizado no puede ser pensado, entonces, como una característica del mundo, sino que el mundo mismo es movimiento o, mejor dicho, acontece como dinámica creadora o realizadora que incluye dentro de esta dinámica la des-realización, transformación y renovación de lo realizado. Si tenemos en cuenta que el mundo es movimiento y que Patočka termina por definir el movimiento como “vida original que no recibe su unidad del sustrato conservado, sino que crea ella misma su propia unidad y la de la cosa en movimiento” (1988, p. 103), debemos concluir que el mundo es vida.

Esa vida del mundo se manifiesta, por antonomasia, en el existente humano. En efecto, él, como todos los otros entes, ha sido generado y

7 Afirmamos aquí que el movimiento constituye la piedra de toque de una “*ontología del acontecimiento*”, porque, para Patočka, *el ser del mundo es su acaecer, su constante temporalizarse*; y dicho temporalizarse no es otra cosa que *el estar aconteciendo de la totalidad de los movimientos de generación del ser y del aparecer*. El mundo no es entonces “algo”, sino que es su obra. ¿Y cuál es su obra? La obra del mundo es hacer aparecer al ente siendo de un determinado modo, esto es, el movimiento (del) mundo constituye aquello que le da el modo de ser y aparecer – *el ontos* – a lo que aparece siendo. Además, constituye también aquello – *el logos* – en lo que todo se reúne, pues todo surge del movimiento; y aquello que determina y regula los modos en que se estructura e interrelaciona todo lo que el mundo como movimiento deja aparecer. Por ello mismo la obra del mundo es una obra ontológica. Dentro de la obra ontológica del mundo se distinguen, como vimos, los entes que meramente aparecen – los fenómenos – y aquel ente (hasta donde sabemos el hombre) que no sólo aparece, sino al que se le aparece el aparecer, es decir, que no sólo es fenómeno, sino que es fenomenológico. Patočka explícitamente caracteriza a este último ente “como centro de organización de una estructura universal de aparición” (Patočka, 2004, p. 247). En torno a los hombres “el universo se reagrupa, rodeando a aquel al que aparece lo que aparece” (Patočka, 2004, p. 90). En este sentido, el mundo es subjetivo, pero no porque sea un producto constituido por la intencionalidad de la conciencia, sino porque es el universo mismo el que se reagrupa en torno de cada ser-fenomenológico por él generado. Ahora bien, advenir a la presencia *articulado* en torno de un centro de aparición no es sino manifestarse como *cosmos*. Precisamente por ser cosmológica la fenomenología asubjetiva es *acontecimental e histórica*, pues la historia (en el sentido heideggeriano fundamental de *Geschichte* y no de *Historie*) resulta de los movimientos a través de los cuales el mundo se temporaliza, acontece y viene al aparecer en torno del hombre como cosmos en sus distintas y multifacéticas figuras epocales.

puede aparecer por el movimiento vital, ontogénico y creador que el mundo es. Pero, además, ha sido generado de modo tal que él no sólo es, no sólo aparece como fruto del movimiento del mundo, sino que *existe*, es decir, él mismo se relaciona con su ser y lo realiza, por medio de movimientos, de un modo u otro. Ahora bien, lo propio del existente humano radica en que, en el curso de la realización de su existir, a él se le aparece el aparecer mismo del mundo. Se trata ciertamente de dos apariciones diferentes. La abertura primaria es una aparición cosmológica: aquella por la que un ente, en este caso el existente humano, se determina, individua y viene al ser en el contexto del movimiento del mundo. La abertura secundaria es una aparición propiamente fenomenológica: aquella por la cual al existente consciente se le aparece el aparecer del mundo en el movimiento de su existencia. Sin embargo, ambos movimientos – el ontogénico del mundo y el fenomenológico de la existencia – y ambos modos de aparecer – el primario y el secundario – no pueden ser considerados por separado. De hecho, si la existencia se cumple no como una contemplación pura que no modifica en nada al sujeto que contempla, sino como movimientos corporales del yo puedo, esto es, como un hacer que realiza el ser del que hace de un modo u otro, ello se debe a que ella está enraizada en el movimiento ontogénico del mundo y es una de las formas de este movimiento. Dicho de otro modo, la fenomenalización, que fácticamente acontece en el curso de los movimientos a través de los cuales realizamos nuestra existencia, “sólo puede ser comprendida como movimiento porque en el movimiento se concilian la pertenencia al mundo, común a todos los entes, y la abertura a los otros entes, por la cual nosotros nos distinguimos de ellos” (Barbaras, 2007, p. 91). En consecuencia, los movimientos de la existencia humana, aun cuando se distingan por su carácter fenomenalizante, en tanto movimientos, siguen perteneciendo al mundo, pues el mundo es el horizonte total de movimiento de lo que se da. “Dicho brevemente, debido a que la abertura primaria, cuyo sujeto es el mundo, es en realidad movimiento, la obra fenomenalizante de entes «subjetivos» (capaces de abrir) que provienen de esta abertura primaria, es ella también del orden del movimiento” (Barbaras, 2007, p. 93). De allí que sea posible concluir que los movimientos de la existencia como movimientos de fenomenalización remitan a y encuentren su sentido último en el movimiento del mundo como movimiento cosmológico de surgimiento e individuación. Así vistas las cosas, puede considerarse que el movimiento de la existencia “prolonga la individuación mundana bajo la forma de una síntesis desveladora” (Barbaras, 2019, p. 67). En efecto, en cuanto nuestra existencia subjetiva se inserta en la dinámica total asubjetiva de ontogénesis nuestra existencia es movimiento; y los movimientos específicos y singulares de la existencia (la

abertura secundaria) se apoyan por entero en el movimiento del mundo que la sostiene (la abertura primaria). Por ello mismo la existencia del hombre se cumple como un movimiento de realización de ciertas posibilidades que no sólo son suyas, sino, en última instancia, del mundo. Como observa Filip Karfik: “Ella no puede ser extraída de la totalidad del acontecimiento del aparecer, pues es una parte integrante de esta estructura total” (2008, p. 67). Sin embargo, la existencia, concebida como relación con y realización de sí mismo, que caracteriza al hombre y que, sobre la base del interés en el propio ser, lo abre al acontecimiento ontogénico de aparición del ser, se realiza como un conjunto de movimientos que deben ser considerados de modo diferente, pues se trata de movimientos libres a través de los cuales el propio aparecer se aparece y deviene histórico. Se plantea, así, el problema de la relación entre dos tipos de movimientos diferentes que forman parte de una misma estructura. Se plantea, por tanto, el siguiente problema: si la realización de los movimientos de la existencia separan al hombre de los movimientos del mundo en los que ellos se fundan o si, por el contrario, consuman esos movimientos. Como apunta Karfik, “la enigmática relación entre la fenomenalización primaria, que deja aparecer al ente, y la fenomenalización reflexiva, que deja aparecer el aparecer primario como *tal*, constituye el núcleo de las reflexiones de Patočka sobre filosofía de la historia” (2008, p. 67). Y, agregaría yo, de su entera fenomenología. En lo que sigue intentaremos mostrar que esa relación reconduce el ser del hombre al ser del mundo (antes que a una separación radical del hombre del mundo), reafirmando, así, que, en efecto, el movimiento de la existencia se inscribe en el movimiento del mundo y lo consuma. Previamente habrá, sin embargo, que recordar, en sus trazos fundamentales, aquellos movimientos a través de los cuales se despliega la existencia.

4. Los movimientos de la existencia humana

La existencia humana se realiza a través de movimientos. Ahora bien, “los movimientos singulares efectuados por nuestro sujeto corporal [...] no se pueden comprender sólo desde sí” (Patočka, 1991a, p. 138). Si nosotros queremos integrar los movimientos individuales como movimientos de una existencia, es decir, si nosotros queremos caracterizar los movimientos en totalidad y sobre la base del conjunto de relaciones existentes entre ellos, “entonces es necesario tener en cuenta la entera prefiguración en la que ellos se insertan” (Patočka, 1991a, p. 138). Dicha prefiguración o esquema en cuyo marco se integran los distintos movimientos la ofrece Patočka en su teoría de los tres movimientos de la vida. Cada uno de esos tres movimientos fundamentales representa un modo,

también fundamental, de relación con el mundo. La triplicidad de esa relación la obtiene Patočka “del *examen de la temporalidad de la vida*” (Patočka, 1991a, p. 139). Los movimientos fundamentales son tres porque integran cada uno de los actos singulares de movimiento de acuerdo con la dimensión temporal de la existencia humana que dichos movimientos temporalizan. En cuanto el existente es ya siempre con otros y realiza su entera existencia relacionándose con ellos, los tres movimientos de la vida representan, también, tres modos fundamentales de ser con el otro.

El primer movimiento lo denomina el filósofo “enraizamiento”. El hombre ha sido generado por el movimiento del mundo, por ello él pertenece al mundo natural. Sin embargo, situado sobre la Tierra y bajo el cielo, no podría haber llegado a ser el sujeto que él es si el mundo, a través de los otros existentes que ha generado, no lo recibiese. El primer movimiento, a través del cual el sujeto recién nacido se arraiga en el mundo y comienza a realizarse en él, sólo es posible, entonces, sobre la aceptación de ese mismo mundo a través de los otros que cuidan al nuevo ser y ponen a su disposición los frutos de la tierra. Estos otros son, por excelencia, los padres, pero también todos aquellos que de algún modo han preparado para el nuevo hombre que aparece un mundo habitable. El primer movimiento pone, así, de manifiesto el hecho de que no es el mundo el que presupone al hombre, sino el hombre al mundo. El sujeto y su libertad no tienen origen en sí mismos. “El yo sólo es fuerza y libertad de responder al llamado del mundo” (Tardivel, 2007, p. 444). Un mundo que me llama a ser recibíendome y dándome mis posibilidades de ser a través de los otros que él ha generado. Este primer movimiento puede sintetizarse, entonces, diciendo que en él soy “por o gracias al otro” y que su dimensión temporal por antonomasia es el “pasado”, en la medida en aquello que me acepta es lo ya dado, la facticidad no sólo limitante, sino posibilitante del mundo mismo. Finalmente, el lazo que me liga aquí a ese mundo es el del “placer”, el gozo de ser aceptado y poder disfrutar de los nutrientes de la Tierra. A este primer movimiento lo caracteriza Patočka como “el hacerse de la vida mediante la vida misma” (2004, p. 42).

Pero luego del enraizamiento la existencia debe prolongarse en el mundo. El movimiento de prolongación o reproducción es el segundo. Aquí se trata de apropiarse en cada presente de las cosas que la vida necesita para potenciarse. El mundo se vuelve, entonces, un plexo de útiles compartidos, pues todos deben competir por los recursos que él ofrece para poder prolongar la vida. Este segundo movimiento se realiza por excelencia a través del trabajo. Cada uno de nosotros se convierte en un centro autónomo de posibilidades, pero el impulso hacia las cosas, que permiten la realización de esas posibilidades, hace que “nos escapemos de nosotros mismos, que no tengamos conciencia de nosotros

mismos” (Patočka, 1988, p. 115); es decir, que nos consideremos una cosa más dentro del sistema productivo. Igualmente el otro aparece cosificado como otro objeto que representa algo útil o un obstáculo en el proceso de satisfacción de nuestras necesidades. Lo determinante de este segundo movimiento es que en él *se oculta* la relación del hombre con el mundo como horizonte infinito, para dejar surgir el mundo como una totalidad limitada de útiles y recursos. Podría resumirse este movimiento diciendo que el éxtasis temporal y dominante es el presente, pues depende de la realización actual de mi existencia en relación con los útiles dados. El otro me sale al encuentro como aquel “contra” y no “por” el que soy, pues compite conmigo por la realización de nuestras posibilidades respectivas. Y el vínculo que me liga al mundo es el de la lucha y el trabajo. En este segundo movimiento “la obra de la vida es la vida que se ata a sí misma” (Patočka, 2004, p. 42).

Llegamos al tercer movimiento de la existencia – el de penetración o de verdad – en el que el hombre consume su relación con el mundo y descubre el sentido último de su existencia a través de la asunción de la propia finitud. En el movimiento de prolongación de sí hay siempre algo indomeñable: la muerte. Ella nos enfrenta con la amenaza de la nada como aquello hacia lo que se encamina nuestro íntegro movimiento de prolongación. De cara a la muerte, el existente puede engañarse a sí mismo y negarla. Puede vivir como si el movimiento de prolongación fuese infinito y absorberse en el incremento de la efectividad de las técnicas de las que éste se vale. Pero puede, también, en vez de negar la muerte, combatirla. No combatirla a través de las técnicas de prolongación, condenadas al fracaso, sino “adhiriéndonos a nuestra mortalidad” (Patočka, 2004, p. 49). ¿Qué significa tal cosa? Significa movernos en busca de aquello que el segundo movimiento no puede darnos: un sentido a nuestra existencia entera que no desaparezca con la muerte; un sentido a nuestro paso por el mundo. Cuando ello ocurre, el hombre pasa al tercer movimiento: el de apertura al mundo como mundo y el de dedicación de sí y de la propia existencia en favor del acontecimiento de ser que el mundo es. Este tercer movimiento, que Patočka denomina a veces movimiento de penetración y otras de verdad, es el que penetra, descubre o se abre al sentido último de la existencia y, así, le confiere a los otros dos movimientos y a la existencia en conjunto su verdad, entendida ésta como consumación de la realización del propio ser. Quien da el paso hacia este tercer movimiento toma conciencia de que poner el fin en la prolongación de los intereses individuales es ponerlo en lo que está destinado a nada. Es, consecuentemente, reducir a nada el sentido de mi existencia. Entonces se abre la posibilidad de buscar un sentido para mi vida finita que no quede prisionero de mi propia finitud. Entonces se abre también la posibilidad de trascender, esto es, de ser para más que para mí mismo. La asunción de la

finitud adquiere, así, la significación de la dedicación y entrega del propio ser; una dedicación que puede llegar hasta el sacrificio de la vida biológica y su puesta al servicio de la realización y la potenciación del ser de los otros que me trascenderán y de la vida del mundo todo. Escribe Patočka: “Mi ser ente no está ya más definido como un ser para mí, sino como un ente en la dedicación, un ente que se abre al ser, que vive para que las cosas sean, para que las cosas – y también yo mismo y los otros – se muestren en lo que ellas son” (1988, p. 122). Consumar la propia vida como un movimiento de dedicación quiere decir concretamente tener el centro de sí fuera de sí: en el universo entero. Se produce, entonces, una auténtica *Kehre* del interés, que ya no se centra en mi prolongación, sino en dedicar mi vida a los otros y al aparecer de siempre nuevas y potencialmente infinitas modalidades de ser. El tercer movimiento se cumple, pues, como un movimiento ético y *político*, en el que el hombre asume su responsabilidad por la vida del otro. Sin embargo, su significación última es *cosmológica*,⁸ en cuanto en él acontece el descubrimiento (no necesariamente temático) del mundo como movimiento creador infinito y el concomitante ser-para-el-otro y, con él y más allá de él, para la infinitud del mundo. El llamado del mundo a hacer ser mi propio ser, que ocurría en el primer movimiento, desemboca en el tercero en la puesta de mi libertad al servicio de un futuro que trasciende el advenir a mí mismo: el futuro de ese mismo mundo. El mundo, que constituyó el sentido – el aquello por lo cual – la existencia es posible, devienen ahora el sentido – el aquello para lo cual – ella es. El “por” se transforma en “para”, completando, así, la gesta del sentido. En la medida en que esta gesta implica la asunción de la mortalidad y la disposición a sacrificar la propia vida a la vida de los otros y del mundo, Patočka puede caracterizar este tercer movimiento como un “hacerse de la vida por la muerte” (2004, p. 42). A través de este hacerse y rehacerse de la vida el hombre imbrica los movimientos de su existencia con la continuidad y renovación del movimiento ontogénico del mundo. Atendamos al sentido de esa imbricación.

5. El mundo y el tercer movimiento de la existencia

Eric Pommier, a mi modo de ver con razón, refiriéndose al fenómeno del sacrificio, que consuma el tercer movimiento de la existencia humana, ha sostenido que “la posibilidad del sacrificio se halla inscrita en la estructura

8 Patočka lo afirma expresamente: “Es un movimiento que pone de manifiesto, en positivo, lo esencial: la vida universal que engendra todo en todo, que llama a la vida en el otro, como un autotranscendimiento en dirección al otro, y luego, junto con él, hacia lo infinito” (2004, p. 44).

del mundo” (2018, p. 501); y ha concluido que “la ética fenomenológica del sacrificio es una invitación a una reflexión de índole ontológica sobre la descripción de la estructura del mundo” (2018, p. 498). Pommier funda esta conclusión en el hecho de que el origen de los movimientos de la existencia y, en particular, del tercero no se encuentra en el propio sujeto, “sino más bien en la exigencia de cumplir posibilidades de vida que recibe (y no deja de recibir) desde el mundo y que, en una cierta manera, no ha elegido, al menos en primera instancia” (Pommier, 2018, p. 501). Conuerdo con lo afirmado por Pommier, pero podría agregar que la unidad esencial entre el tercer movimiento de la vida y el movimiento del mundo no resulta tan sólo de que aquel movimiento sea suscitado por un llamamiento del mundo, sino del hecho de que es un *movimiento del mundo* como lo evidencian sus propios rasgos estructurales.

El primero de los rasgos tiene que ver con el carácter contingente de ambos modos de movimiento. Normalmente tiende a separarse el tercer movimiento de la vida del movimiento del mundo porque se supone que aquél es un movimiento libre, mientras que éste es un movimiento necesario y determinado. A la base de esta separación está la desatención a la diferencia cosmológica⁹ y la consecuente confusión del movimiento del mundo con el movimiento de las cosas del mundo. Ciertamente el movimiento de los entes intramundanos está determinado por las leyes naturales y en él no hay margen para la libertad, pero el movimiento fundamental que el mundo es, el que haya mundo y que lo haya de un modo tal que genere leyes (las leyes de la naturaleza) que permiten el surgimiento de entes y la estructuración de esos entes en una configuración ordenada o cosmos, no se funda en nada. Es un movimiento que pudo o no darse, que no responde a necesidad alguna, puesto que no hay nada fuera del mundo que pudiese fundamentarlo. Del mismo modo no hay nada que determine al sujeto a afrontar la ética del sacrificio y consumir el tercer movimiento de la vida. Este tercer movimiento tampoco se halla sometido a necesidad alguna.¹⁰ Tanto el acontecimiento del mundo como la ética del sacrificio, comprendida como consumación de la vida al servicio del acontecimiento del mundo, son movimientos *libres*, en tanto no se hallan determinados por nada y pueden

9 Hasta donde mi conocimiento alcanza, Patočka no utiliza la expresión “diferencia cosmológica”, sino que, en este caso, yo mismo la tomo prestada de Fink para recalcar la diferencia entre el movimiento de los entes intramundanos, determinado por y fundado en las leyes naturales, y el movimiento del mundo que se despliega a través de las leyes de la naturaleza, sin que el acontecer de ese movimiento (el movimiento de generación de ser y de ordenación de ese ser a partir de leyes fundamentales) se funda en nada. La “diferencia cosmológica” mienta aquel el hecho de que para Patočka, como para Fink, el mundo no se deja reducir ni a la suma de las cosas del mundo ni a una idea del sujeto trascendental, sino que acontece como movimiento de aparición espacio temporal que individualiza a todo aquello que aparece.

10 En este sentido escribe Patočka: “La vida *puede* superar su caída, pero no debe hacerlo” (Patočka, 1991a, p. 140).

perfectamente no ocurrir. En este sentido el tercer movimiento de la vida es esencialmente uno con el movimiento del mundo. El segundo rasgo refiere el hecho de que tanto el movimiento del mundo como el tercer movimiento no pueden ser objetos de una intención cumplida. En otros términos, el mundo, como vimos, no puede ser intencionado en totalidad, pues se da como un horizonte abierto. Igualmente, las transformaciones desencadenadas por el tercer movimiento tampoco pueden ser objetivadas o asidas por completo, porque ellas se insertan y prolongan en el horizonte abierto del futuro, que nunca está dado como un todo a la intencionalidad y el conocimiento. He aquí, pues, un segundo rasgo estructural del movimiento del mundo que se reconoce en el tercer movimiento de la vida y que refuerza la idea de la unidad esencial entre ambos movimientos. Finalmente, hay un tercer rasgo, que no es sino un corolario del segundo. El movimiento del mundo no puede ser manipulado por el hombre. Él puede determinar ciertos estados de cosas y el comportamiento de tales o cuales entes intramundanos, pero, a diferencia de la pretensión de la visión moderna, no el del mundo todo. Igualmente, el hombre no puede manipular ni determinar el acontecimiento de ser al que da origen la puesta al servicio de su existencia para la vida y el ser del mundo en el tercer movimiento. Él puede decidir desapegarse de sus propios intereses y ser para la vida de los otros y de todo lo otro que lo rodea, pero cómo habrá de darse y si habrá de cuajar la vida de estos otros y de eso otro que le sale al encuentro y que él, en el tercer movimiento, posibilita y potencia, ya no puede ser objeto de su poder, sino que pertenece al desenvolvimiento de los movimientos del mundo. Si tenemos en cuenta estos tres rasgos estructurales, entonces podemos profundizar aún más la tesis de Pommier y afirmar no sólo que los movimientos de la existencia humana, en particular el tercero que la consume, se inscribe en la estructura del mundo, sino que *acaece como movimientos del mundo*. Ciertamente la existencia consumada tiene su especificidad, a saber, el hecho de pertenecer a lo que hemos llamado manifestación secundaria o fenomenalizante, pero pertenece, en tanto originada por y análoga estructuralmente al modo de darse del mundo mismo, a la estructura del mundo. Los movimientos de la existencia humana no se separan, pues, del mundo, sino que representan una continuidad esencial de su movimiento. Así analizadas las cosas, se puede acallar la duda que en este respecto cierne sobre la filosofía de Patočka la lectura, por ejemplo, de Miroslav Petricek, y responder sin vacilaciones de modo afirmativo a su pregunta: “¿El fenómeno de la vida que trasciende, que es el lugar de la aparición, puede sin embargo todavía ser nombrado mundo natural?” (Petricek, 1990/1991, p. 151). Así analizadas las cosas, se vuelve también plenamente comprensible la idea del checo, en *Libertad y sacrificio*,

de que el hombre no está simplemente aquí en el mundo y hace lo que hace por y para sí mismo, sino de que el hombre está *enviado*¹¹ al mundo. Enviado por el mundo mismo que lo ha generado, para que él sea un *factor* del movimiento del mundo, para que participe activamente, como parte estructural del mundo, del milagro de que algo sea.

Pero no sólo estos rasgos estructurales hablan de la unidad esencial y de la continuidad entre el movimiento del mundo y el de la existencia, sino, ante todo, también de aquello a lo que el hombre deviene cuando consume el tercer movimiento. En efecto, quien entrega su vida, hasta el sacrificio para que lo otro y los otros puedan ser, él se convierte en una *potencia nutricia* y en *referente* para el acontecimiento de ser de lo otro y los otros. Deviene aquello en lo que ellos se *sustentan* para poder ser y desplegar sus potencialidades. Se vuelve, de algún modo, Tierra. Pero, además, quien entrega por completo su vida a los otros, abriéndoles a ellos y al mundo la posibilidad de ser, él resulta para estos una suerte de *luz*, un referente que ilumina su futuro y a partir del cual se les aparece el camino a seguir. El existente consumado cumple, así, la función del cielo: ser un hito que, por un lado, abre el futuro de y les *da tiempo* a aquellos a los que se dedica, y que, por otro, ilumina y orienta la existencia de esos mismos seres. Ello se manifiesta, por antonomasia, en los hombres que, como lo hizo el propio Patočka, sacrifican su vida e intereses para que otros puedan “comprender” y “ver” la situación en la que la humanidad se encuentra y, de este modo, se vuelva posible la apertura de un futuro diferente. El ser humano que consume de esta suerte su existencia deviene un hito de luz y un punto de referencia del tiempo. Se vuelve, de algún modo, cielo. Por supuesto que no se convierte en la tierra física ni en el cielo atmosférico –aunque el propio destino de este cuerpo que realiza mi existencia sea volverse literalmente tierra y cielo – sino que sus movimientos adquieren un sentido análogo al que cumplen los hitos referenciales del mundo: la Tierra y el cielo. El tercer movimiento de la vida no sólo no separa al hombre del mundo, sino que, cuando llega a su consumación, le otorga al puesto del hombre en el cosmos una función convergente con la de aquellos dos grandes hitos que revelan el mundo. La significación ética del tercer movimiento de la existencia no establece, pues, un hiato entre el hombre y el cosmos, sino que pone al hombre, que pertenece al cosmos y a través del cual el propio cosmos obra, al servicio del acontecimiento de ser que el cosmos es. La ética de Patočka es una ética cosmológica. Lo cual

11 “Aquí se desvela que el hombre no está simplemente aquí, sino que está *enviado*. Está enviado a todo y a todos los que no tienen este privilegio que él ha adquirido, el privilegio del asombro ante el todo y ante el ser, [...]” (Patočka, 2007, p. 241).

no va en desmedro ni de la ética ni del cosmos. Es la ética propia “de este ser «del» mundo, que vive en una relación esencial al mundo y al ser” (Patočka, 1988, p. 124).

6. La negatividad

Patočka llega a afirmar que sólo a través del hombre, en concreto a través de aquellos que viven en la devoción y dedicación de sí, “el todo universal es un todo que puede tener un término, un τέλος, un fin” (2004, p. 50). ¿Cuál es ese fin? El filósofo, en un texto titulado “Acerca de la prehistoria de la ciencia del movimiento: mundo, tierra, cielo y el movimiento de la existencia humana”, datado entre 1965 y 1967, es decir, ya en el contexto del desarrollo de su fenomenología asubjetiva, considera que a aquellos que forman una comunidad de existentes en la devoción “se les vuelve visible la idea de una nueva Tierra – la Tierra como aparición de un Reino que no depende de ellos, pero que adviene a ellos, cuyo sentido no brota de las cosas, y, sin embargo, las alcanza en su esencia – un Reino del espíritu y de la libertad” (Patočka, 1991a, p. 142). Finalmente, bajo una clara influencia cristiana, en 1970, en su “‘Meditación` sobre el mundo natural como problema filosófico” Patočka pareciera identificar el fin del universo con “el Reino de Dios, que ya ha advenido, que ya está entre nosotros – de tal manera que, sin embargo, cada uno debe realizar su vuelco hacia él” (Patočka, 1988, p. 122). Desde el punto de vista fenomenológico y en el contexto de una fenomenología y, por tanto, de una cosmología *asubjetiva*, como es la que Patočka desarrolla en las obras de madurez posteriores a 1960, que son aquellas en las que se concentra todo este artículo, esta última convicción parece problemática.

En efecto, ella no resulta del todo compatible con el mismo modo de darse el mundo y el tercer movimiento de la vida, pues, tal cual dijimos antes, ellos, por su propia estructura, no pueden ser, ni siquiera anticipativamente, objetos de una intención cumplida. En otros términos, el horizonte último del mundo, en tanto horizonte in-finito, inactualizable y abierto, en el cual se insertan los actos de devoción desencadenados por el movimiento de verdad, no puede ser determinado fenomenológicamente ni como Reino ni de ningún otro modo. No hay ninguna garantía de que el Reino finalmente advenga. Como señala Jan Frei, el proceso de trascendencia “no resulta siempre concebido con la suficiente radicalidad ni puesto en cuestión hasta sus últimas raíces” (2017, p. 68). Y ello porque no se lo piensa “como un intento que no siempre tiene

que resultar exitoso” (Frei, 2017, p. 68).¹² En tanto el horizonte del mundo es un horizonte indeterminable, siempre es posible que el trascender pueda fracasar, que la vida generada sea devastada y que, por tanto, el movimiento de verdad no represente un continuo encaminamiento hacia el Reino ni un proceso constante de plenificación y realización del ser y de la vida universal. En este sentido, la crítica que dirige Miroslav Petricek a la concepción optimista del primer movimiento, en la que sólo se acentúan los aspectos positivos de aceptación y protección (ver Petricek, 1990/1991, p. 149), puede extenderse al tercer movimiento y, en lo que a éste respecta, es posible también preguntarse si “no se resiente la falta de un contrapeso a las descripciones que toman a veces una coloración casi idílica” (Petricek, 1990/1991, p. 149). Ese contrapeso, a mi modo de ver, radica en el rol de la negatividad, que no ha sido suficientemente pensado en el contexto del tercer movimiento de la vida. Por negatividad, entiendo aquí, desde una perspectiva convergente con la de Eugen Fink, el hecho de que, al movimiento que el mundo es, no sólo le pertenece esencialmente la generación, sino también la destrucción de lo generado, bajo las formas de la corrupción, la muerte y la finitud en general. Si bien esta destrucción *no determina* el ser de lo nuevo por generarse (a diferencia de la negatividad hegeliana), ella forma parte irreductible del constante proceso de recreación del mundo, sin que pueda saberse, a partir de lo que se da, si ese proceso de generación, destrucción y regeneración, que el cosmos mismo es, conduce a una consumación plena (o Reino) de todas las formas de ser.

Hemos sostenido aquí que el tercer movimiento debe comprenderse como un movimiento del mundo, esto es, como un movimiento que no sólo se inserta en el mundo, sino que pertenece al mundo; como un movimiento a través del cual el mundo mismo obra a través de su “enviado”: el hombre. Ahora bien, el mundo no sólo se renueva y crea vida por un proceso de nutrición y generación, por una plenificación constante de todas las formas de vida, sino que esa plenificación y renovación implican necesariamente la des-realización de otras figuras vitales. El cosmos no es sólo un movimiento que construye, sino que construye a través de la destrucción de lo que ya es. Al proceso de realización pertenece esencialmente uno de des-realización. El mundo es la matriz de todo “llegar a ser”, pero también de todo “dejar de ser” a través del cual el ser se renueva. Es este contrapeso, esta necesidad de que el hombre

12 Frei piensa como razón del fracaso del movimiento de trascendencia una falsa comprensión de su punto de partida, que no sería tan solo la liberación de la ligazón a lo objetivo, sino el encierro en sí mismo, que puede permanecer luego de la liberación y del cual éste es sólo un síntoma (ver Frei, 2017, pp. 68-69). En mi caso, la razón es el desenvolvimiento del mundo que, de hecho, puede aniquilar los sacrificios más nobles.

no sólo participe de la gesta creadora del mundo, sino que acepte y asuma su radical impotencia ante la obra des-realizadora que constantemente acontece en el todo, el que no se haya suficientemente contemplado en los análisis patočkianos del tercer movimiento de la vida. Se abre, así, el problema de la inserción humana en la contracara de la obra de la vida: la labor des-realizadora del mundo; y el consecuente de una ética cosmológica que la tuviese en cuenta. No es objetivo de este trabajo resolver, sino sólo señalar este problema ínsito en los análisis del filósofo checo: la necesidad de pensar una ética que se *conforme* con el movimiento integral – hacedor y deshacedor de vida – a través del cual el cosmos se realiza. En tal respecto, quizás reconsiderar la noción patočkiana de “sacrificio” nos pueda brindar una llave (no de las puertas del Reino), sino del sentido de la relación entre el movimiento humano y el de la tierra y los cielos.

Conclusión

Según mi lectura de la fenomenología y cosmología asubjetiva que Patočka desarrolla en sus obras de madurez de la década del 1960 y principios de los 1970, el mundo, tal como el filósofo lo comprende, no puede ser concebido como la totalidad sumativa de cosas que llenan el espacio-tiempo. Tampoco como un horizonte subjetivo proyectado por la conciencia desde el punto cero que representa el cuerpo viviente. El mundo debe ser comprendido a partir de aquello que él obra, esto es, a partir del movimiento que *hace ser* la totalidad de singularidades a través de las cuales el propio mundo se individúa. Desde esta perspectiva, el mundo resulta una suerte de *en-ergía, conatus o im-pulso de ser* que, precisamente por obra del movimiento ontogénico, ha generado y genera todo lo que es y, por obra de un segundo movimiento, interior al movimiento ontogénico, a saber, el movimiento fenomenológico, ha generado aquel ser – el hombre – a quien se le puede aparecer lo que es y que, por ello mismo, puede aspirar a la verdad, es decir, a experimentar lo que aparece tal cual aparece. Ahora bien, el hombre experimenta el mundo en su verdad última, en su condición de impulso de ser, fundamentalmente en el tercer movimiento de la vida o movimiento de descubrimiento de sí. A través de este movimiento, la existencia humana, asumiendo su finitud y siendo para lo otro y los otros, es decir, abriendo un futuro y generando un espacio vital que “deja” o “permite” ser a aquello y a aquellos con los que se relaciona, deviene ella misma un impulso o una energía generadora de ser. En tal sentido el tercer movimiento

de la vida y el movimiento del mundo se hallan en intrínseca unidad.¹³ Gracias a este tercer movimiento la existencia humana deviene, análogamente a cielo y tierra, un hito fundamental, esto es, ofrece un suelo que sustenta y abre un punto de referencia y un horizonte temporal a partir del cual otras existencias son posibles. Las reflexiones precedentes apuntaron como su primer objetivo, a explicitar esta esencial unidad y como su segundo, a mostrar aquellos rasgos esenciales comunes al movimiento de descubrimiento de sí y al movimiento del mundo que la refrendan, a saber, en primer lugar, el carácter libre, es decir, no determinado de ambos movimientos; en segundo, su estar proyectados hacia horizontes abiertos imposibles de ser asidos por una representación intencional y objetivadora; y, finalmente, la imposibilidad del sujeto humano de controlar o disponer del sentido último de tales movimientos. En conclusión, todo ocurre como si la aspiración humana a la verdad y a una vida con sentido, realizada en el tercer movimiento, fuese la consumación hacia la que se orienta y dirige esa en-ergía originaria que hace que el mundo sea y aparezca. Una energía que sólo se puede experimentar en relación con el ente finito, pero que es lo que propiamente hace que haya tales entes finitos. Ella es, pues, el fundamento mismo del aparecer, pero un fundamento que se agota en fundar y que en sí mismo no aparece.

Ahora bien, hemos dicho y reiterado que tanto el sentido último del movimiento que el mundo es cuanto el del tercer movimiento de la existencia no pueden ser manipulados por el sujeto ni pueden ser comprendidos u objetivados de modo representacional. Hemos dicho también que al movimiento del mundo le corresponde un factor des-realizador o de destrucción que denominamos “negatividad”. Si tomamos en serio ambos aspectos, podemos suponer que resulta problemático en el horizonte conceptual de una cosmología asubjetiva

13 Que existe una unidad esencial entre el mundo como movimiento ontogénico y los movimientos de la existencia humana queda refrendado, por ejemplo, en el texto de 1964: “*La conception aristotélicienne du mouvement: signification philosophique et recherches historiques*”. Allí el filósofo checo define primero el movimiento, concebido en términos ontológicos (o, como hemos preferido decir aquí, ontogénicos) como el problema por excelencia de Aristóteles: “El problema de Aristóteles fue el del movimiento concebido de manera ontológica, es decir del movimiento que no es simplemente el hecho de una relación cualquiera, resultado de una constitución, sino que es ella misma quien constituye el ser de los entes que son en movimiento y devenir, no sólo de modo exterior y relativamente, sino en relación con todo aquello que ellos son” (Patočka, 1988, p. 136). Inmediatamente a continuación Patočka reafirma que este movimiento engloba los movimientos a través de los cuales el hombre realiza históricamente su existencia: “Gracias a esta experiencia [la experiencia ontológica del movimiento] el mundo no se compone exclusivamente de realidades físicas, sino que engloba igualmente la claridad que se tiene sobre ellas, la comprensión de lo que significa el verbo ‘ser’, es decir, el *sentido* e, indisolublemente unido a él, la praxis de la humanidad en la historia, su ‘transformación del mundo’, sus luchas y sus vicisitudes” (Patočka, 1988, p. 136). Finalmente, no duda en calificar “esta integración de las concepciones de Aristóteles en la problemática general del movimiento” como “la gran ‘experiencia ontológica’ que la humanidad atraviesa en su historia espiritual” (Patočka, 1988, p. 136).

pensar, como sugiere el propio Patočka (en textos arriba citados), que el movimiento del mundo llevaría a una consumación definitiva de todas las formas de existencia o, dicho en un lenguaje teológico, al “Reino de Dios”. Igual y consecuentemente resulta cuestionable que el sentido del tercer movimiento de la vida radique en una suerte de anticipación que acelera la realización de ese Reino que está viniendo y que, de algún modo, como posibilidad, ya estaría entre nosotros (cf. Patočka, 1998, p. 122, arriba citado). El tercer objetivo perseguido por este trabajo ha consistido no en “criticar” la ética que se desprende del tercer movimiento de la vida por tal o cual inconsistencia argumentativa, sino en “discriminar” la problemática que una cosmología asubjetiva implica para una ética como la patočkiana del sacrificio personal y de la puesta al servicio de la vida de todo lo que es. Una ética en consonancia con una cosmología asubjetiva no sólo debe asumir la propia finitud, sino la finitud de todo ente; y no puede, por tanto, apuntar, como si fuese su *télos*, ni a ninguna salvación personal, ni tampoco a la consumación definitiva del universo como Reino. Ha de ser una ética propia de un ser que se asume finito y que existe para posibilitar la existencia de otras figuras también finitas del universo, sin pretender determinar el *sentido último* de ese movimiento que el universo es y del movimiento de posibilitación de otras existencias en que su propia existencia se consume. Ha de ser, además, una ética que no sólo asuma el sacrificio personal, sino también el *factum* de que toda existencia, toda figura y toda individualización del mundo es finita y en algún momento habrá también de sacrificarse. Ha de ser, en conclusión, una ética que, precisamente por ser entrega de sí y sacrificio por la vida de todo lo que pugna por ser, sea también una ética que acepte la muerte, “deje” morir y acompañe a bien morir a lo que morir debe. La determinación de los rasgos fundamentales de una ética cosmológica de esta naturaleza es, por cierto, una cuestión digna de ser tratada y repensada desde el propio pensamiento de Patočka, pero es también una cuestión que excede la problemática y el espacio de estas consideraciones que, tal cual se adelantó en la introducción, se han propuesto concluir señalando y no resolviendo este problema.

Referencias

- BARBARAS, R. “Le mouvement de l’existence. Études sur la phénoménologie de Jan Patočka”. Chatou: Les Éditions de La Transparence, 2007.
- _____. “La fenomenología como dinámica de la manifestación”. *Aporía. Revista internacional de investigaciones filosóficas*. Tercer número especial, 2019, pp. 48-68.
- FREI, J. “Zerstreuung, Verschließung, Hingabe. Zur Figur des Transzendierens bei Jan Patočka”, *Labyrinth*, Vol 19, Nr. 1, 2017, pp. 48-70.

- HAGEDORN, L., SEPP, H. R. (eds.). “Jan Patočka. Texte. Dokumente. Bibliographie”. Freiburg/München: Alber, 1999.
- KARFIK, F. “Unendlich werden durch die Endlichkeit. Eine Lektüre der Philosophie Jan Patočkas”. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.
- NOVOTNÝ, K. “Erscheinung des Ganzen. Patočkas phänomenologische Philosophie der dreißiger Jahre bezüglich seines spätwerks”. En: L. Hagedorn y H. R. Sepp (eds.), 1999, pp. 137-169.
- ORTEGA RODRÍGUEZ, I. “El movimiento de la existencia humana, de Jan Patočka”. *Daimon*, 36, 2005, pp. 159-168.
- _____. “Existencia humana, mundo y responsabilidad en la fenomenología de Jan Patočka”, *Investigaciones fenomenológicas*, 4/1, 2013, pp. 247-264.
- PATOČKA, J. “Le monde naturel et le mouvement de l’existence humaine”. Trad. E. Abrams. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988.
- _____. “Die Bewegungen der menschlichen Existenz. Pänomenologische Schriften II”. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991a.
- _____. “Platón y Europa.” Trad. M. Galmarini. Barcelona: Península, 1991b.
- _____. “Papiers phénoménologiques”. Trad. E. Abrams. París: Jérôme Million, 1995.
- _____. “Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß”. Herausgegeben von H. Blaschek-Hahn und K. Novotný. Freiburg/München: Alber, 2000.
- _____. “El movimiento de la existencia humana”. Trad. T. Padilla, J. M. Ayuso y A. Serrano de Haro. Madrid: Encuentro, 2004.
- _____. “Introducción a la fenomenología”. Trad. J. A. Sánchez. Barcelona: Herder, 2005.
- _____. “Libertad y sacrificio”. Trad. I. Ortega. Salamanca: Sígueme, 2007.
- PETRICEK, M. “Jan Patočka et l’idée du monde naturel”. *Les Cahiers de Philosophie. Jan Patočka. Le soin de l’âme*, 11/12, 1990/1991, pp. 117-152.
- POMMIER, E. “Un nuevo mundo: ética del sacrificio y fenomenología asubjetiva. Jan Patočka”. *Aurora*, Vol. 30, Nr. 50, 2018, pp. 486-502.
- TARDIVEL, E. “La subjectivité dissidente: Étude sur Patočka”. *Studia Phaenomenologica*, Vol. VII, 2007, pp. 435-463.

HEIDEGGER E A APREENSÃO FENOMENOLÓGICA DA CONSCIÊNCIA RELIGIOSA*

HEIDEGGER AND THE PHENOMENOLOGICAL APPREHENSION OF THE RELIGIOUS CONSCIOUSNESS

Rodrigo Benevides Barbosa Gomes
<https://orcid.org/0000-0002-0220-0503>
rodrigobenevides23@gmail.com

Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, São Paulo, Brasil

RESUMO *Trata-se aqui de detalhar o exame fenomenológico que Heidegger opera sobre a consciência religiosa. Na obra Fenomenologia da Vida Religiosa, a análise heideggeriana das Epístolas Paulinas serve para, acima de tudo, demonstrar o devido uso do método fenomenológico. Na obra em questão, Heidegger clarifica as características primordiais da vida religiosa ao detalhar a postura existencial de Paulo de Tarso. Portanto, o artigo visa examinar a postura metodológica heideggeriana quanto ao estudo do fenômeno da religiosidade a fim de demonstrar que a descrição fenomenológica da vivência místico-religiosa cristã serve como momento crucial na obra de Heidegger por anteceder as teses presentes em Ser e Tempo (1927).*

Palavras-chave: *Heidegger. Fenomenologia. Religião. Teologia.*

* Artigo submetido em: 05/05/2021. Aprovado em: 26/07/2021.

ABSTRACT *The paper details Heidegger's phenomenological exam of religious consciousness. In The Phenomenology of Religious Life, the Heideggerian analysis of the Pauline Epistles serves, above all, as a way to demonstrate the proper use of the phenomenological method. In this case, Heidegger clarifies the primordial characteristics of religious life by detailing Paul of Tarsus's existential stance. Therefore, we explain the Heideggerian methodological stance regarding the study of religion and demonstrate that the phenomenological description of the Christian mystical-religious experience serves as a crucial moment in Heidegger's philosophy because it precedes that which is found in Being and Time (1927).*

Keywords: *Heidegger. Phenomenology. Religion. Theology.*

Introdução

A obra *Fenomenologia da Vida Religiosa* (2014) constitui o volume 60 da *Gesamtausgabe* heideggeriana e consiste em uma compilação formada por textos de Heidegger e de anotações de seus alunos que giram em torno da análise fenomenológica da religião. O artigo concentra-se no curso ministrado entre os anos de 1920 e 1921, no qual Heidegger expõe o método fenomenológico e o aplica às Epístolas Paulinas. Desse modo, como veremos em detalhes, a preocupação nuclear de Heidegger ao analisar a postura existencial cristã é, acima de tudo, demonstrar o uso do método fenomenológico e sua capacidade de elucidação da *vida fática*. Ao lidar com as questões práticas e éticas do contexto do cristianismo primitivo a partir da hermenêutica do texto de Paulo de Tarso, Heidegger visa elucidar aquilo que ele chama de *experiência originária da religiosidade*.

O objetivo de Heidegger, em suma, é apresentar uma “investigação fenomenológica da consciência religiosa” (Heidegger, 2014, p. 289), de tal modo que a *vida fática* que subjaz o fenômeno religioso seja tomada “em sua compreensão fenomenológica originária” (*idem*). Em outras palavras, trata-se de demonstrar, a partir da análise das Epístolas Paulinas, o tipo de vivência fenomenológica que caracteriza o *ethos* cristão originário para, desse modo, elucidar a postura religiosa em geral e, conseqüentemente, o *Dasein*.

Há uma dupla importância no estudo desta obra: não só ela serve como exemplo ímpar para o entendimento do método fenomenológico e daquilo mais tarde aprofundado em *Ser e Tempo* (1927), como ela representa, simultaneamente, o ápice e o término da pesquisa heideggeriana sobre a fenomenologia da religião propriamente dita. É claro que Heidegger nunca deixa de mencionar

questões acerca da vivência religiosa em suas obras posteriores, porém, é somente aqui que o tema ganha preponderância. Outro ponto a ser notado é que a obra visa, em última instância, à apresentação do uso devido do método fenomenológico no âmbito da consciência religiosa, ou seja, “Deve-se separar de maneira precisa: o problema da teologia e o problema da religiosidade” (*ibid.*, p. 295). Para Heidegger, a atitude fenomenológica em relação à religião não deve lidar com questões de cunho teológico. Como diz Caruzo (2013), a fenomenologia religiosa que Heidegger opera “parte da religiosidade, dada na experiência originária da vida fática, e não nos constructos teórico-dogmáticos, e nessa experiência a especulação acerca de Deus e sua natureza não cabem” (Caruzo, 2013, p. 44). A análise do cristianismo primitivo na figura de Paulo, portanto, não é teologia nem história da religião, mas apenas um meio para se fazer fenomenologia, como fica claro em uma carta para Elisabeth Blochmann, na qual Heidegger confirma seu foco investigativo à época: “Meu próprio trabalho está muito concentrado, principal e concretamente, em: problemas fundamentais da metódica fenomenológica” (Heidegger, 2014, p. 325). Uma fenomenologia da religião, então, dispensa disputas sobre provas lógicas do teísmo ou teses acerca da necessidade de um primeiro motor imóvel etc. No papel de fenomenólogo, Heidegger argumenta que, ao se estudar a religiosidade, “O ponto de partida para a filosofia é a *experiência fática da vida*” (*ibid.*, p. 15, grifo do autor). Com isso, o que interessa é a religião como vivência e não como conjunto de teses teológicas.

No que se segue, não temos a intenção de oferecer nem uma interpretação dogmática ou teológica-exegética, nem tampouco um estudo histórico ou uma meditação religiosa, mas oferecer tão-somente uma introdução à compreensão fenomenológica. [...] O método teológico está fora de nossas considerações. (Heidegger, 2014, p. 61)

Partindo daí, a descrição fenomenológica da consciência religiosa chega mesmo a dispensar a postulação da existência de Deus. Para Heidegger, a postura filosófica por excelência deve ser ateia, daí sua recusa de qualquer filosofia que tenha como intuito a defesa de uma dada visão religiosa. Sobre a filosofia cristã, por exemplo, é conhecido seu posicionamento quando afirma que “não existe algo assim como uma filosofia cristã: uma filosofia cristã é pura e simplesmente um ‘ferro de madeira’” (Heidegger, 2008, p. 77). Desse modo, a análise fenomenológica apropriada pressupõe um ateísmo metodológico.

Em sua questionabilidade radical, que se coloca sobre si mesma, a filosofia tem de ser principalmente ateísta. Justamente por causa de sua propensão fundamental, não pode arrogar-se o direito de ter de definir a Deus. Quanto mais radical ela for, tanto mais determinadamente ela é um afastar-se (*weg von*) dele, portanto, precisamente

na execução radical desse ‘afastar-se’, é um junto ‘a ele’ próprio e difícil. No mais, não pode ficar especulando a respeito, mas tem sua própria coisa a fazer. (Heidegger, 2011, p. 219)

Esse distanciamento metodológico, como detalharemos a seguir, é crucial para entendermos a atitude fenomenológica heideggeriana na investigação do fenômeno da religiosidade. Dito isso, o artigo – dividido em duas partes – visa, em primeiro lugar, expor o método fenomenológico a partir do exame heideggeriano da consciência religiosa e, por fim, demonstrar a descrição fenomenológica da vivência místico-religiosa cristã a partir das Epístolas Paulinas.

I.

Segundo Alves e Teles (2017), “O que Heidegger apresenta realmente a seus alunos no curso de Freiburg não é uma fenomenologia da religião, mas uma *fenomenologia da vida fática*” (p. 10, grifo dos autores), isto é, o discípulo de Husserl discute a *Wesen* do fenômeno da facticidade ao aplicar o método fenomenológico no detalhamento da experiência existencial cristã: “O importante para Heidegger não é o momento da experiência de Deus, mas a compreensão própria do *ser daquele que possui esta experiência religiosa*” (*ibid.*, pp. 10-11, grifo dos autores). Para tanto, Heidegger oferece-nos uma exegese da Epístola aos Gálatas e das duas Epístolas aos Tessalonicenses a fim de examinar não a existência do Deus específico atrelado a tal vivência, mas a religiosidade originária enquanto tal. O caráter ético-existencial da vida fática de um cristão no contexto do cristianismo primitivo, pois, revelamos a própria consciência religiosa em geral. Porém, antes de chegarmos à análise heideggeriana propriamente dita, vejamos sua exposição do método fenomenológico.

Em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (2012b), Heidegger afirma que “querer aspirar a uma filosofia científica é uma incompreensão, pois a visão de mundo filosófica deve ser naturalmente científica” (Heidegger, 2012b, p. 15). É com isso em mente que se deve compreender que a análise fenomenológica das Epístolas Paulinas ou de qualquer outro tópico que interesse à fenomenologia sempre pauta “o aspecto científico da esfera da vivência” (*id.*, 2014, p. 289). Ao apontarmos a defesa heideggeriana do caráter científico do fazer-filosofia não fazemos de modo gratuito, pois essa é a definição mesma da filosofia segundo o Heidegger da década de 1920 e devemos tê-la em mente ao tratarmos das questões de fenomenologia da religião. Isso não quer dizer que filosofia e ciência sejam equivalentes, mas

que a filosofia deve ser cientificamente embasada. A filosofia, portanto, deve adotar uma conduta que esteja em harmonia com a ciência e “levar em conta os resultados das diversas ciências e empregá-los na construção da imagem de mundo e na interpretação do *Dasein*; ela deve ser científica, na medida em que realiza rigorosamente a formação da visão de mundo segundo as regras do pensamento científico” (*id.*, 2012b, p. 16). Partindo dessa acepção, Heidegger pode definir – apoiado na ciência – o caráter primordial do fenômeno religioso, a saber, os conteúdos místicos da consciência: “A psicopatologia e a etnologia mostram que o fenômeno primordial de todas as religiões é a mística, a vivência de unidade com Deus” (*id.*, 2014, p. 27). Tal unidade, quando incorporada de fato, encaminha a consciência fenomênica ao sagrado ou divino, entendido aqui, em termos gerais, como o aspecto transcendental que fixa as bases existenciais do verdadeiro, do ético e do belo: “O sagrado só pode ser determinado pelo compêndio de normas lógicas, éticas e estéticas” (*ibid.*, p. 300). Com isso, é notável que, no período que precede qualquer formalização teórica ou institucional de uma religião, predomine a vivência mística em que se percebe, por exemplo, “a ausência de nomes para Deus” (*ibid.*, p. 301). Portanto, a consciência religiosa em seu período, digamos, embrionário, diz respeito à admissão do verdadeiro, do bom e do belo pela via mística que atinge o transcendental. O conteúdo místico da consciência religiosa, portanto, significa a fundamentação de uma *Weltanschauung*, isto é, uma cosmovisão que, posteriormente, encontrará na institucionalização da religião sua formalização.¹

A experiência de conteúdos místicos, então, é suficiente para descrever a consciência religiosa? Heidegger afirma que “A autonomia da vivência religiosa e de seu mundo deve ser vista como uma intencionalidade totalmente originária, com um caráter de exigência totalmente originário” (*ibid.*, pp. 306-307), entretanto, apesar de sua originalidade, a postura religiosa continua a ser mais um dos aspectos da *vida fática*, forçando-nos a abranger a investigação. E é nisso que reside a peculiaridade do estudo heideggeriano. O filósofo alemão busca na apreensão fenomenológica da consciência religiosa um meio

1 William James, um dos diversos autores citados por Heidegger durante a preleção que aqui estudamos, também assume essa mesma posição na obra *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (1902), reforçando assim a análise heideggeriana: “Pode-se dizer verdadeiramente, creio eu, que experiências religiosas individuais possuem sua raiz e seu centro em estados místicos de consciência” (James, 2002, p. 294). Tais estados místicos, diz James, podem ser atingidos de diversas formas: revelação, rituais, meditação, penitência e até mesmo pelo uso de substâncias químicas modificadoras de consciência. No entanto, seja qual for a via de acesso, o resultado geral é, de certo modo, invariável: a experiência mística consiste no vislumbre daquilo que fundamenta o Ser em suas variadas instâncias, abrindo caminho para a instauração de uma *Weltanschauung* e de um *ethos*.

de demonstrar como o uso do método estabelecido por Husserl é capaz de desvelar a facticidade do *Dasein*. Como diz Caruzo, Heidegger “busca na religião mesma, isto é, na experiência fática da vida religiosa, elementos para construir sua filosofia. Os elementos para sua filosofia são dados pelos relatos religiosos” (Caruzo, 2013, p. 40). Heidegger, pois, busca compreender a vivência originária da temporalidade a partir da consciência religiosa. Daí que, antes de qualquer definição do que seja o fenômeno religioso, Heidegger quer compreender a vida concreta do *Dasein* enquanto-ser-religioso, isto é, “Primeiro é preciso que se examine a religião em sua realidade factual antes de acercar-se dela com uma determinada visão filosófica” (Heidegger, 2014, p. 31). Portanto, para além do aspecto místico, a compreensão da vivência religiosa se dá no exame da facticidade.

Pensar a existência humana como *Dasein* (Heidegger, 2015), como se sabe, significa afastar-se das descrições ocidentais clássicas que definem o homem a partir, por exemplo, do *cogito* cartesiano, da racionalidade aristotélica, do livre-arbítrio como dom divino agostiniano etc. Deve-se, na verdade, partir do fato de que “A experiência da vida é mais do que a mera experiência de tomada de conhecimento” (*ibid.*, p. 15). Como fenomenólogo, Heidegger assume que “O ponto de partida e o escopo da filosofia é a experiência fática da vida” (*ibid.*, p. 20), pois, para o filósofo de Messkirch, “‘fenomenologia’ [...] deve significar, para nós, o mesmo que filosofia” (*ibid.*, p. 10). Com isso, qualquer categorização prévia do fenômeno religioso é, por princípio, incoerente com o método fenomenológico, já que a investigação do ser-aí deve, na medida do possível, dispensar definições que, de antemão, direcionem a apreensão da facticidade. O que a vida religiosa nos revela, portanto, é o próprio caráter pré-reflexivo de apreensão do mundo efetivada pelo *Dasein* que, como diz Heidegger a seguir, deve ser compreendida como uma intencionalidade que fundamenta um conjunto de vivências.

Conceitos como “psíquico”, “conjunto de atos”, “consciência transcendental”; problemas como o relacionado ao “conjunto corpo e alma” – todos eles não representam mais nada para nós hoje. Eu experimento a mim mesmo na experiência fática da vida ou como conjunto de vivência, ou como conglomerado de atos, não como qualquer coisa de eu-objeto em sentido determinado, mas *naquilo* que faço, *no que* me acompanha e sucede, *no que* me faz padecer, em meus estados de depressão e elevação, entre outros. Eu mesmo, *em momento algum, experimento meu eu em separado, mas já sou e estou sempre preso ao mundo circundante. Esse autoexperimentar-se [Sich-Selbst-Erfahren] não é uma ‘reflexão’ teórica, não é uma ‘percepção interior’ entre outras, mas experiência do mundo próprio [...]. Esse autoexperimentar-se é o único ponto de partida possível para uma psicologia filosófica na medida em que, em geral, seja possível postulá-la.* (Heidegger, 2014, pp. 17-18, grifo do autor)

A religião não é um ato operado por uma mente calculante ou racionalizadora. Ela não é uma categoria a ser definida para, posteriormente, servir como critério de classificação de seitas, instituições, textos, rituais, práticas etc. Tais coisas obviamente fazem parte de um estudo historiográfico ou antropológico das religiões, mas a análise propriamente filosófica, isto é, fenomenológica – já que “A fenomenologia mesma não é uma ciência prévia da filosofia, mas a filosofia mesma” (Heidegger, 2014, p. 25) – pretende compreender a vivência mesma da postura existencial assumida por um indivíduo ou grupo: “a história das religiões presta um auxílio prévio importante, embora todos os seus resultados e conceitos necessitem de uma *destruição* [*Destruction*] fenomenológica” (*ibid.*, p. 70, grifo do autor). Quando detalharmos a hermenêutica heideggeriana das Epístolas Paulinas, tal metodologia ficará mais clara. Por ora, continuemos a demonstrar o tipo de investigação que a fenomenologia de origem husserliana adotada por Heidegger proporciona à investigação da vida fática e como a consciência religiosa pode por ela ser compreendida.

A fenomenologia deve, inicialmente, abster-se de categorias que possam vir a deturpar o fenômeno a ser descrito. Apesar de ainda estarmos no âmbito da descrição do método, vejamos como Heidegger define a postura que se deve adotar para a análise do cristianismo primitivo que veremos detalhadamente mais adiante:

A compreensão fenomenológica não consiste *primeiramente* numa introjção do que deve ser compreendido [...] Metodologicamente, procede-se de uma maneira mais segura quando se coloca *formalmente* a determinação fundamental. Deixam-se os conceitos intencionalmente numa certa instabilidade, para então assegurar sua definição no curso da consideração fenomenológica mesma. Nesse sentido, colocamos inicialmente como determinação da religiosidade cristã originária o seguinte: 1) A religiosidade cristã originária consiste na experiência fática da vida [...] 2) A experiência fática da vida é histórica. (Heidegger, 2014, p. 74, grifo do autor)

Em outras palavras, a instabilidade de conceitos significa que, em um primeiro momento, Heidegger advoga pelo esforço da simples descrição do ponto de vista existencial cristão (facticidade e historicidade). O que se pretende atingir com isso é o detalhamento da experiência fenomênica para além de qualquer categorização prévia, ou seja, “A genuína filosofia da religião não surge de conceitos previamente elaborados da filosofia da religião, mas, sobretudo, de uma determinada religiosidade – para nós, a cristã – seguida pela possibilidade de sua apreensão filosófica” (Heidegger, 2014, p. 111). Não se trata, portanto, de pensar o que seja religião para, em seguida, encontrar os traços de tal categoria no exame de exemplos particulares, como o cristianismo. A atitude fenomenológica deve, na medida do possível, reconstruir o horizonte

hermenêutico que brota da adoção ou construção de uma determinada *Weltanschauung*, como no caso de Paulo de Tarso.² Desse modo, o intuito heideggeriano é, acima de tudo, fazer uma fenomenologia religiosa que aponte para a vivência ou intencionalidade temporal que provém de uma dada postura existencial. A análise da consciência religiosa, pois, é um meio de colocar o método fenomenológico em prática, a fim de desvelar a temporalidade constitutiva do *Dasein*, ou seja, trata-se aqui da tese nuclear aprofundada mais tarde em *Ser e Tempo*. Como diz Caruzo (2013),

Quando o filósofo [Heidegger] trata da religião seu objetivo é acessar fenomenologicamente a experiência originária daquele que vive a religiosidade e, em última análise, não são os desdobramentos da experiência religiosa que o interessa, mas a vivência originária da temporalidade. Isso corresponde à coerência interna ao pensamento heideggeriano, à tentativa de não acessar a religião por meio de um arcabouço teórico pré-elaborado. (Caruzo, 2013, pp. 43-44).

O lema husserliano (‘voltar às coisas mesmas’) é seguido à risca pelo seu mais notório pupilo quando se lê a indagação seguinte: “Voltemo-nos para a vida religiosa ela mesma, de um modo metodológico autêntico e puro: quais são as camadas de fundo, as formas, as mobilidades que surgem aí? Como se constitui essa vida?” (Heidegger, 2014, p. 291). A investigação, pois, concentra-se no *fenômeno* e não naquilo que se pretende extrair via categorias preestabelecidas. O ponto, então, é sobre a instância do real a ser descrita e apreendida pelo método fenomenológico, a saber, a experiência fenomênica da temporalidade a partir de uma dada religiosidade. Com isso, Heidegger diz que não devemos pensar em termos de objeto [*Objekt*] e objeto [*Gegenstand*] do fenômeno religioso, já que uma investigação fenomenológica de fato, no fundo, deve perseguir a instância existencial original que fundamenta o próprio conteúdo religioso, isto é, “será preciso começar, de modo puro e livre de julgamentos, junto a mobilidades fundamentais e sua gênese motivacional: as realizações de um ‘eu posso’ totalmente originário” (*ibid.*, p. 292). Este

2 John D. Caputo, um dos principais filósofos heideggerianos a continuar a estudar o fenômeno da religião, deixa transparecer sua influência quando define a religião de modo análogo ao alemão: “Por ‘religioso’, quero dizer a estrutura básica da experiência humana [...] Não limito a religião a algo confessional ou sectário, como ser um muçulmano ou um hindu, um católico ou protestante, embora apresso-me a acrescentar que as grandes religiões do mundo são importantes e sem elas perderíamos rapidamente de vista categorias religiosas e práticas, o que significa que nós perderíamos algo básico. E mais uma vez, precisamos nos lembrar, o sentido religioso da vida nunca significaria apenas uma coisa para todos, como se tivesse algum tipo histórico comum, estrutura universal, transcendental. Procuo me livrar de pensar desse jeito sobre qualquer coisa” (Caputo, 2001, p. 9). Para uma recente compreensão da leitura de Caputo acerca de Heidegger no âmbito da fenomenologia da religião, Cf. Ullrich. “On Caputo’s Heidegger: A Prolegomenon of Transgressions to a Religion without Religion” (2020).

‘eu posso’ originário que serve como gênese existencial de uma consciência místico-religiosa é perceptível na vivência cristã de Paulo que, por sua vez, transparece em suas epístolas. Daí que é precisamente em tais escritos que uma fenomenologia da religião deve se concentrar.

O ‘eu posso’ originário da vida fática é o que interessa a Heidegger, e as cartas paulinas, como veremos, confirmam aquilo descrito por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*: “Originariamente a consciência é não um ‘eu penso que’, mas um ‘eu posso’” (Merleau-Ponty, 1999, p. 192). A descrição do caráter deste ‘eu posso’ antepredicativo ou pré-reflexivo da intencionalidade originária da vida fática é precisamente o núcleo da fenomenologia enquanto tal. Assim como na descrição – presente em *Ser e Tempo* – da esfera não representacional que caracteriza o uso de utensílios, uma fenomenologia da vida religiosa aproxima-se dessa vivência originária que fundamenta o *Umwelt* de um ser-no-mundo, ou seja, não a internalização de modelos que visam representar um ‘lá fora’, mas a própria instauração de um campo ou horizonte fenomenológico. Como diz ainda Merleau-Ponty, “o mundo fenomenológico não é a explicitação de um ser prévio, mas a fundação do ser” (*ibid.*, p. 19). O conteúdo religioso, portanto, constitui mais uma das esferas comportamentais que servem como demonstrativo da relação existencial primordial do *Dasein*.

Se a fenomenologia de Heidegger quer compreender a facticidade por meio da consciência religiosa, quais seriam, então, os *indícios formais* a serem explicitados? Ainda no âmbito do cristianismo primitivo, Heidegger diz: “é necessário entender a posição fundamental [*Grundhaltung*] da consciência cristã segundo o sentido de conteúdo [*Gehaltsinn*], o sentido de referência [*Bezugssinn*] e o sentido de realização [*Vollzugssinn*]” (Heidegger, 2014, p. 62). A busca dos três sentidos de tais indícios é o que estabelece, segundo Heidegger, o percurso do método adotado, no qual o sentido de realização ganha destaque.

O método – longe do sentido cartesiano do termo – é o dos *indícios formais*. Dos três sentidos contidos nos indícios formais – a saber, o *sentido de referência*, *sentido de conteúdo* e *sentido de realização* – é relevante no pensamento heideggeriano destacar o *sentido de realização* que leva em conta a historicidade em sua dinâmica. [...] O que importa é referir-se à vida mesma (Caruzo, 2013, p. 35, grifo do autor).

Os três sentidos, como se pode imaginar, revelam-se pela postura cristã expressa nas Epístolas Paulinas, ou seja, “Todos os conceitos devem ser entendidos a partir do contexto da consciência cristã” (Heidegger, 2014, p. 62). Dito isso, vale ressaltar que, mesmo ao operar um direcionamento formal em sua investigação (com a introdução dos três sentidos mencionados), Heidegger

continua a respeitar os preceitos metodológicos da fenomenologia, pois pensar os sentidos de *conteúdo*, de *referência* e de *realização* da consciência cristã não restringe a investigação fenomenológica, apenas indica as esferas intencionais a serem descritas. O que importa, então, é desvelar a conduta existencial geral que surge a partir de tais sentidos.³

Essas três direções de sentido (sentido de conteúdo, de referência e de realização) não estão colocadas simplesmente umas ao lado das outras. “Fenômeno” é uma totalidade de sentido segundo essas três direções. A “fenomenologia” que é a explicação desta totalidade de sentido, fornece o ‘λόγος’ dos fenômenos, ‘λόγος’ em sentido de ‘*verbum internum*’ (não no sentido de logicização). (Heidegger, 2014, p. 58)

Se o objetivo é descrever o *λόγος* que surge da vivência originária, percebe-se a inocuidade no uso, por exemplo, de descrições do fenômeno religioso como algo ‘racional’ ou ‘irracional’. Utilizar esse tipo de dicotomia para descrever uma religião ou prática religiosa simplesmente não faz sentido dentro de uma metodologia fenomenológica. Compreender o ponto de vista da consciência religiosa é tentar descrever os *sentidos* existenciais que fundamentam o comportamento adotado por um indivíduo ou compartilhado por um grupo. Taxar uma experiência mística individual, um ritual ou um texto como racional ou irracional já se configura como um exame que paira sobre o fenômeno ao invés de descrevê-lo do modo mais fidedigno possível: “Atualmente é comum [na história das religiões] atuar com a oposição do par categorial racional e irracional. [...] A compreensão fenomenológica, a partir de seu sentido fundamental, está situada completamente fora dessa oposição” (Heidegger, 2014, p. 71). Como aponta Heidegger, até mesmo a teologia cai em tais erros.

A teologia – especialmente a protestante – sob o influxo do desenvolvimento das ciências históricas do século XIX, tem produzido trabalhos histórico-literários sobre as formas literárias do Novo Testamento. Devemos esperar investigações posteriores com expectativa, embora o ponto de partida esteja totalmente errado tanto historiográfica como fenomenologicamente. É costume aproximar-se das coisas totalmente a partir de fora, situando o conjunto dos escritos neotestamentários dentro da literatura universal para, a partir deles, poder analisar suas formas. Contudo, pode bem ser que as formas do Novo Testamento não difiram em nada da literatura contemporânea e, por esta razão, não se deveria proceder assim. Para a análise do caráter epistolar, deve-se partir unicamente da situação paulina e do como da motivação necessária para a comunicação epistolar. A partir do fenômeno fundamental da proclamação, deve-se analisar o conteúdo da proclamação, sua temática e seu caráter conceptual. (Heidegger, 2014, p. 73)

3 Devido ao escopo do artigo, detalharemos apenas o *sentido de realização*. Para um melhor aprofundamento dos três indícios ou indicações formais comentados acima, Cf. HEIDEGGER, M. “Grundprobleme Der Phanomenologie (Wintersemester 1919/1920): 58” (2010).

Em outras palavras, “se por um lado a filosofia não é uma historiologia (ou historiografia) e tampouco teologia, sua ação deve se pautar em outro elemento que não seja o tipológico nem a revelação” (Caruzo, 2013, p. 36). O elemento crucial a se pautar, pois, é o fenomenológico. Não se nega, obviamente, a utilidade e a necessidade subsequente das categorizações provenientes das investigações de diferentes áreas do saber (psicologia, sociologia, história, teologia e antropologia), porém, já que a fenomenologia pode ser compreendida como esse eterno recomeço da fundamentação das bases metodológicas e conceituais de uma investigação,⁴ a perquirição dos conteúdos religiosos originários significa a própria descrição da temporalidade que constitui a vivência originária da intencionalidade em seu sentido existencial pré-reflexivo. Desse modo, a análise do cristianismo primitivo de que ora tratamos não é peremptória. O que nos leva ao comentário que Heidegger oferece sobre Ernst Troeltsch, “o representante da filosofia religiosa atual de maior destaque” (*ibid.*, p. 23). Apesar do evidente grau de respeito que Heidegger presta a Troeltsch, a investigação do teólogo trata de percorrer exatamente o percurso que Heidegger nos sugere evitar: “No fundo o que importa a Troeltsch é a *metafísica da religião, as demonstrações da existência de Deus*. Porém, a demonstração da existência de Deus não é algo originariamente cristão, mas algo que depende da conexão do cristianismo com a filosofia grega” (*ibid.*, p. 30, grifo do autor). Note que, ao tentar definir o cristianismo pela sua metafísica, Troeltsch comete o equívoco de inseri-lo no âmbito do helenismo. Com isso, efetivar uma investigação fenomenológica do cristianismo forçamos a examinar a vivência fenomênica em sua, digamos, crueza, pois, como Heidegger deixa claro, as Epístolas Paulinas não significam a instauração de uma teologia propriamente dita, mas a propagação de uma posição existencial fundacional, algo que obviamente envolve ponderações teológicas, todavia, não constituem seu *sentido de realização* nuclear ou primordial.⁵

4 Daí Heidegger associar o esforço husserliano à postura socrática de indagação e exortação: “A verdadeira questão prévia do sentido da terminologia conceptual filosófica não foi mais colocada desde os tempos de Sócrates” (Heidegger, 2014, p. 79).

5 Posteriormente, como se sabe, a incorporação do neoplatonismo efetuada por Agostinho e do aristotelismo por Tomás de Aquino transformaram o cristianismo de tal modo que sua fundamentação teológico-filosófica ganha uma robustez inigualável. Como diz Heidegger, “Por sua aliança com a filosofia antiga, este [o cristianismo] alcançou uma posição vigorosa” (Heidegger, 2014, p. 31). Entretanto, para que fique claro, não se trata de afirmar que o cristianismo eventualmente se tornou um sistema filosófico propriamente dito. Apesar de todos os aspectos racionais e sistemáticos do pensamento teológico-cristão, persiste a linha – por mais tênue que seja – que divide a expressão religiosa da expressão filosófica ou, como diz Heidegger, “Nenhuma religião genuína deixa-se *capturar* filosoficamente” (*ibid.*, p. 307, grifo do autor). Toda religião, portanto, parte da preponderância da fé. Por mais que elementos filosóficos sejam internalizados ou elaborados, sempre haverá um núcleo dogmático que, por definição, afasta o pensamento religioso da postura filosófica (o que, obviamente, não impede pessoas religiosas de estarem na vanguarda do pensamento filosófico ou

Tentar colocar em parênteses toda a carga do debate teológico ocidental é pressuposto para uma descrição adequada da consciência religiosa, pois, antes de qualquer coisa, “Deve-se demonstrar a experiência religiosa fundamental e, perseverando nela, deve-se compreender a conexão de todos os fenômenos originários dela” (*ibid.*, pp. 66-67), ou seja, somente após um exame do caráter fenomênico que envolve uma dada experiência fenomênica religiosa é que nos achamos aptos para uma categorização positiva de tudo aquilo que jorra de tal vivência originária. Heidegger, como dito, defende o caminho inverso de Troeltsch, pois “Sua [Troeltsch] meta é elaborar uma definição essencial e cientificamente válida de religião” (*ibid.*, p. 23), enquanto que o filósofo pretende apenas descrever a vida fática e o conteúdo místico da consciência para daí então pensar em algo que possa vir a ser chamado de religião. Tal postura fenomenológica, na qual conceitos são momentaneamente dispensados para que não haja um enquadramento da vivência cristã em categorias genéricas preestabelecidas, pode ser compreendida pela tese que Heidegger apresenta sobre a escatologia cristã, da qual trataremos em detalhes mais à frente. Facilmente conectável à mística judaica e outras manifestações religiosas do Oriente Médio, Heidegger, no entanto, sugere que a examinemos de modo singular:

O fenômeno escatológico é considerado histórico-objetivamente na exegese. Costuma-se afirmar que os homens teriam acreditado de antemão de que o fim do mundo estava iminente (milénarismo). Por volta de 120 dC, isso cessou e, mais tarde, o milénarismo renascerá nos movimentos milénaristas medievais e no adventismo moderno. Afirma-se que as ideias milénaristas são determinadas pelo tempo histórico, como se, a partir disso, não tivesse nenhum valor de eternidade. Procura-se provar as ideias escatológicas segundo sua filiação. Por conta disso é-se reconduzido ao judaísmo tardio, inclusive mais adiante, até o velho judaísmo e, finalmente, até as representações veterobabilônicas e irânicas antigas a respeito da destruição do mundo. Com isso acredita-se “ter explicado” Paulo, desprendido de toda vinculação eclesiástica, isto é, acredita-se ter estabelecido o modo no qual Paulo pensava. (Heidegger, 2014, p. 99)

Dito de outro modo, o método fenomenológico recomenda que se compreenda qualquer fenômeno por meio de uma descrição direta que suspenda o uso das categorias dos paradigmas disponíveis, pois a atitude natural (no sentido de Husserl) é prejudicial em uma análise preambular. Lembremos que uma verdadeira postura fenomenológica nos diz que “Trata-se de descrever, não de explicar nem de analisar. [...] É a tentativa de uma descrição direta

científico). No caso do cristianismo, o núcleo dogmático, é claro, consiste na figura de Jesus Cristo e seu caráter divino: “O escândalo da cruz: este é o autêntico elemento fundamental do cristianismo, diante do qual só pode haver fé ou não fé, credulidade ou incredulidade” (*ibid.*, p. 65).

de nossa experiência tal como ela é” (Merleau-Ponty, 1999, pp. 1-3). Desse modo, não podemos tentar compreender fenomenologicamente a escatologia cristã traçando paralelos com outras cosmovisões. Fazer uma fenomenologia da vida religiosa significa adentrar em uma dada facticidade temporal que coloca em parênteses outras manifestações análogas. Novamente, é Merleau-Ponty, em seu prefácio seminal da *Fenomenologia da Percepção*, que nos esclarece: “a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua ‘facticidade’” (*ibid.*, p. 1). Somente após a efetivação de tal postura é que, enfim, pode-se partir “para uma consideração de atitude compreensiva e histórico-objetiva” (Heidegger, 2014, p. 199) na qual a escatologia cristã se torna, afinal, passível de categorização, sendo inserida assim em uma dada generalização. O crucial aqui, percebe-se, é que, mesmo com a categorização efetivada posteriormente, a descrição do fenômeno encontra-se inegavelmente mais enriquecida e, com isso, a compreensão que parte da descrição fenomenológica é capaz de estabelecer, em bases mais seguras, o caráter idiossincrático daquilo estudado (no caso, a escatologia cristã pregada por Paulo), permitindo a assimilação da originalidade da vida fática do *Dasein* enquanto cristão, além de admitir e recomendar o recomeço perene da análise. Como diz Heidegger,

É necessário fixar especialmente uma coisa: que a extração de “conceitos” e de “conteúdos representacionais” e até mesmo sua comparação com os contemporâneos ou os precedentes (greco-helenísticos, judeo-israelitas) são, em princípio, erradas. É um saber em aparência autenticamente científico, porém sobrecarregado pela pressuposição capital de que na experiência cristã trata-se de “conteúdos representacionais”, de “conceitos”. [...] Não devemos adotar a atitude de encontrar coisas ou mera justaposição de coisas e ordená-las todas de acordo com o esquema de nosso pequeno sentido comum. Justamente o ‘*caráter*’ é o decisivo; mas o importante é – e isso é precisamente o que convém ser mostrado pela investigação fenomenológica – compreender o complexo fenomenológico peculiar da ‘experiência fática da vida’ e, especialmente, o complexo da experiência cristã da vida. (Heidegger, 2014, p. 119)

Seja a compreensão do complexo da experiência cristã ou da experiência judaica; seja a análise do caráter pré-reflexivo da intencionalidade no uso de um martelo ou a descrição do ser-para-a-morte do *Dasein*, o que importa para Heidegger é o exame da vida fática. Portanto, vejamos, enfim, o uso do método fenomenológico na análise das Epístolas Paulinas.

II.

Como já está claro, o objetivo geral de Heidegger é “Entender fenomenologicamente *Paulo* e sua proclamação apostólica e obter dela os complexos de sentido fundamentais da vida cristã” (Heidegger, 2014, p. 115, grifo do autor). Trata-se de expressar fenomenologicamente a vida fática por meio da experiência existencial de uma consciência religiosa específica, ou seja, “*a religiosidade cristã reside na experiência fática [...] Desejamos compreender isso a partir da proclamação apostólica de Paulo*” (*ibid.*, p. 117, grifo do autor). Veremos, pois, que tipo de apostolado foi efetuado por Paulo para, desse modo, termos um vislumbre de sua fenomenologia religiosa, já que “Tão logo o ‘como’ e o sentido realizador da proclamação apostólica sejam determinados, a proclamação ficará esclarecida no essencial” (*ibid.*, p. 74), ou seja, ocupamo-nos aqui de responder o seguinte: “*Que é a realização missionária em sua direção fundamental, em seu motivo e tendência?*” (*ibid.*, p. 125, grifo do autor).

Para a compreensão da consciência cristã, Heidegger delimita seu exercício hermenêutico, dada a magnitude do material que compõe o Novo Testamento: “Nossa consideração submete-se a uma só restrição: só se levam em conta as *epístolas paulinas*” (*ibid.*, p. 11, grifo do autor). Mesmo assim, não são todas as epístolas que Heidegger examina. Das quatorze, apenas três são estudadas pelo alemão: Gálatas e as duas dirigidas aos Tessalonicenses. A partir delas, Heidegger visa “*Situar a missão apostólica dentro da vida do mundo compartilhado com os outros*” (*ibid.*, p. 117, grifo do autor). Tal ângulo proposto é de suma importância, já que Heidegger percebe o diferencial apostólico de Paulo justamente em sua profunda conexão com as comunidades primitivas cristãs às quais se dirige. Paulo não é apenas um pregador, mas alguém que forma e/ou fortalece comunidades, tornando-se parte integrante delas. Esse é o diferencial crucial de Paulo, pois, em um primeiro momento, poder-se-ia confundi-lo com um orador sapiencial qualquer tão comum à época, pois, ao lermos a Epístola aos Gálatas, diz Heidegger, podemos facilmente nos deparar “com alguns dados que parecem sugerir que Paulo prega uma doutrina e lança exortações como um pregador cínico-estoico ambulante daquela época. Não há nada de especial no modo de sua exposição” (*ibid.*, p. 71). Porém, apesar de traços semelhantes em determinados trechos ou posições, é evidente o salto qualitativo presente no apostolado paulino, pois o contexto situacional que brota entre Paulo e as comunidades é algo de inteiramente original e é precisamente tal *situação* comunal que o filósofo pretende examinar e apontar como peculiar: “‘Situação’ [*Situation*] é tomada por nós aqui enquanto termo fenomenológico. [...] Na linguagem corrente, ‘situação’ possui o sentido

do estático em si; este sentido secundário deve ser eliminado” (*ibid.*, pp. 81-82). Uma *Situation* fenomenológica, no fundo, diz respeito ao mundo-compartilhado [*Mitwelt*], isto é, ao plano simbólico-místico dos primeiros cristãos que fundamenta sua experiência [*Erfahrung*]. O termo *Erfahrung*, vale ressaltar, indica a experiência fática das comunidades cristãs como algo que ultrapassa ‘conceitos’ ou ‘representações’. Na verdade, *Erfahrung* “designa um acontecimento exterior, mas que é apropriado por quem o experiencia. Não há divisão entre sujeito e objeto na experiência. Portanto, ela é ativa e passiva ao mesmo tempo” (Kirchner; Julião, 2016, p. 175). É tal duplicidade ativa/passiva que ocorre na experiência fática pré-reflexiva e que Heidegger visa descrever.

Ao analisar a consciência cristã, Heidegger aponta que “Uma dificuldade é que não podemos nos colocar no lugar de Paulo a partir de nossas representações” (Heidegger, 2014, p. 80). Desse modo, sutilezas linguísticas e temáticas nos textos paulinos devem ser aquilo pelo qual a experiência fenomênica cristã originária se revela. Por exemplo, “Na Epístola aos Gálatas, Paulo encontra-se em luta contra os judeus e os judeus-cristãos. Por isso, deparamo-nos com a *situação fenomenológica* da luta religiosa [...] É necessário ver Paulo... na luta entre ‘lei’ e ‘fê’” (*ibid.*, p. 62, grifo nosso). A oposição entre lei e fê é tão proeminente nesta epístola que uma devida hermenêutica desvela que Paulo está voltado para a fundação de uma religiosidade distinta e não para uma simples pregação ética direcionada aos gálatas: “Não é a salvação dos gálatas que se intenciona, mas que o cristianismo originário se fundamente a partir de si mesmo sem olhar para as formas religiosas anteriores como a do farisaísmo judaico” (*ibid.*, p. 63). Há na epístola, de ponta a ponta, um claro conteúdo de fissura com o judaísmo. É comum pensar o cristianismo como uma espécie de judaísmo reformado, mas Heidegger, ao reconstruir a vivência fenomênica cristã originária, insiste no caráter de rompimento. Paulo, em suma, visa à “Ruptura total com o passado anterior, com toda concepção não cristã da vida” (*ibid.*, p. 63), pois, em sua experiência fenomenológica como apóstolo de Cristo, é incorporado o pressuposto existencial de que “O tempo presente já alcançou seu fim e com a morte de Cristo já começou uma nova era” (*ibid.*, p. 63). Uma nova era, logo, exige uma nova postura, um novo *ethos*.

Apesar do esforço de Paulo em advogar por um conteúdo místico tão dispar em comparação ao judaísmo, Heidegger lembra que “a vivência religiosa não é teórica” (*ibid.*, p. 296). Em outras palavras, “é errônea a ideia de um sistema teológico em Paulo” (*ibid.*, p. 66), seu intuito não é o de apresentar uma doutrina teológica completa, mas apontar um novo tipo de conduta existencial fundada na figura de Cristo, aquele que representa não a mera negação da lei, mas sua ultrapassagem: “Considerando que Cristo identificou-se com a lei, a lei morreu

com ele” (*ibid.*, p. 64). Daí que, segundo Heidegger, “as doutrinas essenciais de Paulo [...] são e permanecem vinculadas ao *como*, à vida; não se trata de uma doutrina especificamente teórica. [...] a ressurreição e o reconhecimento do filho de Deus como Senhor são a condição fundamental da salvação” (*ibid.*, p. 104, grifo do autor). Há, digamos, um caminho feito ao caminhar na obra apostólica paulina, já que “Seu método demonstrativo não é, de modo algum, uma conexão puramente teórica de fundamentações” (*ibid.*, p. 101), algo que, novamente, entra em harmonia com o tipo de direcionamento investigativo proposto por William James que, em *Varieties of Religious Experience*, dispensa as análises teológicas das religiões para se concentrar em cartas e textos autobiográficos de pessoas religiosas, a fim de demonstrar o núcleo místico-fenomenológico das religiões: “Eu acredito que o sentimento [*feeling*] é a fonte mais profunda da religião, e que fórmulas filosóficas e teológicas são produtos secundários, como traduções de um texto para outra língua” (James, 2002, pp. 333-334). Com isso, percebe-se que a Epístola aos Gálatas reflete a virada existencial (não exatamente focada em discussões teológicas) de um ex-judeu que não está tentando atualizar sua *Weltanschauung*, mas divulgar um novo tipo de consciência religiosa, ou seja, Paulo “chegou ao cristianismo por uma experiência originária e não por uma tradição histórica” (Heidegger, 2014, p. 63). Tal tipo de *experiência originária*, portanto, deve ser considerado como a fundamentação de toda e qualquer religiosidade por conta de seus desdobramentos existenciais, o que leva Heidegger a adotar um tipo de descrição que toma a religião como uma cosmovisão [*Weltanschauung*], algo que, reiteramos, evidentemente está próximo daquilo descrito nas obras de autores como William James (2002) e Wilhelm Dilthey (2019). Ao detalhar as ‘teses’ paulinas, Heidegger toma-as como a fundação de uma religião porque elas constituem uma cosmovisão, ou seja, uma postura existencial que se concretiza pela razão prática. Não é algo a ser demonstrado *per se*, mas observado nas consequências.

Essas “teses” não podem ser demonstradas, mas devem ser verificadas na experiência fenomenológica, que é algo distinto da experiência empírica. As determinações fundamentais são então hipotéticas: “caso sejam válidas, então o fenômeno apresenta-se como tal e tal”. Primeiramente, consideramos a proclamação apostólica de Paulo. Se ela representa um fenômeno religioso fundamental, deve-se obter dele uma referência a todos os fenômenos religiosos fundamentais. Na realização e por meio da realização, o fenômeno alcança sua explicação. (Heidegger, 2014, p. 74)

A melhor maneira de demonstrar univocamente que o apostolado paulino é um fenômeno religioso originário se dá na análise das Epístolas aos Tessalonicenses. Fazer isso significa “voltar à experiência originária e

compreender o problema da explicação religiosa” (Heidegger, 2014, p. 65), o que nos força a indagar: “Onde começa o fenomenológico?” (*ibid.*, p. 80). O fenomenológico, isto é, a vida fática enquanto tal, é inseparável do “originariamente histórico” (*idem*). É apenas na vivência fática que se pode compreender o que é a consciência religiosa e não na análise teológica de escrituras sagradas. Com isso, Heidegger aponta um possível estorvo para o objetivo em questão: “Dificuldade: só um homem religioso pode compreender a vida religiosa, pois nos outros casos ele não teria dados autênticos” (*ibid.*, p. 291). Porém, o alemão logo rejeita tal objeção ao defender que “A compreensão fenomenológica originária [...] traz consigo as possibilidades de ingresso nos diversos mundos da vivência e das formas” (*idem*). Apesar de todas as óbvias limitações na compreensão da vivência cristã primitiva, a hermenêutica das epístolas é capaz de fornecer-nos dados autênticos que podem reproduzir o ponto de vista fenomenológico dos primeiros cristãos. Heidegger pretende adentrar o mundo-compartilhado [*Mitwelt*] de Paulo e dos tessalonicenses que, evidentemente, nos é inacessível em termos representacionais, mas passível de compreensão via hermenêutica do texto paulino. Desse modo, o primeiro ponto a ser explanado é o tipo de conexão que há entre Paulo e os tessalonicenses.

Inicialmente, transparece o fato de que, “Ao escrever, Paulo os vê como aqueles em cujas vidas ele mesmo entrou” (*ibid.*, p. 83). Se pensarmos em Paulo de modo histórico-objetivo, o principal apóstolo do cristianismo, como observado acima, aparentemente não passará de mais um pregador entre tantos outros do Oriente Médio, mas a diferença de sua pregação é a genuína correlação estabelecida com os cristãos do período primitivo: “Se expusermos isso histórico-objetivamente, Paulo aparecerá como missionário, que fala como um pregador ambulante comum, sem maiores alardes” (*ibid.*, p. 78). No entanto, Paulo estabelece um outro tipo de relação com esses homens de tal modo que se chega ao ponto em que “A vida de Paulo depende da firmeza da fé dos tessalonicenses. Ele se entrega totalmente ao destino dos tessalonicenses” (*ibid.*, pp. 86-87), ou seja, não há aqui aquele tipo de pregador itinerante tão abundante na Antiguidade; não se trata de um homem que oferece teses éticas a pessoas diversas ao mesmo tempo que mantém uma distância segura que o deixe apartado daqueles que o ouvem; ao contrário, o destino de Paulo confunde-se com o dos tessalonicenses. Sua própria vida está conectada aos desdobramentos de tal comunidade: “os tessalonicenses são para ele esperança” (*ibid.*, p. 87). Tal postura, entre outras coisas, ajuda a compreender a gigantesca influência evangelizadora do antigo judeu de Tarso. Nós estamos lidando aqui com uma figura inegavelmente distinta, alguém que expressa em sua conduta um compromisso existencial inabalável para com a comunidade de Tessalônica,

algo expresso em diversas partes da epístola em questão: “Essas passagens deixam ressoar como os tessalonicenses são para Paulo, porque ele mesmo e eles estão mutuamente unidos a seu ter-se-tornado” (*ibid.*, p. 83). Esse vínculo conduz Heidegger a afirmar que, “para Paulo, os tessalonicenses possuem uma importância absoluta” (*ibid.*, p. 87), pois a continuidade e o fortalecimento da fé nas comunidades primitiva são, digamos, o combustível que Paulo necessita para dar continuidade à missão de fundação de uma nova religiosidade.⁶

Heidegger deixa claro que a escolha das Epístolas Tessalonicenses se justifica por elas permitirem a compreensão do grau de conexão que havia entre Paulo e os primeiros cristãos. A consolidação da fé é crucial para a continuidade da atividade apostólica, fazendo que uma postura cristã surja desse estreito laço, o que comprova a observação heideggeriana de que Paulo não é um pregador isolado ou um guru errante, mas uma figura mística fundante que, em conjunto com os primeiros fiéis, constrói uma fenomenologia religiosa compartilhada, pois, segundo Heidegger, é característico da vida fática o estar-com [*Mitsein*], a partilha de pressupostos existenciais, linguísticos etc. Como diria Merleau-Ponty, “O mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de umas nas outras; ele é portanto inseparável da subjetividade e da intersubjetividade” (Merleau-Ponty, 1999, p. 18). Nessa esteira, Heidegger diz que “Os tessalonicenses são pessoas de um saber ainda imaturo, de modo que *ele* (enquanto apóstolo) deve querer que *também* eles o saibam” (Heidegger, 2014, p. 129). Como se vê, não há em Paulo elemento algum de cunho gnóstico ou esotérico, pois o objetivo é o estabelecimento de laços comunitários profundos pela clarificação e disseminação da fé cristã. Desse modo, não há distanciamento, mas predomínio do estar-com [*Mitsein*], algo que ultrapassa o *modus operandi* dos demais pregadores da época. No fundo, o que os une é a “experiência cristã da vida” (*ibid.*, p. 84), experiência esta que, no tempo de Paulo, está marcada por uma “tribulação absoluta” (*idem*), a saber, a Parusia ou Segundo Advento. O período que antecede o retorno de Cristo é, invariavelmente, tempo de sacrifício, algo que une Paulo às comunidades primitivas pela sua visível autenticidade na incorporação do martírio cristão, como veremos.

Após a compreensão da relação entre Paulo e os tessalonicenses, vejamos a *situação* do apóstolo: “Qual a situação na qual se encontra Paulo ao escrever a

6 Lembremos que a Epístola aos Gálatas e a primeira Epístola aos Tessalonicenses são os escritos mais antigos de Paulo. Há ainda discussão sobre qual teria sido a primeira carta redigida, porém, é inquestionável que ambas marcam o início de seu período missionário e traduzem bem o caráter do cristianismo primitivo.

Epístola aos Tessalonicenses? Como os experiencia Paulo? Como lhe é dado o *mundo compartilhado* na situação da escrita da epístola?” (*ibid.*, p. 78, grifo do autor). Heidegger quer detalhar “A posição fundamental de Paulo” (*ibid.*, p. 65), algo que só pode ser compreendido ao lembrarmos que, à época da escrita da carta, a crucificação de Cristo ainda é recente (cerca de duas décadas apenas). Partindo daí, é forçoso admitir que “Paulo encontra-se em luta” (*ibid.*, p. 65), ou seja, há um caráter de urgência na sua condição existencial porque a própria existência enquanto tal assumiu outra forma, dada a morte e ressurreição do *Logos* encarnado. Em outros termos, “Paulo tem pressa porque o fim dos tempos já chegou” (*ibid.*, p. 64). E sua pressa, é importantíssimo ressaltar, é colossal, já que “Também Paulo aguardava a parusia antes da sua morte” (*ibid.*, p. 103). Com isso, percebe-se que o *ethos* cristão já nasce em um contexto de premência no qual toda ação está permeada pela antecipação ou esperança de uma pós-vida que, ao que tudo indicava, chegaria a qualquer momento, *como um ladrão à noite*.⁷ Desse modo, a hermenêutica do texto paulino revela-nos que “A estrutura da esperança cristã, que é na verdade o *sentido referencial* da parusia, é radicalmente distinta de todas as expectativas” (*ibid.*, p. 91, grifo nosso), afastando ainda mais os cristãos dos judeus e da cultura romana, revelando assim o caráter de perseguição atrelado aos adeptos desta nova religiosidade e a caracterizando como tal: “Não há segurança alguma para a vida cristã; a contínua insegurança é também o que caracteriza as significações fundamentais da vida fática. O inseguro não é casual, mas necessário” (*ibid.*, p. 93). O caráter da escatologia cristã, pois, não é por acaso, a vida fática religiosa está amarrada ao originariamente histórico. O entrelaçamento de Paulo com os tessalonicenses, portanto, representa, além de tudo, a adoção de uma postura existencial radical que coloca a própria vida em risco. Ser cristão significa assumir uma vida de perigo iminente. Não é uma relação qualquer a de Paulo com a comunidade de Tessalônica, mas, digamos, um pacto de vida ou morte, ou melhor, um pacto de uma vida de tribulação em troca da salvação eterna. Com isso, Paulo urge para que os tessalonicenses “permaneçam vigilantes e sóbrios” (*ibid.*, p. 94), pois a vida terrena (que então já significava a espera pelo retorno de Cristo) deve ser encarada com aflição e esperança contínua. Daí que, para Heidegger, “o cristão não sai do mundo” (*ibid.*, p. 106), quer dizer, sua vivência como tal deve assumir uma característica de celeridade, isto é, viver como se cada dia fosse o período fulcral da conquista de sua salvação: “A temporalidade comprimida é constitutiva da religiosidade cristã: um ‘ainda não’; não resta tempo algum

7 Primeira Tessalonicenses 5:2.

para protelar. Os cristãos devem *ser* de tal modo que os que possuem uma esposa a tenham *como* se não a tivessem etc.” (*ibid.*, p. 107, grifo do autor). A aflição da existência cristã fundamenta uma intencionalidade temporal condizente com uma prática realizadora ou salvadora, isto é, “somente aquele que vive a temporalidade de maneira realizadora pode entender a eternidade” (*ibid.*, p. 105). Somente a verdadeira experiência terrena cristã pode desvelar a eternidade, o que fica claro na situação específica de Paulo: “Paulo vive numa peculiar tribulação que lhe é própria como apóstolo, na expectativa do retorno do Senhor. [...] A partir dela, cada instante da sua vida é determinado. Ele está continuamente sob uma aflição, apesar da alegria como apóstolo” (*ibid.*, p. 87). No entanto, nem todos os fiéis de Tessalônica compreenderam a mensagem paulina, obrigando-o a redigir uma segunda epístola.

Compreender a mensagem cristã (ou de qualquer religiosidade) significa reunir as manifestações particulares de uma posição existencial geral e conectá-las à *experiência originária*. Cada instante da experiência fenomênica deve estar carregado de significância religiosa, pois aquele que de fato incorpora uma nova *Weltanschauung* faz da inteireza de sua vida uma materialização do conteúdo místico que fundamenta tal religiosidade: “Tudo fazer *com* religião, não *a partir* da religião. Como uma música santa, a religião deve acompanhar todo o fazer da vida” (*ibid.*, p. 306, grifo do autor). Porém, Paulo percebe um descompasso entre a mensagem de sua primeira epístola e o comportamento adotado por alguns dos tessalonicenses. Partindo daí, Heidegger visa elucidar “a repercussão da Primeira Epístola” (*ibid.*, p. 95). Alguns tessalonicenses, por entenderem que o fim se aproxima e não resta nada mais a fazer, “deixam de trabalhar e se deixam levar pela ociosidade”, convertendo-se assim “num peso para os demais” (*ibid.*, p. 96). Essa ociosidade seria o motivo de, na segunda Epístola, Paulo indicar os sinais do Segundo Advento a fim de reverter tal estado de apatia que teria se apossado de diversos tessalonicenses. Cabe destacar que essa diferenciação entre as epístolas, como se sabe, é o centro de uma disputa ainda viva sobre a autenticidade da segunda carta, pois, supostamente, haveria uma discordância inconciliável sobre o momento da Parusia. Enquanto que na primeira epístola Paulo diz que o fim virá quando menos se espera, a segunda detalha os sinais que indicam a proximidade do dia do julgamento, dando a entender que o apocalipse estaria longe. Heidegger opta por não adentrar em meandros desse debate, preferindo ater-se à seguinte breve afirmação: “Não entraremos na questão da autenticidade nem na questão da exegese. Somente a partir de uma incompreensão é possível discutir a autenticidade da Segunda Epístola aos Tessalonicenses” (*ibid.*, p. 95). Para Heidegger, então, não há dúvida sobre a autenticidade do texto. Afirmar que há uma mudança na

mensagem paulina seria não compreender que Paulo, na verdade, está apenas reforçando a mensagem do primeiro texto. Ao invés de usar a descrição dos sinais do apocalipse como uma maneira de dizer que o fim dos dias ainda tarda e, com isso, ajudar os ociosos a retomarem sua vida diária, Paulo, na verdade, quer transmitir aos tessalonicenses que a urgência da época é precisamente aquilo que deve reforçar a vida fática do cristão, mesmo que os sinais ainda não tenham surgido. Como diz Heidegger, “Não há aqui [segunda epístola] uma diminuição, mas uma multiplicação de tensão em cada uma das expressões” (*ibid.*, p. 97), algo que, para o filósofo alemão, serve como mais um “indício de autenticidade” (*ibid.*, p. 96).

Mesmo com a descrição dos sinais do Segundo Advento, a hermenêutica heideggeriana revela a incerteza do *quando*: “Paulo não pensa, em nenhum momento, em responder à questão pelo quando da parusia” (*ibid.*, p. 95), pois, apesar de pensá-la como algo que aconteceria ainda em sua própria vida, Paulo é da posição de que “O quando é determinado pelo como do comportar-se, que por sua vez é determinado pela realização da experiência fática da vida em cada um de seus momentos” (*idem*). A própria vivência cristã terrena, portanto, é a resposta ao quando do apocalipse e não o abandono dos afazeres em favor da ociosidade ou da especulação; o fim dos tempos se concretiza na própria vivência, é algo que se apreende na medida em que se introjeta cada vez mais a condição cristã, daí a exigência de se viver com a esposa *como* se já não mais a tivesse etc. Em contrapartida, Paulo deixa claro que sinais existem e o cristão deve estar atento à sucessão das aparições. Esse escalonamento, evidentemente, se dá em maior grau na figura do anticristo: “O sentido da proclamação do anticristo é o seguinte: deve-se tomar o Anticristo como tal. [...] Pelo surgimento do Anticristo cada um já se terá decidido” (*ibid.*, p. 99). É com a noção de anticristo que Heidegger harmoniza as epístolas. Compreender que o fim se aproxima não significa se entregar à inação, pelo contrário, a postura cristã deve ser efetivada justamente para que, quando os sinais se revelarem, a salvação já tenha sido conquistada. É dessa maneira que Paulo busca reverter o comportamento daqueles que tomaram sua primeira epístola como uma mensagem de que nada mais havia a se fazer, apenas esperar. Desse modo, cada tessalonicense deveria assumir a devida atitude cristã e conquistar a vida eterna antes do surgimento do anticristo, pois “O ‘esperar’ [*Erharren*] não é uma ‘expectativa’ [*Erwarten*] representacional” (*ibid.*, p. 100), isto é, o Segundo Advento não significa a espera ociosa, mas ativa; a escatologia cristã, por consequência, está em harmonia com a postura diligente na vida terrena. A temporalidade cristã da vida terrena pressupõe o eterno, mas o aqui e o agora não são anulados e sim incorporados. A urgência faz da vida fática um período

ativo, uma rejeição à inércia existencial. O verdadeiro cristão não se pauta pela “expectativa de um acontecimento que está meramente desprendido num futuro” (*ibid.*, p. 102). A salvação dá-se no presente contínuo, pois a eternidade já é. É isso, em suma, que constitui a postura autêntica e o significado originário da escatologia cristã.

Ninguém pode dizer, nem os especuladores nem os charlatães, que “o dia chegou”, que “agora” está prestes a chegar, já que primeiro deve aparecer o anticristo. [...] Portanto, antes deve vir o anticristo, tempo da provação, da máxima necessidade e da decisão, da mais extrema possibilidade de escolha: isto ou aquilo [*Entweder-Oder*]. (Heidegger, 2014, pp. 138-139)

Mas e quanto à óbvia diferença entre as epístolas? A defesa, na primeira epístola, de uma Parusia que virá como um ladrão à noite não parece, para muitos especialistas contemporâneos, harmonizável com uma linha do tempo em que há uma enumeração de acontecimentos que precedem o Segundo Advento.⁸ Heidegger, todavia, supõe que tais mudanças não transformam a essência da mensagem paulina, pois, como dito, a noção de que o apocalipse virá não pode interferir na vida fática do cristão, já que a salvação precede o dia do julgamento. Daí a importância que Heidegger coloca sobre o inevitável imbricamento e, concomitantemente, afastamento entre dogma e vida fática: “O dogma, enquanto possui conteúdo doutrinal separado e ressaltado epistemológico-objetivamente, jamais pode guiar a religiosidade cristã, mas, pelo contrário, a gênese do dogma só é compreensível a partir da realização da experiência cristã de vida” (Heidegger, 2014, p. 101). Desse modo, a escatologia cristã é algo a ser incorporado na vida fática não exatamente por ser algo que acontecerá no dia seguinte ou na próxima semana, mas por ser uma espécie de ‘fim da história’ incontornável pelo qual tudo que se passou ganha seu significado definitivo, estabelecendo, enfim, o sentido totalizante e fazendo da vida fática um período de atividade: “Como é, por exemplo, o escatológico? Não é nem abrangente nem comum, mas *dominante* de maneira *inteiramente* realizadora” (*ibid.*, p. 132, grifo do autor). É pela peculiaridade de uma dada temporalidade existencial, portanto, que uma religiosidade é fundada.

8 Cf. MARTIN, D. B. “New Testament History and Literature” (2012).

Conclusão

A obra *Fenomenologia da Vida Religiosa*, de Martin Heidegger, encapsula um dos momentos cruciais do percurso heideggeriano: o uso do método fenomenológico para a compreensão da *vida fática* do *Dasein* via exame dos conteúdos místicos da consciência cristã individual. Heidegger, como vimos, está interessado em detalhar a vivência fenomênica religiosa a fim de expor o tipo de temporalidade que brota da intencionalidade originária associada aos estados místicos de consciência. No caso, o filósofo alemão trata de descrever o tipo de *situação fenomenológica* manifestada pelo apostolado de Paulo de Tarso para – por meio da análise hermenêutica das epístolas aos Gálatas e aos Tessalonicenses – esclarecer a originalidade do ministério paulino e, com isso, indicar o tipo de contexto e conteúdo religioso que brota no período de fundação daquilo que podemos chamar de religião. A análise do cristianismo primitivo na figura de Paulo serve, acima de tudo, como meio para demonstrar a proficuidade do método fenomenológico na descrição da vivência do *Dasein*, já indicando aquilo que, mais tarde, seria trabalhado de modo mais detalhado em *Ser e Tempo*. Como diria Merleau-Ponty, “todo *Sein und Zeit* nasceu de uma indicação de Husserl, e em suma é apenas uma explicitação do ‘*natürlichen Weltbegriff*’ ou do ‘*Lebenswelt*’ que Husserl, no final de sua vida, apresentava como o tema primeiro da fenomenologia” (Merleau-Ponty, 1999, p. 2).

Referências

- ALVES, M. A., TELES, A. K. “Fenomenologia e Religião: uma leitura do livro ‘Fenomenologia da Vida Religiosa’ de Heidegger”. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, Rio de Janeiro, Vol. 6, Nr. 21, pp. 06-11, 2017.
- BÍBLIA. Português. “Bíblia King James 1611 de Estudo Holman”. Bv Books. 2020.
- CAPUTO, J. “On Religion”. New York, NY: Thinking in Action, 2001.
- CARUZO, M. A. “Religião sem Deus: contribuição do jovem Heidegger para a filosofia da religião”. *Revista Sacrilogens*, Juiz de Fora, Vol. 10, Nr. 1, pp. 33-45, 2013.
- DILTHEY, W. “Selected Works, Volume VI: Ethical and World-View Philosophy”. Princeton: Princeton University Press, 2019.
- HEIDEGGER, M. “Fenomenologia da vida religiosa”. Tradução de E. P. Giachini, J. Ferrandin e R. Kirchner. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.
- _____. “Grundprobleme Der Phanomenologie (Wintersemester 1919/1920): 58”. Frankfurt: Ed. Verlag Vittorio Klostermann, 2010.
- _____. “Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles; introdução à pesquisa fenomenológica”. Trad. E. P. Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. “Marcas do caminho”. Trad. E. P. Giachini e E. Stein; rev. M. A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. “Ontologia: (hermenêutica da faticidade)”. Trad. R. Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.

_____. “Os conceitos fundamentais de metafísica: mundo, finitude, solidão”. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. “Os problemas fundamentais da fenomenologia”. Trad. M. A. Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012b.

_____. “Ser e Tempo”. Petrópolis: Ed. Vozes, 10ª edição, 2015.

JAMES, W. “Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature”. London & New York: Routledge, 2002.

KIRCHNER, R., JULIÃO, C. C. “A fenomenologia da religião heideggeriana e a explicação fenomenológica da Epístola aos Gálatas”. *Revista Eletrônica Correlatio*, São Bernardo do Campo, Vol. 15, Nr. 1, pp. 171-193, 2016.

MARTIN, D. B. “New Testament History and Literature”. New Haven, CT: Yale University Press, 2012.

MERLEAU-PONTY, M. “Fenomenologia da Percepção”. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ULLRICH, C. D. “On Caputo’s Heidegger: A Prolegomenon of Transgressions to a Religion *without* Religion”. *Open Theology Journal*, Minnesota, Vol. 6, pp. 241-245, 2020.

**ACONTECIMENTO, MUNDO E
ENTE INTRAMUNDANO: ALGUNS
PROBLEMAS NA FILOSOFIA DA ARTE
DE MARTIN HEIDEGGER***

**ENOWNING, WORLD AND
INNERWORLDLY ENTITY: SOME ISSUES
IN MARTIN HEIDEGGER'S PHILOSOPHY
OF ART**

Arthur Grupillo

<https://orcid.org/0000-0002-8487-5351>

aegrupillo@gmail.com

Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, Sergipe, Brasil

RESUMO *O objetivo do artigo é caracterizar, tão precisamente quanto possível, a filosofia da arte de Martin Heidegger a partir de seus distanciamentos para, em seguida, delinear um problema que nos parece estrutural. Com a noção de acontecimento [Ereignis], Heidegger pretende distinguir sua perspectiva sobre arte principalmente de outras duas, a saber, a da tradição neokantiana e a de Hegel. Isso nos permite ter uma dimensão da radicalidade conceitual de Heidegger, na medida em que o acontecimento pretende apontar um momento poético anterior ao linguístico, também compreendido como abertura de um*

* Artigo submetido em: 31/03/2021. Aprovado em: 25/10/2021.

mundo. Esse momento, contudo, escapa às relações de referência previstas na noção de mundo e se torna praticamente indizível. Além disso, a obra de arte que abre um mundo não deixa também de poder ser identificada como um ente intramundano, enredando, assim, a própria perspectiva de Heidegger em uma série de dificuldades aparentemente incontornáveis.

Palavras-chave: *Arte. Acontecimento. Heidegger. Mundo. Ente intramundano.*

ABSTRACT *The aim of the article is to characterize Martin Heidegger's philosophy of art, as accurately as possible, through what he wants to take distance from; and then we seek to outline a problem that seems structural. With the notion of enowning [Ereignis] Heidegger intends to distinguish his perspective on art especially from two other ones, namely that of Neokantian tradition and Hegel's. This allows us to have a dimension of Heidegger's conceptual radicalism, insofar as the enowning aims to point to a poetic moment which is prior to language. This moment is conceived as a world disclosure. However, it escapes the reference relations foreseen in the notion of world, and becomes basically unspeakable. In addition, the work of art that opens up a world can also be identified as something innerworldly, thus entangling Heidegger's own perspective in a series of seemingly unsurmountable difficulties.*

Keywords: *Art. Enowning. Heidegger. World. Innerworldly.*

1. Introdução

A filosofia da arte de Martin Heidegger parece pressupor uma destruição da estética tão profunda quanto a própria “destruição da metafísica” que ele colocou na base de sua ontologia fundamental. Inicialmente, essa filosofia aparece no opúsculo sobre “A origem da obra de arte”, mas se desenvolve numa série de outros escritos, como, por exemplo, os “Hinos de Hölderlin” e as preleções ministradas na Universidade de Freiburg entre 1936 e 1937 publicadas com o título de “Nietzsche I”. Em uma passagem particularmente importante dessas preleções, Heidegger afirma: “A partir da essência do ser, a arte precisa ser concebida como o acontecimento fundamental do ente, como o que é propriamente criador” (Heidegger, 2007, p. 195). Contudo, uma vez que esses escritos colocam a obra de arte debaixo da noção de acontecimento [Ereignis], talvez seja no livro “Contribuições à filosofia (do acontecimento apropriador)” que um ponto de partida deva ser buscado a fim de compreender

não somente a parte destrutiva, mas também a parte construtiva, por assim dizer, do pensamento de Heidegger sobre a arte. Isso nos levará a uma tentativa de caracterização da noção de acontecimento que se entrelaça de maneira peculiar a noções já consolidadas de “Ser e Tempo”, livro que à primeira vista parecia desconectado do problema da arte. A noção da obra do final dos anos 1920 que aparece de modo irrecusável na discussão sobre arte é, justamente, a noção de mundo, uma vez que a obra de arte é caracterizada, posteriormente, como portadora de uma função formadora de um complexo referencial linguístico, que compõe o mundo. Essa função de “abertura de mundo” [*Welterschließung*] constitui precisamente o acontecimento poético ou “propriamente criador” que Heidegger mencionava nos cursos sobre Nietzsche. Entretanto, à luz das noções de mundo e de ente intramundano, a noção de acontecimento, para pensar a obra de arte, parece problemática. Nesse sentido, é-nos especialmente valiosa a interpretação de Cristina Lafont, em seu livro *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers* (1994), no qual a autora desenvolve diversos aspectos do que considera uma “hipóstase” da função de abrir o mundo em relação às outras funções da linguagem na filosofia de Heidegger, e que leva a “problemas estruturais”.

Os mais significativos são: a) “em relação com a *objetividade da experiência* [...] fracionar a unidade transcendental da aprecepção em “aberturas de mundo” (ou “visões do mundo”) particulares, das correspondentes linguagens históricas” (Lafont, 1994, p. 15), inviabilizando todo sentido da suposição de um mundo objetivo; e b) “em relação com a *intersubjetividade da comunicação* [...], em virtude da incomensurabilidade das aberturas de mundo transmitidas em linguagens absolutamente distintas”, implicar “as conhecidas restrições relativistas quanto à possibilidade de entendimento mútuo sobre a mesma coisa e de tradução de uma linguagem em outra” (Lafont, 1994, pp. 15-16). Nosso objetivo pode ser entendido, neste artigo, como uma tentativa de mostrar que problemas estruturais análogos podem ser encontrados na perspectiva de Heidegger sobre a obra de arte, com as respectivas consequências para outras funções associadas a ela, não necessariamente epistêmicas, mas que dependem igualmente de seu caráter de ente intramundano. Para isso, dividiremos nossa exposição em duas partes: 1) uma investigação mais detalhada da noção de acontecimento e sua relação com o problema da arte; e 2) uma abordagem do mesmo problema à luz das noções de mundo e ente intramundano. Por fim, esperamos oferecer uma conclusão, também, tão clara quanto possível, tendo em vista as próprias obscuridades nas quais o pensamento de Heidegger parece estar implicado.

1. Arte e acontecimento

Claramente delimitada em relação às principais filosofias da arte que lhe precedem é a tese de Heidegger ([1935] 1976a, p. 73) de que a arte “não vale nem como domínio performativo da cultura [*Leistungsbezirk der Kultur*] nem como um fenômeno do espírito [*Erscheinung des Geistes*], ela pertence ao *acontecimento* [*Ereignis*] a partir do qual se determina o ‘sentido do ser’. (vide ‘*Ser e Tempo*’). Assim, na contramão de boa parte dos intérpretes, que posicionam seu pensamento sobre a arte e a poesia em momento posterior a sua obra mais famosa, o filósofo deixa claro, desde já, que sua reflexão sobre arte se move no âmbito da questão fundamental de “Ser e Tempo” quanto ao “sentido do ser”. A frase, além disso, contém duas negações. Com a segunda negação, de que a arte não é um fenômeno – às vezes dito “manifestação” – do espírito, ele quer distanciar-se da estética de Hegel; com a primeira, de que a arte “não vale” [*gilt weder*], ele quer distanciar-se de toda uma tradição do “valor estético”, tradição que vai de Kant, passando pelo neokantismo, Max Weber até, recentemente, Habermas, segundo a qual a arte é um domínio ou âmbito performativo da cultura. Heidegger quer erigir, portanto, contra essas perspectivas, a concepção da obra de arte como “acontecimento” (Cf. Herrmann, 1980, p. xviii).

Nos anos seguintes à publicação de seu livro surpreendente de 1927, Heidegger dedica-se a vários cursos universitários que dão origem a um manuscrito que, se estivéssemos pensando cronologicamente, prepara a tão propalada “virada” em relação a “Ser e Tempo”. Mas essa justificativa é desnecessária, pois, de um lado, o texto sobre a origem da obra de arte, além de remeter à pergunta pelo sentido do ser, defende enfaticamente a concepção da arte como “*Ereignis*” e, de outro, este manuscrito a que nos referimos veio à luz com o título “*Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*”, traduzido fielmente em português por “Contribuições à filosofia (do acontecimento apropriador)”, e reúne vários textos da década de 1930 (cf. Heidegger, 2015).¹ A expressão

1 Também nesse período, estendido à década de 1940, se dá o encontro com Hölderlin, que Werle (2005, pp. 17-18) distingue do período posterior a 1950 e que ele coloca sob a rubrica de “clareira do ser”, em que Heidegger teria se dedicado mais à questão da essência da linguagem do que da poesia. À página 46, ele escreve: “Desse modo, a publicação do volume sobre a *Ereignis* confirma que a famosa virada [*Kehre*] já estava em curso bem antes do surgimento da ‘Carta sobre o Humanismo’,” à qual está geralmente associada, acrescentaríamos. Temos, portanto, bastantes motivos para nos preocupar menos com os detalhes exegéticos do itinerário intelectual de Heidegger e mais com uma determinada continuidade da concepção heideggeriana de linguagem e poesia que se concentra na função de abrir o mundo, como veremos a seguir. Na mesma direção também pensa Lafont (1994, p. 23): “a continuidade das premissas fundamentais do desenvolvimento da concepção de Heidegger, que é levantada em todas as fases do seu trabalho (também divergentes sob outros aspectos) parte, com especial clareza, da concepção de ‘verdade’ como ‘desocultamento’ [*Unverborgenheit*], que já é assumida em *Ser e Tempo* com a equivalência entre

‘*Leistung*’ contém o cerne do que está para ser negado; deriva do verbo ‘*leisten*’, que significa ‘performar’, no sentido de ‘levar a cabo’, ‘produzir’, ‘cumprir’. Certamente o espírito, em Hegel, não produz a obra da mesma maneira que o artista; o que Heidegger quer negar, neste caso específico, é a lógica subjacente à necessidade histórica das obras de arte em relação ao espírito de uma época, à qual vai contrapor, por assim dizer, uma poética do destino. Além disso, com a crítica à concepção da arte como “expressão de vivências”, referindo-se especialmente a Dilthey, e dos poemas como “portadores de beleza”, nos quais o poeta exprime algo de sua natureza interna ou que “viveu”, ou seja, no conceito de “alma do poeta”, ele faz sucumbir também o espírito de um povo, tal como este se apresenta em Hegel, embora não mencione explicitamente o seu nome:

Como é que se encara, no meio de tudo isto, a poesia em que se concentram as vivências? Ela é representada como uma *expressão de vivências*, expressão da qual o poema é, então, o condensado. Estas vivências podem ser concebidas como as vivências de um indivíduo isolado, portanto, de forma ‘individualista’, ou como expressão da alma das massas, ou seja, de modo ‘coletivista’, ou, na acepção de Spengler, como expressão da alma de uma cultura, ou, na acepção de Rosenberg, como expressão da alma de uma raça, ou como expressão da alma de um povo. Todas estas concepções da poesia, por vezes ainda misturadas, movimentam-se dentro dos limites de um único modo de pensar (Heidegger, 2004, p. 34).²

Na verdade, segundo ele, esse modo de pensar não deveria ser imputado a este ou àquele teórico da poesia, a uma superficialidade aleatória, mas à própria “maneira de ser do homem do século XIX e da modernidade em geral” (Heidegger, 2004, p. 35). Porém, acima de tudo, quando Heidegger diz que “a poesia é o acontecimento fundamental do ser enquanto tal”, ele quer dizer que a poesia nunca é resultado de uma produção. Ela não se explica por uma referência ao poeta ou a uma causalidade externa, mas a partir da própria essência da poesia, que é acontecimento.³ Heidegger quer retirar a consequência profunda, mas não reconhecida por Kant, da ideia de uma causalidade indeterminada no juízo reflexionante estético, pois se a obra de arte precede o conceito que lhe possibilita, não é outra coisa se não um *acontecer*, relacionado antes à verdade, no sentido de desocultamento, e não à validade, mesmo que somente estética.

verdade e ‘abertura do ser-aí’ [*Erschlossenheit des Daseins*], e depois da ‘virada’ sob o nome de ‘clareira do Ser’ [*Lichtung des Seins*] se mantém, do ponto de vista da concepção, inalterada.” As traduções das obras referidas neste artigo, quando não indicadas, são de nossa responsabilidade.

2 Sobre a etimologia do verbo ‘poetar’ [*dichten*] enquanto ‘condensar’, cf. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, 1971.

3 Em Heidegger, a palavra “essência” [*das Wesen*], como sabemos, tem o significado especial e temporalizado do sentido de ser vinculante, precisamente oposto ao essencialismo da metafísica.

Mas, afinal, o que é o acontecimento (apropriador), esta noção heideggeriana tão largamente apropriada?⁴ Em primeiro lugar, a pergunta não pode ser colocada desta maneira, “em jeito de definição. Isso tem de ser, antes de tudo, experimentado. Esta experiência, porém, requer certamente uma instrução” (Heidegger, 2004, p. 36). Trata-se não de falar sobre algo, mas de “ser transferido para o acontecimento” (Heidegger, 1989, p. 3),⁵ da mesma forma que “‘falarmos sobre’ poesia só pode ser nefasto, visto que, em caso de necessidade, um poema já diz por si só o que tem a dizer” (Heidegger, 2004, p. 12). Nesse sentido, a reflexão de Heidegger sobre a arte se revela como uma espécie de “estética” não-apofântica da verdade e, por isso mesmo, para usar a expressão de Badiou, se revela definitivamente como inestética (cf. Badiou, 2002). Em todo caso, ainda que Heidegger queira – em vez de interpretar, dissecar, etc. –, submeter-se à esfera de poder da poesia (de Hölderlin, é preciso dizer), é inevitável que fale deste poeta e de sua poesia. Mas isso significa, para ele, um modo de dizer inteiramente específico, porque “do acontecimento acontece um pertencer dizente-pensante [*denkerisch-sagendes*] ao ser e na palavra ‘do’ ser” (Heidegger, 1989, p. 3), com ênfase no genitivo subjetivo.

No início, não há apenas a passagem vazia do tempo, há um tremor. “Esse tremor se fortalece, então, para o poder da mansidão resolvida de uma *ternura* daquele *endeusamento* do deus dos deuses, a partir da qual acontece a *alocação* [*Zuweisung*] do Da-sein no Ser, como sendo para este a fundação da verdade” (Heidegger, 1989, p. 4). O acontecimento, ainda que seja um todo, uma unidade indissolúvel, pode ser acompanhado como a passagem sutil do tremor à mansidão. Sendo assim, o acontecimento não é neutro em sentimentos. Porém, não é um sentimento da interioridade ou da subjetividade; é, por assim dizer, um sentimento da existência. Heidegger escolhe para isso a expressão “tonalidades afetivas” [*Stimmungen*], entre as quais a angústia é a fundamental [*Grundstimmung*] porque nos coloca diante da possibilidade do nada e, portanto, também do ser (cf. Heidegger, 2003). Não somente o acontecimento não é neutro, como também é rico em disposições.⁶ Ele é susto, tremor, desconfiança que depois abranda, até converter-se em timidez alegre e,

4 É incontável a quantidade de pensadores que se apropriaram da noção heideggeriana de acontecimento e a desenvolveram em alguma direção própria: Foucault, Derrida, Deleuze, Vattimo, Caputo, Žižek, etc.

5 “...dem Er-eignis übereignet zu werden”. No radical ‘-eignen’ ressoa o caráter de *pertencimento* do Dasein ao Ser, explícito nesta passagem de *O Princípio da Identidade*: “No homem impera um pertencer ao ser; tal pertencer escuta o ser, porque é *transferido* [übereignet] para este.” Em nota ao seu exemplar de mão, Heidegger esclarece o sentido de *übereignet* – transferido, entregue como propriedade – enquanto “vereignet in das Ereignis” (Heidegger, 2006, p. 39).

6 O termo “disposição” também é frequentemente usado como tradução de “*Stimmung*”. Na tradução brasileira de Márcia de Sá Cavalcante, foi vertido por “humor” (cf. Heidegger, 1999).

finalmente, em júbilo. Acontecimento significa epifania. Mas, por fim, assegura Heidegger, ele é manso como uma ovelha.

Como se pode ver, podemos falar deste acontecimento, ele não é inefável. No entanto, só enquanto *dizente-pensante* é que o acontecimento pertence ao ser. “O que se passa com o dizer *poético* acontece de forma análoga – e não igual – com o dizer *pensante da filosofia*” (Heidegger, 2004, p. 47).⁷ Este falar pertence ao ser e sua palavra. O ser fala em sua língua, que é ela mesma acontecimento.

Só que o poema, nesse caso, já não é a coisa existente, legível e audível que ainda vai sendo, onde a linguagem se considera um meio de expressão e entendimento de que, por assim dizer, dispomos, tal como o automóvel dispõe da sua buzina. – Não somos nós quem possui a linguagem, é a linguagem que nos possui a nós, no mau e no bom sentido (Heidegger, 2004, p. 31).

Heidegger fala-nos, aqui, de um poema que não é coisa existente, legível e audível. Onde quer que um ente nos apareça ou venha ao encontro, “este já *acontece*, e se é alocado. Esta é a própria essencialização do ser [*Wesung des Seyns*], que nós denominamos *acontecimento*” (Heidegger, 1989, p. 7). O que Heidegger tem em mente é o que Lafont (2004, pp. 137-138) denomina o “*a priori* perfeito” da tradição hermenêutica da linguagem, segundo o qual “a linguagem determina nossa experiência ou, o que é a mesma coisa, [...] nossa abertura linguística do mundo é intranscendível (*unhintergehbaren*)”. Literalmente, quer dizer que não podemos retroceder, com o perdão da redundância, para trás deste *a priori* que é, portanto, perfeito. Mesmo assim, deve ser possível abordar este fenômeno, e Heidegger o faz a partir do que considera sua essência.

Com efeito, “para sabermos o que é o acontecer da linguagem”, segundo ele, “temos de esgotar a periculosidade da língua” (Heidegger, 2004, p. 73), pois “o caráter perigoso da língua é a *definição mais originária da sua essência*. A sua essência mais pura desenvolve-se inicialmente na poesia. Esta é a *linguagem primordial de um povo*” (Heidegger, 2004, p. 67).⁸ A periculosidade da língua consiste precisamente na sua decadência, na transformação em prosa, em comunicação e, por fim, em conversa fiada. Desde “Ser e Tempo”, com o conceito de falatório [*das Gerede*], Heidegger (SuZ, §35, p. 167) opõe-se definitivamente a qualquer noção de comunicação. Mas não é só isso; de modo

7 Cumpre notar que, como exemplo deste dizer-pensante filosófico, Heidegger não menciona um tratado ou uma obra de filosofia, mas uma “aula”, onde se pode reparar “de quê e para quem realmente se fala”.

8 Naturalmente, esse tema deriva da caracterização de Hölderlin da língua como “o mais perigoso de todos os bens”.

semelhante – e ao mesmo tempo distinto – ao perigo que Hegel via numa socialização completa do “sistema das necessidades”, e consequente desprezo pela eticidade de um povo, Heidegger coloca a decadência da língua como o perigo supremo, inclusive sob a forma de uma cultura consolidada, pois ele visa muito mais a “transformação essencial da experiência da língua no ser-aí histórico de um povo” (Heidegger, 2004, p. 67). Por isso, a menção à “linguagem primordial” não pode ser confundida com a de um produto cultural, ainda que coletivo, de um povo, que já tínhamos descartado anteriormente. Apesar do vocabulário e do estilo difícil de Heidegger, a ideia parece bastante simples: a transformação é a essência criadora da língua que só pode ser pensada a partir do seu oposto, a decadência e a consolidação, que constituem, por isso, a “não-essência” da língua:

A não-essência da língua, contudo, nunca pode ser eliminada. Mas pode ser tolerada no seu domínio necessário. A não-essência da língua pode, assim, ser aproveitada como perigo e resistência, como algo que obriga a uma afirmação constantemente nova da essência contra a não-essência (Heidegger, 2004, p. 67).

Não se trata, portanto, de um fato contingente nem tampouco evitável. É da própria essência da língua que ela, ao surgir, corra perigo. “Dizer uma palavra essencial significa intrinsecamente entregar esta palavra à esfera da má interpretação, do abuso e da fraude, ao perigo de provocar de imediato o efeito contrário da sua vocação” (Heidegger, 2004, p. 66). Embora as formulações de Heidegger possam sugerir um esforço decisionista de se colocar ao lado da palavra verdadeira, o que está em jogo, aqui, é a constituição ontológica da própria linguagem ou, em todo caso, que “a não-essência da língua nunca pode ser eliminada”.⁹ Neste contexto – portanto, de que a não-essência ineliminável da língua obriga a uma afirmação constantemente nova da essência –, tanto a contraposição a Hegel quanto ao neokantismo são de grande importância. Permita-nos o leitor uma digressão da investigação conceitual para recordar o encontro, sumamente instrutivo, que se tornou muito famoso entre Heidegger e Cassirer na montanha mágica de Davos, em 1929, em que Heidegger expressa os motivos de sua recusa da noção tradicional de cultura.

9 Em “Ser e Tempo”, essa constituição estava descrita como inevitabilidade da impropriedade do *Dasein*: “Ambos os modos de ser *propriedade* e *impropriedade* – estas expressões foram escolhidas em seu sentido terminológico rigoroso – fundam-se no fato de o ser-aí ser determinado pelo caráter de ser sempre meu. A impropriedade do ser-aí, porém, não significa “ser” menos ou um grau “inferior” de ser. Ao contrário, a impropriedade pode determinar toda a concreção do ser-aí em seus ofícios, estímulos, interesses e prazeres” (SuZ, §9, pp. 42-43).

Ele reconhece em cada produto do espírito uma manifestação da liberdade, mas exorta contra o cômodo estabelecer-se nesses produtos. Uma vez solidificado na cultura, o ato de liberdade já não existe mais. Por isso, necessita sempre se renovar, e não alimentar a nostalgia dos bens culturais, ainda que estes sejam uma expressão da liberdade. Ora, este incessante reanimar-se encontramos também na sociologia da arte como a estranha expressão do “incremento de valor” da racionalidade estética, que na verdade não é nenhum incremento, nenhuma acumulação de saber que conduziu às infinitudes absolutas do espírito, mas antes uma necessidade quase existencial de nascer de novo.¹⁰ Ao reconstruir o debate, o biógrafo de Heidegger, Safranski, lembra como Cassirer havia citado “o cálice do reino do espírito” de Hegel, do qual jorra a infinitude,¹¹ ao que Heidegger teria contraposto a finitude humana e a necessidade de “partindo do aspecto preguiçoso de um ser humano, o que utiliza apenas as obras do espírito, de certa forma lançar de volta o ser humano para a dureza do seu destino” (Heidegger *apud* Safranski, 2000, p. 230).¹² Ali se insinuava, contra o pano de fundo da filosofia hegeliana, e num confronto direto com um dos representantes mais eminentes do neokantismo, a poética do destino que Heidegger desenvolveria, em alguns anos, com a ajuda de Hölderlin. Em suma, nem como produto simbólico (cf. Cassirer, 2001) nem como manifestação do espírito, uma obra de arte não supera nem é superada, seja no sentido de uma aproximação assintótica da liberdade, seja no de uma marcha absoluta na consciência da liberdade. Ao contrário, ela se assemelha muito mais a um martelar incessante sempre o mesmo ferro, um destino de renovação da liberdade, um destino como o de Sísifo.

O fundamental, aqui, para dar uma breve continuidade à discussão, são duas distintas concepções do homem original. Para Hegel, o homem encontra-se primeiramente livre, embora no abstrato; por isso, precisa alienar-se ou lançar-

10 Refiro-me aqui, sobretudo, à sociologia da arte de Max Weber, profundamente neokantiana, que, refletindo a tese da autonomia do estético, percebe a discrepância, nesta esfera, entre progresso técnico e incremento de valor [*Wertsteigerung*]: “o emprego de uma determinada *técnica*, por mais ‘avançada’ que esta seja, não decide o mínimo sequer sobre o valor *estético* de uma obra de arte. Obras de arte realizadas com uma técnica muito ‘primitiva’ – por exemplo, pinturas sem nenhum conhecimento da perspectiva – podem ser absolutamente da mesma qualidade que as obras mais acabadas, executadas à base de uma técnica racional, com a condição de que a vontade artística se restrinja às formas que sejam adequadas com a técnica primitiva. A criação de novos meios técnicos apenas significa, primeiramente, aumento de diferenciação, e oferece apenas a *possibilidade* de uma crescente ‘riqueza’ da arte no sentido de incremento de valor. Na verdade, não raramente se deu o efeito inverso, o de um ‘empobrecimento’ do sentimento da forma” (Weber *apud* Habermas, 1981, p. 251). Sobre a abordagem neokantiana da estética, especialmente os conceitos de valor e validade aplicados à esfera da arte, cf. Grupillo (2019).

11 Na verdade, trata-se da frase de Schiller “do cálice desse reino dos espíritos espuma até ele sua infinitude”, com a qual Hegel encerra sua “Fenomenologia”.

12 A fonte da citação é: HEIDEGGER, M. “Kant und das Problem der Metaphysik”. In: *Gesamtausgabe* B.3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991, p. 291.

se numa realidade estranha para voltar a si na forma de liberdade efetiva. Assim como a criança se alegra de ver o efeito que ela causa quando atira uma pedra no lago, assim também a obra de arte é expressão do homem abstratamente livre que, depois de estranhar-se, sacrificando sua liberdade, recebe-a de volta de modo efetivo. Para Heidegger, o homem é originariamente preguiçoso, acomodado à impropriedade, ainda que esta inclua as grandes produções do espírito.¹³ Ele se encontra de antemão alienado de si, imerso na familiaridade das coisas e, em vez de estranhar-se para conquistar a liberdade, precisa lembrar que é um estranho, para conquistar familiaridade consigo mesmo. Nisto ele não se “supera”, mas cumpre um destino.¹⁴ Nesse sentido, a poesia será sempre uma rememoração da estranheza, e não uma superação dela. É justamente por não haver lógica, nesse processo, que não há superação, mas cultivo insistente da questão (estranheza) do ser a partir da poética, que também constitui a essência da linguagem.¹⁵

Porém, é precisamente aqui que começam a aparecer problemas estruturais na concepção heideggeriana de linguagem e poesia. A abertura – ou o não-essencialismo – do uso linguístico, entendida como o excesso de singularidade em relação à universalidade da regra, pode ser pensada de duas maneiras: como função poética da linguagem, inevitável em todo uso linguístico, até mesmo o mais corriqueiro, ou como fato transcendental da abertura linguística do mundo, que Heidegger associa a um conceito temporalizado de verdade. O modo como ele concebe essa abertura leva ao problema oposto: a recusa intransigente de toda universalidade, da qual depende o discurso. Não basta que se diga que a verdade acontece na obra de arte, é preciso apontar obras, ou poetas, em que esse acontecimento, novamente com o perdão da redundância, de fato acontece. Hölderlin assumirá explicitamente esse papel. No entanto, gostaríamos de analisar o problema à luz da relação entre as noções de mundo e ente intramundano, que também se deixa entrever na diferença de simetria entre os dois exemplos que Heidegger elege em “A origem da obra de arte”, a saber, os sapatos de Van Gogh e o templo grego de Paestum. Esses exemplos

13 E, poderíamos dizer, *principalmente* porque esta inclui as grandes produções do espírito, pois, como já se destacava em “Ser e Tempo”: “Cotidianidade não coincide com primitividade. Cotidianidade é, antes, um modo de ser do Dasein também, e precisamente, quando o Dasein se move numa cultura altamente desenvolvida e diferenciada” (SuZ, §11, pp. 50-51).

14 Werle (2005, p. 40) atinge o cerne da questão, quando diz: “No início de sua existência (histórica e temporal) ele não está em casa, com sua origem, mas encontra-se exilado de si mesmo. A familiaridade, como essência da proximidade, deve ser conquistada a partir dessa distância em relação a si e às coisas, tem de ser arrancada do estranhamento, porém não no sentido de uma “superação”, mas como cultivo e distorção”.

15 Nisso, vale ressaltar, Heidegger se aproximaria de Adorno. O princípio paradoxal da forma artística como negação da síntese estética é, ao seu modo, o reiterar incessante de uma antinomia entre subjetivação e reificação. Cf. Wellmer (1985, p. 18).

são ainda interessantes por, à primeira vista, não parecerem ligados à questão da linguagem.

2. A obra de arte como abertura de mundo e como ente intramundano

O acontecimento instaura o ser num ente. Já esta forma de caracterização contém uma distinção, a própria diferença ontológica, difícil de equilibrar num procedimento de análise. Mas, é por esse caminho, também, que o pensamento do ser reconhece sua humilde dependência em relação ao ente. Embora em “Ser e Tempo” Heidegger, obviamente, já tivesse para si que “o ser é sempre ser de um ente”, sua analítica existencial parte da demonstração do primado ontológico da questão do ser (cf. SuZ, §3, p. 9). Mas é no Posfácio tardio, de 1943, ao texto “O que é Metafísica? (1929)”, que ele o formula de maneira ainda mais contundente:

Com demasiada pressa renunciamos ao pensamento quando fazemos passar, numa explicação superficial, o nada pelo puramente nadificador e o igualamos ao que não tem substância. Em vez de cedermos a esta pressa de uma perspicácia vazia e sacrificarmos a enigmática multivocidade do nada, devemos armar-nos com a disposição única de experimentarmos no nada a amplidão daquilo que garante a todo ente (a possibilidade de) ser. Isto é o próprio ser. Sem o ser, cuja essência abissal, mas ainda não desenvolvida, o nada nos envia na angústia essencial, todo ente permaneceria na indigência do ser. Mas mesmo esta indigência do ser, enquanto abandono do ser, não é, por sua vez, um nada nadificador, se é que à verdade do ser pertence o fato de que o ser nunca se manifesta (*west*) sem o ente, de que jamais o ente é sem o ser (Heidegger, [1943] 1976c, p. 306).¹⁶

Sem o ente, o ser é indigente, não encontra repouso, mas não é por isso um nada nadificador. O nada qualificado, como indigência do ser, é remetido, na angústia, sempre ao ser-si-mesmo ou ser-próprio do Dasein, para falar na linguagem de “Ser e Tempo”, mas aí a essência do ser ainda não está “desenvolvida”. Esse desenvolvimento, porém, não será lógico, pois “o absolutamente outro com relação ao ente é o não-ente. Mas este se desdobra (*west*) como ser” (Heidegger, [1943] 1976c, p. 306). Aqui, pode-se verificar uma curiosa contradição. O ser nunca se dá sem o ente, mas ele se dá no não-ente. Isso significa que o não-ente é; mas, para isso, ele tem de ser também um ente. Heidegger não procura uma solução semelhante à da dialética, não segue pelo caminho de uma lógica das determinações do vir-a-ser do ser no ente. O acontecimento quer tomar a forma de um vir-a-ser sem lógica, no qual ser e

16 Utilizo aqui a tradução de Ernildo Stein (Heidegger, 1996, p. 69).

nada não pertencem mutuamente ao mesmo desenvolvimento, mas no qual o nada oferece, antes, a condição existencial, na angústia, a partir da qual o ser, indigente, encontra morada no ente, e este no ser.

Em seu exemplar de mão, Heidegger chega mesmo a tentar uma caracterização do ser anterior ao ente, em toda sua indigência e, para isso, recorre a uma série de expedientes gráficos e frasais difíceis de determinar, além do recurso de grafar ‘*Sein*’ com ípsilon: “Na verdade do Ser [*Sein*] se manifesta o ser [*Seyn*] enquanto essência da diferença; este ser enquanto ~~ser~~ é o acontecimento antes da diferença e, portanto, *sem* o ente” (Heidegger, [1943] 1976c, p. 306). O risco é do original,¹⁷ e ele contém o pensamento, tão difícil quanto inexprimível, de que o ser enquanto ser se manifesta antes de toda diferença ontológica e relação com o ente, e também com a linguagem. Porém, um se manifesta no outro. Julgamos, neste momento, oportunas as seguintes palavras de Adorno:

A dialética entre ser e ente, o fato de nenhum ser poder ser pensado sem o ente e nenhum ente sem mediação, encontra-se reprimida por Heidegger: os momentos que não são sem que um seja mediado pelo outro são para ele o uno sem mediação, e esse uno é o ser positivo. Mas o cálculo não fecha. A relação de débito entre as categorias é impugnada. Arrancado a fórceps, o ente retorna: o ser purificado do ente só permanece fenômeno originário enquanto possui em si uma vez mais o ente que exclui. Heidegger resolve esse problema com uma jogada de mestre estratégica; essa é a matriz de todo o seu pensamento. Com o termo “diferença ontológica”, sua filosofia toca até o momento indissolúvel do ente (Adorno, 2009, p. 104).

Diante dessas dificuldades, e com o objetivo de retornar à questão da obra de arte, perguntamos: será que este acontecer do ser no ente, na perspectiva de “Ser e Tempo”, não se deixaria compreender como uma tendência de queda, do mundo em direção ao intramundano? Para recordarmos, “mundo” refere-se ao fenômeno da unidade prévia entre o *Dasein*, envolvido em seus projetos, e os entes intramundanos que lhe vêm ao encontro e que ele pode compreender como entes que se referem uns aos outros a partir dessa totalidade significativa. Como se sabe, o fenômeno pelo qual Heidegger analisa esta noção é a ocupação e, a partir dela, o ente que primeiro nos vem ao encontro na ocupação: o utensílio. Do ponto de vista da linguagem, o fenômeno do mundo culmina na análise da conjuntura ou significância [*Bedeutsamkeit*] (cf. SuZ, §18). O importante, para nós, é que, além de ressaltar a polissemia da palavra “mundo”, que pode se referir tanto à totalidade dos entes quanto à região em que se dá

17 „In der Wahrheit des Seins west das Seyn qua Wesen der Differenz; dieses Seyn qua ~~Sein~~ ist vor der Differenz das Ereignis und deshalb *ohne* Seiendes“.

o encontro com entes afins entre si, como, por exemplo, “a região dos objetos possíveis da matemática”, Heidegger conclui que a “própria mundanidade pode modificar-se e transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de “mundos” particulares, embora inclua em si o *a priori* da mundanidade em geral” (SuZ, §14, p. 65). Otto Pöggeler (1963, p. 209) resume da seguinte maneira a questão que gostaríamos de levantar, e que logo em seguida toma forma na passagem de Heidegger para uma determinada concepção da obra de arte:

Já que a própria ‘mundanidade’ do mundo, porém, é liberada como um nada, no uso do conceito de mundo se faz valer a tendência de queda, de entender o mundo a partir do intramundano: nos conceitos de história mundial (SuZ, 389, 381) e tempo do mundo (422), a ênfase cai sobre o intramundano.¹⁸

No opúsculo sobre a origem da obra de arte, Heidegger analisa dois exemplos, mas atribui a função de abrir um mundo mais enfaticamente a apenas um deles. Sobre os sapatos de Van Gogh, interpretados por Heidegger como pertencendo à camponesa, ele diz:

O que acontece aqui? O que na obra está em obra? A pintura de Van Gogh é o abrir-se [*Eröffnung*] daquilo que o utensílio, o par de sapatos camponês, na verdade é. Esse ente emerge para o desocultamento [*Unverborgenheit*] de seu ser. Ao desocultamento do ente os gregos denominavam *αλήθεια*. Nós dizemos verdade [*Wahrheit*] e pensamos muito pouco com essa palavra. Na obra, se aqui acontece um abrir-se do ente naquilo que ele é e como é, está em obra um acontecer [*Geschehen*] da verdade (Heidegger, [1935] 1976a, p. 21).¹⁹

Aqui, poderíamos admitir, ocorre um abrir-se do ente em seu mundo, isto é, como pertencendo a um mundo, no contexto de significância, na conjuntura de ocupação da camponesa, que o quadro de Van Gogh traz à tona. Nesse sentido, pode-se dizer que ele abre um mundo, na medida em que o torna manifesto, desoculto. A questão, entretanto, reside no tipo especial de ente que é a obra de arte: um ente que coloca o ente em geral na dimensão do aberto, na medida em que “ilumina a abertura do aberto [*die Offenheit des Offenen*], no qual ele emerge” (Heidegger, [1935] 1976a, p. 50).²⁰ Não deixa de ser uma decadência

18 Pöggeler demonstra com perspicácia como a analítica do utensílio não dá o mundo [*Welt*] em sua mundanidade, mas apenas as conexões de sentido proporcionadas pela instrumentalidade no mundo circundante [*Umwelt*]. Assim, a floresta é lenha, a montanha é pedreira, etc. O mundo em sua nudez, porém, é um motivo antimetafísico, “que deixa ser o Ser mesmo em seu Nada indisponível”.

19 Na tradução de alguns trechos do opúsculo, foram-nos de grande utilidade excelentes versões disponíveis em português, como a de Maria José Campos (Heidegger, 1992) e Laura de Borba Moosburger (2007).

20 Em “Da essência da verdade”, o aberto de um âmbito [*Offenen eines Bezirks*], e não sua abertura [*Offenheit*], é destacado como horizonte no qual se dá o encontro com o ente, e que é assumido por este como campo de relação [*Bezugsbereich*], dentro do qual o ente se torna dizível (cf. Heidegger, [1949] 1976d, p. 184).

ou, melhor dizendo, um empréstimo. Como o ser não se dá fora do ente, ele toma emprestado ao ente que é a obra de arte o seu caráter aberto, e assim pode vir-a-ser no ente e manter, mesmo assim, o seu caráter de abertura, que não é a mera abertura vazia do nada, mas a abertura de um ente que, sendo, deixa o ser acontecer enquanto tal.²¹ A esta caracterização da verdade como “deixar ser o ente” se liga a reconhecida tese de Heidegger de que “a essência da verdade é a liberdade” (Heidegger, [1949] 1976d, p. 186). A obra de arte é o ente que deixa ser negando-se como ente. Sendo, a pintura de Van Gogh é tanto mais quanto o ser dos sapatos (por meio dela) a suplanta. A essência da obra de arte, segundo o exemplo do quadro de Van Gogh, seria, então, esta: pôr em obra a verdade do ente, o seu ser. Porém, prossegue Heidegger, o exemplo se presta a mal-entendidos, pois se poderia pensar que o êxito do pintor estaria numa certa concordância com um ente isolado, ou na beleza da representação, etc. Tal “mal-entendido”, entretanto, não deixa de levantar uma importante questão: era possível que os sapatos de Van Gogh abrissem o mundo da camponesa e deixassem ser os entes ali presentes, ainda que não um ente isolado, se não fosse certa capacidade artística do pintor, isto é, se não fosse, de algum modo, o valor técnico e estético da obra? E não somente isso, mas também a capacidade de trazer para a dimensão do aberto o ente que é o sapato como utensílio em seu mundo e, nesse sentido, o quadro como forma simbólica? Nisto já está em jogo o caráter ambíguo deste ente que é a obra de arte, mas não em toda a sua clareza, que só se mostra no segundo exemplo:

Aonde [*Wohin*] pertence uma obra? A obra pertence como obra somente ao âmbito que é aberto por ela mesma. Pois o ser-obra da obra se manifesta [*wesť*] e somente se manifesta em tal abrir-se. Dissemos que na obra está em obra o acontecimento da verdade. A alusão ao quadro de Van Gogh tentou designar esse acontecimento. Em vista disso surgiu a pergunta pelo que seja a verdade e como a verdade pode acontecer. Nós questionamos agora a questão da verdade tendo em vista a obra. Todavia, para nos familiarizarmos mais com o que está em questão, é necessário tornar mais uma vez visível o acontecimento da verdade na obra. Para essa tentativa, seja escolhida intencionalmente uma obra que não possa ser contada entre obras da arte figurativa [*darstellenden Kunst*]. Uma obra arquitetônica, um templo grego, não figura nada. Está simplesmente aí, em meio ao vale de rochedos escarpados (Heidegger, [1935] 1976a, p. 27).

A diferença ou, melhor dizendo, a dissimetria entre os dois exemplos está em que o templo grego, mais claramente do que o quadro, não põe em obra a

21 Numa outra formulação, em que fica clara a relação com o conceito de mundo: “Somente a liberdade pode deixar ao Dasein um mundo imperar e mundar [*walten und welten*]” (Heidegger, [1929] 1976e, p. 164).

verdade de um ente na medida em que este pertence a um mundo, isto é, abre o ente no seu contexto de referência, mas sim no fato de que o próprio templo:

[...] primeiramente junta e reúne em torno de si ao mesmo tempo a unidade daquelas vias e relações, nas quais nascimento e morte, desgraça e bênção, vitória e humilhação, prosperidade e decadência – ganham para o ser humano a figura do seu destino. A amplitude dominante dessas referências abertas é o mundo desse povo historial (Heidegger, 1976a, pp. 27-28).

É nos marcos estabelecidos pelo templo grego que todo ente vem ao encontro como pertencente àquele mundo. O ente entra no mundo [*Welteingang*] aberto pelo templo, adquirindo o *status* de ente intramundano. O templo mesmo, porém, ao abrir o mundo, se fecha. Ele não se deixa encontrar como algo, por sua vez, dentro do mundo por ele mesmo aberto.²² Mas a verdade é que ele se deixa ver, o próprio Heidegger o reconhece, “como obra”, afinal: “A obra pertence como obra somente ao âmbito que é aberto por ela mesma”. Mas não é exatamente este ente em particular, a obra de arte, que interessa a uma filosofia da arte? Este ente que encontramos dentro de um mundo, ainda que seja por ele mesmo aberto, como encontramos também o templo como um ente dentro do mundo? Dito de forma mais direta, ainda que a época daquelas vias e relações não mais exista, pode-se até hoje visitar as ruínas do templo no sítio arqueológico de Paestum, próximo a Salerno, na região da Campânia, sul da Itália; e lá ainda hoje o encontramos “simplesmente aí”, em meio ao mesmo vale e aos mesmos rochedos escarpados. E não é a partir deste ente específico que Heidegger investiga o fenômeno do acontecimento em geral?

No sentido, contudo, que Heidegger pretende dar ao templo, diferentemente do que ocorre ao quadro de Van Gogh, a obra de arte não deveria participar do complexo de referências [*Bedeutsamkeitsbezügen*] que dá sentido à ocupação. Pelo contrário, ela abre um mundo no qual é possível se ocupar. Ela não se refere, sendo assim, a outro ente, mas apenas a si mesma.²³ O templo não teria só um caráter não-figurativo, mas também, ao que parece, um aspecto não-linguístico – no sentido de condição do linguístico – ou, se pretendemos que o modo de exposição de Heidegger é bem-sucedido, compreendemos assim

22 A seguinte passagem de Habermas (1999, p. 31), guardadas as devidas diferenças, ilustra bem o problema que parece se levantar aqui: “Se compreendemos as estruturas do mundo da vida que possibilitam o conhecimento de alguma coisa no mundo objetivo como algo que, por sua vez, se encontra no mundo, enredamo-nos nas conhecidas aporias da “coisa em si”.”

23 Poderíamos reportar esta descrição à clarificação da mesmidade [*Selbstheit*] através do “caráter de acontecimento de um mesmo” [*Geschehenscharakters eines Selbst*], em “Da Essência do Fundamento”. Esta mesmidade residiria na transcendência, enquanto “relação originária da liberdade para com o fundamento, (que) nós denominamos o *fundar*” (Heidegger, [1929] 1976e, pp. 164-165).

o que exatamente ele tem em vista, a saber, que *o linguístico* só pode ser compreendido pela essência do poético, e não o contrário.

Ainda em “Ser e Tempo”, Heidegger reconhecia que o caráter de totalidade referencial [*Verweisungsganzheit*] do utensílio na compreensão do ente intramundano deveria ser aprofundado a partir do fenômeno da própria referência, precisamente numa análise ontológica do utensílio que se pode encontrar no “utensílio” privilegiado que são os sinais. Esta análise resulta na distinção entre referência ôntica, por exemplo, a referência do martelo à sua serventia, e referência ontológica, isto é, a referência enquanto sinal, que, por ser ontológica, pode ocorrer de muitas maneiras, como anúncio, prenúncio, vestígio, marca, etc. “Ambas se identificam tão pouco que apenas em sua unidade possibilitam a concreção de um determinado tipo de utensílio” (SuZ, §17, pp. 78-79). Porém, ao separar aquilo que ocorre em conjunto, Heidegger depara, na caracterização do sinal, com um problema análogo ao da obra de arte:

O sinal é um ente onticamente à mão que, enquanto esse utensílio determinado, desempenha ao mesmo tempo a função de algo que indica a estrutura ontológica da manualidade, totalidade referencial e mundanidade. Nisto está enraizado o privilégio desse manual no interior do mundo circundante ocupado pela circunvisão. Se a própria referência deve ser, portanto, do ponto de vista ontológico, fundamento do sinal, ela mesma não pode ser concebida como sinal (SuZ, §17, pp. 82-83, em itálico no original).

Como utensílio peculiar, o sinal – por exemplo, uma placa de trânsito – indica ontologicamente a manualidade e a mundanidade em geral de todo utensílio, mas é ao mesmo tempo ele mesmo, do ponto de vista ôntico, um manual e um ente intramundano, mas como manual privilegiado e como ente que vem ao encontro, na ocupação, em primeiro lugar. A análise fenomenológica da conjuntura de significado ou “*Bedeutsamkeit*”, portanto, deveria levar apenas à conclusão de que existem intelecções de significado mesmo na ausência de um “ente” ou “essência” a ser significada; em virtude do complexo de referências ou, poderíamos dizer com Wittgenstein, devido à função que o significado cumpre no jogo. Se o jogo funciona bem assim, a pergunta pela essência é descabida ou desimportante. Mas aqui os dois filósofos se separam radicalmente. Permita-nos o leitor também esta breve digressão, porque instrutiva. Ambos desacreditam um fundamento último. Mas Heidegger acredita numa indagação última: por que afinal o ser e não o nada? Em “Sobre a certeza”, fica claro que Wittgenstein (2008) não admite uma indagação última, assim como uma dúvida radical, pois a certeza é condição de toda dúvida. Não há distinção enfática entre o linguístico e o poético. Mas Heidegger quer pensar este acontecer fundador, que funda a significância sem participar dela, isto é,

o poético na origem do linguístico. Poderíamos pensar que isso é impossível ou que leva a sérios problemas conceituais. Mas, numa leitura mais caridosa, poderíamos dizer que o filósofo, mesmo assim, não pode deixar de pensar o que interpela a pensar.²⁴

Com efeito, se o ser é sempre ser de um ente que se dá no interior de um mundo, sendo o acontecimento do ser enquanto tal simultâneo ou co-originário à abertura de um mundo, podemos dizer que a pergunta pelo ser torna-se, então, a pergunta pelo mundo, supra-horizonte no qual se responde à interpelação do ser dos entes. Porém, o mundo mesmo nunca é, ele “munda”,²⁵ do contrário o fenômeno da mundanidade seria indistinguível do fenômeno do ser. Somos levados, então, a admitir que o acontecimento da verdade, ou a abertura de mundo, na obra de arte, é “pré-ontológico” ou “ontológico em sentido lato” (Heidegger, [1929] 1976e, p. 132). Heidegger tentará compreender este fenômeno a partir do entrelaçamento mútuo entre verdade, fundamento e diferença ontológica. Ou, como ele mesmo diz a propósito de onde se oculta o problema ontológico em Kant: o problema “da conexão essencial de ser, verdade e fundamento” (Heidegger, [1929] 1976e, p. 136). A pergunta pelo mundo, portanto, acaba conduzindo a outros fenômenos que não se reduzem a ele: ser, verdade e fundamento. Ou, analogamente, o *aí* não se reduz ao ser, mas juntos eles compõem uma “constituição originariamente unida”. O tipo de “referência” implícito no conceito de abertura de mundo – da obra de arte ou do sinal –, ontológico em sentido lato, juntamente com a identidade pessoal do ser-aí, estaria, por sua vez, fundado na referência recíproca entre os modos de fundar, sem que seja possível esclarecer em que sentido ocorre tal “referência” que, na verdade, só é possível pela liberdade.²⁶

De esta abismalidade [*Abgründigkeit*] do Dasein não é, por sua vez, nada que se abrisse para uma dialética ou uma dissecação psicológica. O ir-se do abismo na transcendência fundante é muito antes o movimento primordial, que a liberdade executa conosco mesmo, “dando-nos a entender” com isto, isto é, antecipando-nos como originário conteúdo de mundo, que este, quanto mais originariamente é fundado, com tanto mais simplicidade atinge o coração do ser-aí, sua mesmidade [*Selbstheit*] no agir. A

24 Para Cristina Lafont, como dissemos no início deste trabalho, este é um problema “estrutural” da análise heideggeriana da linguagem. Nossa tentativa de mostrar que ele aparece, de maneira análoga, na filosofia heideggeriana da arte corroboraria esta tese (cf. Lafont, 1994, p. 94 *et seq.*).

25 “*Welt ist nie, sondern welte!*” (Heidegger, [1929] 1976e, p. 164).

26 “Subsiste aqui apenas ainda uma comunidade artificial forçada e lúdica do fraseado? Ou são os três modos de fundar, contudo, ainda idênticos *numa* perspectiva – embora isto seja diferente em cada caso? Esta pergunta deve ser realmente respondida de modo afirmativo. Porém, a clarificação do significado segundo o qual os três modos inseparáveis de fundar se correspondem unitariamente e, no entanto, dispersos, não se deixa conduzir no ‘nível’ da presente consideração” (Heidegger, [1929] 1976e, p. 171).

não-essência do fundamento é, portanto, unicamente “superada” no existir fático, mas nunca eliminada. (Heidegger, [1929] 1976e, p. 174).

A não-essência do fundamento nunca pode ser eliminada, assim como, recordemos, a não-essência da língua, sua tendência à queda. Estas não podem ser superadas, mas apenas insistentemente recuperadas no existir fático, no exercício da liberdade, a liberdade para o fundamento, que constantemente luta, da mesma maneira, pela identidade do ser-aí consigo mesmo, somente no agir. Nesse sentido, também a obra de arte pertenceria ao abismo da liberdade, sem qualquer outra relação de significação.

Sendo assim, esta referência, ou melhor, este tipo de referência que é condição de toda referência em geral, a saber, o poético, parece tautológico.²⁷ Ele se dá, juntamente com a identidade abissal do próprio ser-aí, apenas na conexão entre mundo, verdade e fundamento, sem que um fenômeno se reduza ao outro, e na qual apenas se repete a não-essência do fundamento. O poético, como essência do fundamento, é “transcendência fundante”, ou movimento primordial da liberdade. Por fim, ao ente ambíguo sobre o qual incide a pergunta pelo mundo, isto é, não pelo ser deste ou daquele ente, mas pelo ente em sua totalidade, corresponde um pensamento igualmente ambíguo:

Pelo fato de a plena essência da verdade incluir sua não-essência e antes imperar sobre tudo como dissimulação, a filosofia, enquanto pergunta por esta verdade, é em si ambivalente [*zwiespältig*]. Seu pensar é a serenidade da mansidão, que não se recusa ao velamento do ente em sua totalidade. Seu pensar é, especialmente, a decisão [*Entschlossenheit*] pelo rigor, que não rompe o velamento, mas que compele sua essência intacta para o aberto da compreensão [*Offene des Begreifens*] e, assim, para sua própria verdade (Heidegger, [1949] 1976d, p. 199).

Esta manobra é realmente interessante. Tudo leva a crer que uma espécie de tautologia envolve aqui a inteira tentativa de pensar a essência do desvelamento sem romper o velamento inerente ao fenômeno, o que, por sua vez, só pode ser feito por um dizer-pensante que decide guardar rigorosamente em si esse caráter mesmo, ou essência, do que é pensado. É como se todas as dificuldades de pensar o problema colocado fossem transferidas para a própria natureza do pensar e reiteradas como decisão e rigor. O filósofo deve se manter neste difícil equilíbrio, sem romper o velamento e sem desistir de compreendê-lo. O

27 Como já havia suspeitado o jovem Adorno, no início dos anos 1930, quando formulou sua crítica ao que chamou de “momento de tautologia” em “Ser e Tempo”, no qual, segundo ele, “nada é colocado senão algumas qualidades-de-ser observadas junto ao *Dasein*, abstraídas do ente, transportadas ao âmbito da ontologia e convertidas em determinação ontológica, cuja interpretação deveria contribuir para a explicação daquilo que, na realidade, só é dito mais uma vez” (Adorno, 2003, p. 351).

pensamento filosófico, enquanto aberto, compele a abertura de mundo para sua forma aberta, e contudo rigorosa, de perquirição, e assim resguarda a verdade da não-essência da verdade: o velamento. Sua contradição, entretanto, está em pensar o ser dos entes a partir do ente em sua totalidade, por conseguinte, a partir do ser de um “ente” que abre o mundo: “uma pergunta que não se atém unicamente ao ente, mas também não admite nenhum poder exterior” (Heidegger, [1949] 1976d, p. 199). A tarefa de pensar o ente na sua totalidade (mundo) a partir de um ente peculiar (a obra de arte) que abre o mundo se torna, então, um problema difícil de explicitar, destinado a refletir tão somente a natureza aberta do acontecimento e, por último, do próprio pensar; este, por sua vez, torna-se não mais que um exercício de dizer-pensante, o qual também reitera, a cada vez, a essência contra a não-essência do pensar. O pensamento é interpelado pelo ser a pensar esta questão para além do linguístico, ali onde ele encontra o poético. Mas, aqui, como o próprio Heidegger reconheceria noutra ocasião, “com suficiente frequência mostrou-se-nos [...] a dificuldade a que segue exposto o dizer pensante [*denkende Sagen*]” (Heidegger, [1957] 1976b, pp. 78-79).

Conclusão

No curso de nossa investigação, colocamos o problema da tentativa de Heidegger de caracterizar a obra de arte, essencialmente, como acontecimento. Essa noção expressa, por parte do filósofo, uma recusa do conceito de cultura, seja ele entendido como valor (estético), seja como fenômeno do espírito. Isso nos conduziu a uma tomada de consciência, por assim dizer, da radicalidade do fenômeno para o qual Heidegger gostaria de apontar. Ao mesmo tempo, mostramos a conexão que este fenômeno, o acontecimento, tem com outros fenômenos já trabalhados no livro mais conhecido de Heidegger, “Ser e Tempo”, no qual as noções de mundo e ente intramundano são desenvolvidas em diferentes aspectos. Submetida a uma investigação quanto aos problemas estruturais encontrados nesse livro, a caracterização da obra de arte como acontecimento se revela problemática nos seguintes sentidos.

Em primeiro lugar, a obra de arte como abertura de mundo é um fenômeno que deveria aclarar a totalidade do ente como tal, mas só pode fazê-lo a partir de um ente específico, incorrendo assim em uma espécie de aporia. A obra de arte pertence como obra somente ao âmbito que é aberto por ela mesma. Em segundo lugar, ela não deveria participar do complexo referencial aberto por ela mesma, embora, dessa forma, inviabilize sua própria caracterização, uma vez que cai fora do âmbito da linguagem e do sentido. Em terceiro lugar, essas dificuldades são, aparentemente, positivamente valorizadas como indicando

algo de essencial a ser reiteradamente preservado contra uma tendência de decadência nas abordagens que perdem de vista essas próprias dificuldades como indicando algo de essencial, o que descrevemos como sendo um aspecto de tautologia na filosofia de Heidegger, e em particular em sua filosofia da arte. A filosofia se reduziria, assim, a um exercício de pastoreio, de cuidado de um problema. Por fim, e em quarto lugar, talvez esta seja uma filosofia da arte que, por hipostasiar uma única função dela, a de abrir um mundo, deixa à margem outras funções ligadas à obra de arte como ente intramundano, tal como a função expressiva, na qual reside seu valor especificamente estético, da mesma maneira que a hipótese da função de abrir o mundo da linguagem pode inviabilizar outras funções da linguagem, como a de designar objetos ou comunicar pensamentos. Aparentemente, a capacidade de abrir um mundo, pelo menos do modo como Heidegger a concebe, só permitiria uma única atitude diante da obra, a de ser transferido como propriedade para seu campo de poder, sem possibilidade de interpretação, julgamento e crítica, atitudes que dificilmente poderiam cair fora da consideração de uma filosofia da arte. Em contrapartida, certamente, Heidegger chama-nos a atenção para os perigos também de uma absolutização da função estética ou expressiva da arte, a que outras filosofias estão suscetíveis.

Referências

- ADORNO, Th. W. “Dialética negativa”. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. “Die Idee der Naturgeschichte”. In: *Gesammelte Schriften*. Bd 1. Versão digital da edição das obras completas, sob licença da editora Suhrkamp. Berlin: Directmedia, 2003 (Digitale Bibliothek Band 97). (1ª publicação: 1932)
- BADIOU, A. “Pequeno manual de inestética”. Trad. M. Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- CASSIRER, E. “A Filosofia das formas simbólicas”. Trad. M. Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- “Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm”. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig, 1971 [Online]. Disponível em <http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/genFOplus.tcl?sigle=DWB&lemid=GD01827>. (Acessado em 13 de junho de 2020.
- GALÁN, F.; XOLOCOTZI, A.; GARZA, M. (orgs.). “El futuro de la filosofía”. México: Universidad Iberoamericana, 2004.
- GRUPILLO, A. “‘O’ problema da estética: uma reflexão a partir do problema do conhecimento”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 75, Nr. 4, 2019, pp. 2303–28. Disponível em https://doi.org/10.17990/RPF/2019_75_4_2303.
- HABERMAS, J. “Theorie des kommunikativen Handelns”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, B. I, 1981.

- _____. “Wahrheit und Rechtfertigung”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- HEGEL, G.W.F. “Ciencia de la *Lógica*”. Trad. Augusta y R. Mondolfo. Buenos Aires: Solar, 1982.
- HEIDEGGER, M. A “Origem da Obra de Arte”. Trad. M. J. Campos. *Kriterion. Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, Nr. 86, 1992. (1ª publicação: 1935)
- _____. “Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)”. In: *Gesamtausgabe* B.65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- _____. “Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão”. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- _____. “Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)”. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- _____. “Der Satz der Identität”. In: *Gesamtausgabe* B.11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. (1ª publicação: 1957)
- _____. “Der Ursprung des Kunstwerks”. In: *Gesamtausgabe* Bd. 5. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976a. (1ª publicação: 1935)
- _____. “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”. In: *Gesamtausgabe* Bd.11, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976b. (1ª publicação: 1957)
- _____. “Hinos de Hölderlin”. Trad. L. Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- _____. “Kant und das Problem der Metaphysik”. In: *Gesamtausgabe* B.3. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. (1ª publicação: 1929)
- _____. “Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«”. In: *Gesamtausgabe* Bd. 9. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976c. (1ª publicação: 1943)
- _____. “Nietzsche I”. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- _____. “Que é Metafísica? Posfácio (1943)”. In: *Heidegger*. Trad. E. Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (1ª publicação: 1943)
- _____. “Sein und Zeit”. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967. (1ª publicação: 1927)
- _____. “Ser e Tempo”. Trad. M. S. Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1999. (1ª publicação: 1927)
- _____. “Vom Wesen der Wahrheit”. In: *Gesamtausgabe* Bd. 9. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976d. (1ª publicação: 1949)
- _____. “Vom Wesen des Grundes”. In: *Gesamtausgabe* Bd. 9. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976e. (1ª publicação: 1929)
- HERRMANN, F-W v. “Heideggers Philosophie der Kunst. Eine systematische Interpretation der Holzwege-Abhandlung „Der Ursprung des Kunstwerks“.” Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.
- LAFONT, C. “El problema de la apertura lingüística del mundo en la filosofía hermenéutica y analítica”. In: Galán, F., Xolocotzi, A., Garza, M. (orgs.), 2004, pp. 137-166.
- _____. “Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

- MOOSBURGER, L. B. ““A Origem da Obra de Arte de Martin Heidegger””: Tradução, Comentário e Notas”. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.
- PÖGGELER, O. “Der Denkweg Martin Heideggers”. Tübingen: Neske, 1963.
- SAFRANKI, R. “Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal”. Trad. L. Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- WELLMER, A. “Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno”. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- WERLE, M. “Poesia e Pensamento em Hölderlin e Heidegger”. São Paulo: Unesp, 2005.
- WITTGENSTEIN, L. “Über Gewissheit – On Certainty”. Oxford: Blackwell Publishing, 2008.

***CRÍTICA Y DECONSTRUCCIÓN, O CÓMO LA
VIOLENCIA ESTÁ EN CUESTIÓN. LEVINAS
Y DERRIDA FRENTE A (Y DENTRO DE) LA
VIOLENCIA DEL SILENCIO****

**CRITICISM AND DECONSTRUCTION, OR
HOW VIOLENCE IS PUT IN QUESTION.
LEVINAS AND DERRIDA FACING (AND
WITHIN) THE VIOLENCE OF SILENCE**

*Aïcha Liviana Messina***

<https://orcid.org/0000-0002-5658-2439>

aïcha.messina@udp.cl

Universidad Diego Portales, Santiago, Chile

RESUMEN *Este artículo se propone analizar el problema de la violencia tal como lo aborda Derrida en su diálogo con Levinas. Se pregunta en particular cómo es posible pensar críticamente la violencia si es que esta nos constituye. Para ello se detiene en la diferencia que establece Derrida entre crítica y deconstrucción y en su análisis de la relación entre violencia y silencio. Una de las tesis principales de este artículo es que lo que permite hacer una crítica de la violencia remite a lo que Derrida llama “huella”, es decir un silencio que*

* Article submitted on: 15/03/2021. Accepted on: 22/10/2021.

** Este artículo es parte del proyecto Fondecyt 1180320.

habita el lenguaje y que no remite a un sentido previo. El artículo se enfoca además en la crítica que Derrida le dirige a Levinas en “Violencia y metafísica” y se propone mostrar que, lejos de encajar en esta crítica, el análisis que hace Levinas de la relación entre violencia y silencio permite radicalizar la tesis de Derrida sobre lo que llama la “peor violencia”.

Palabras clave: *Levinas. Derrida. Silencio. Violencia. Crítica. Deconstrucción.*

ABSTRACT *This article aims to analyze the problem of violence, as tackled by Derrida in his dialogue with Levinas. It is asked in particular how it is possible to think critically about violence if we assume that violence constitutes us. In order to do this, it dwells on the difference that Derrida establishes between criticism and deconstruction and on his analysis of the relationship between violence and silence. One of the main theses of this article is that what allows a critique of violence refers to what Derrida calls “trace”, that is, a silence that inhabits language and that does not refer to a previous meaning. In addition, this article focuses on the critic Derrida addresses to Levinas in “Violence and metaphysic”. It shows that far from fitting this critique, Levinas’s analysis of the relation between language and silence implies a radicalization of Derrida’s thesis on what he calls the “worst violence”.*

Keywords: *Levinas. Derrida. Silence. Violence. Critic. Deconstruction.*

La preocupación de Derrida por el problema de la violencia aparece ya en sus primeras publicaciones. Textos como “La violencia de la letra”, parte de *De la gramatología* (Derrida, 1971), donde muestra los presupuestos metafísicos de la etnología, y “Violencia y metafísica” (Derrida, 1989), donde hace una crítica a la metafísica de Levinas y más precisamente a su crítica (o supuesta crítica) de la violencia, son muestras de ello. Lo común entre estos dos textos es que la reflexión sobre la violencia aparece como algo indisociable de una reflexión sobre la escritura y, más precisamente, sobre la archi-escritura. En ambos textos, Derrida muestra que no podemos criticar la violencia a partir del supuesto de que existiría una dimensión de no violencia, que existiría alguna pureza que nos permitiría pensar, por ejemplo, que existen pueblos no

violentos.¹ La tesis de Derrida es que a partir del momento en el que se tiene un nombre – y nada puede ser pensado fuera del campo de la nominación – no existe pureza alguna, pues se pertenece ya a un sistema de relaciones, se está ya expuesto a y constituido por la exterioridad. Todo lo que se da, se da desde un contagio originario y este contagio es lo que Derrida llama “archi-escritura” (1971, p. 73).

La temprana preocupación de Derrida por el tema de la violencia es así concomitante con su preocupación por lo originario, o más precisamente con una manera de problematizar el origen. Si no podemos apelar a una pureza exterior al lenguaje, entonces no podemos confiar en las fronteras que estipulan que habría pueblos originarios inocentes y pueblos históricos violentos, no podemos creer en una prehistoria inocente o en una poshistoria regenerada, no podemos simplemente aspirar a una redención ni detenernos en una actitud nostálgica (p. 146). Es más, aspirar a una redención, creer en una pureza exterior al lenguaje esconde un presupuesto metafísico que no solo nos impide pensar la violencia, sino que nos vuelve ciegos a lo que Derrida llama “la peor violencia” (Derrida, 1989, p. 157). En efecto, al saltarse la dimensión de finitud implicada en nuestra pertenencia al lenguaje, al saltarse la irreductibilidad de la historia, la violencia se vuelve sin límite, absoluta (Derrida, 1989, p. 158). Aspirar al silencio de la pureza en pos de la imperfección a la que nos liga nuestro lenguaje, lejos de terminar con la violencia, es volverla absoluta (Derrida, 1989, p. 157).

Esta imbricación entre el problema de la violencia y el tema de la archi-escritura da cuenta, a mi juicio, de la relevancia de la diferencia entre crítica y deconstrucción que hace Derrida a lo largo de su obra.² Mientras la crítica

1 En “La violencia de la letra: de Levi-Strauss a Rousseau”, Derrida cuestiona la idea de que la violencia vendría desde afuera a un “lenguaje inocente” (Derrida, 1971, p. 139). En “Violencia y metafísica”, Derrida cuestiona la idea de una paz subyacente fuera del lenguaje. La paz como un “cierto silencio, un cierto más allá de la palabra” es “la peor violencia” (Derrida, 1989, p. 157). Nótese también que en “Violencia y metafísica”, Derrida vuelve sobre temas ya aludidos en *De la gramatología*, en particular sobre la relación entre escritura y violencia que establece Levi-Strauss en *Tristes trópicos*.

2 Ver, por ejemplo, *Points de suspension* donde Derrida afirma que la deconstrucción es “deconstrucción de la dogmática crítica” (Derrida, 1972, p. 60). A propósito de la relación entre crítica y deconstrucción, ver las perspectivas desarrolladas por Miriam Jerade en *Violencia. Una lectura desde la deconstrucción en Jacques Derrida* (2018), en particular en la introducción. Si bien Jerade no marca una diferencia entre crítica y deconstrucción, repara justamente en que la noción de crítica en Derrida es distinta a la noción de crítica en Kant. De manera muy interesante, Jerade aloja la posibilidad de la crítica en la violencia inherente a toda institución y nomenclatura. Ahora, como bien observa Jerade, la violencia inherente a las instituciones es la violencia de su ausencia de origen, de justificación primera y última: es la violencia del constructo, y es esta violencia la que vuelve necesaria la deconstrucción. Por lo mismo, para Jerade, si hay crítica, es porque hay deconstrucción y si hay deconstrucción, es porque habitamos la violencia. Escribe Jerade: “A mi parecer, Derrida va desplazándose en su obra al abandonar la fenomenología husserliana y la ontología heideggeriana, hacia un quehacer de la deconstrucción como crítica pero no en un sentido kantiano, sino como lo expone en *Fuerza de ley*: en el sentido de una evaluación interpretativa y significativa de la violencia

presupone un sujeto exterior al sistema o un objeto que se busca analizar, la deconstrucción no solo no pretende salir del sistema, sino que implica que el pensamiento se dé desde el interior del sistema, desde lo que lo condiciona o lo que lo preconditiona. Sin embargo, si esta diferencia es relevante no es solo en tanto describe dos diferentes métodos de análisis: *distingue dos maneras distintas de pensar y de estar en la violencia*, una que pretende poder superar la violencia, otra que sabe que solo puede estar en ella.³ Pero si no se puede salir de la violencia, si solo se puede *estar* en ella, ¿cómo pensar la violencia? Si todo es violencia, evidentemente nada lo es, nada puede ser pensado como propiamente violento. Por otro lado, si la crítica se caracteriza por su ingenuidad y finalmente su ceguera frente al problema de la violencia, puesto que descansa en una posición de exterioridad, ¿qué tipo de lucidez caracteriza y garantiza en cambio la deconstrucción? ¿Cómo no caer en ese doble escollo que consiste por un lado en afirmar que todo es violencia – lo que hace imposible pensar la violencia – y por otro en afirmar que hay un fundamento no violento del pensamiento que haría posible, no solo pensar la violencia, sino pensar de manera no violenta?

¿Qué pensamiento de la violencia que no tropiece con ninguno de esos dos escollos hace posible la deconstrucción? ¿Permite la deconstrucción una “vigilancia” suplementaria, para retomar una palabra de Derrida (1989, p. 157),⁴ o incluso solamente mínima en relación con el problema de la violencia?

La cuestión crítica: crítica de la violencia y violencia de la crítica

La pregunta que acaba de anunciarse responde al problema de saber cómo, si la deconstrucción no funciona al modo de la crítica – desde un sujeto que

que es posible por el hecho de que el único fundamento de las instituciones es la violencia, inclusive de una violencia performativa, es decir de un acto de lenguaje y una violencia interpretativa” (Jerade, 2018, p. 17).

- 3 Sobre este asunto, podemos remitir al fino análisis de Rodolphe Gasché en *Deconstruction, its Violence, its Force* (2016). Para Gasché, lo que caracteriza a la deconstrucción es su manera de habitar una tradición y por ende también de forzarla a significaciones inauditas. En esta línea, Rodolphe Gasché analiza una de las tesis principales de *Fuerza de ley*, a saber, que la deconstrucción es la justicia. Muestra en particular que en ningún momento la deconstrucción es una operación inocente que se mantendría en la pureza de la descripción teórica o en el carácter inmovilizador de la aporía. Al contrario, al suspender el juicio, la deconstrucción también fuerza la decisión, y por ende el juicio. Ver: Gasché (2016). A propósito del carácter performativo de la deconstrucción, ver también el libro editado por Mauro Senatore, *Performatives after Deconstruction* (2013) donde se analiza en particular la diferencia de la noción de performativo en Austin y en Derrida.
- 4 La palabra “vigilancia”, recurrente en “La escritura y la diferencia”, llama la atención pues “vigilar” en francés (*veiller*) se refiere a una forma de atención que no remite necesariamente a la dimensión diurna de la consciencia. Se vigila en la noche y la vigilia es también una forma de atención que ocurre durante el insomnio, cuando se está despierto, pero sin querer. Asimismo, la vigilia se referiría a una atención que no remite a un sujeto.

sería exterior a su objeto y entonces desde la idea de una consciencia autónoma – sino desde el hipertexto que presupone todo texto, algo tal como la violencia puede hacerse, si no problema, al menos cuestionamiento. ¿Cómo y por qué, dado que la violencia tiene una dimensión originaria, constitutiva, dado que le somos inmanentes, la violencia puede estar en cuestión?

El tema de la violencia ha sido abordado en distintos textos de Derrida, en particular en sus textos tempranos como *De la gramatología*, publicado por primera vez en 1967, “Violencia y metafísica”, publicado el mismo año, pero también en textos tardíos como “Nombre de pila de Benjamin”, publicado en francés en 1994 o *La difunta ceniza*, publicado por primera vez en 1987. En la década de los ochenta y los noventa, el tema de la violencia es tratado también, de forma indirecta, en *Schibboleth, para Paul Celan* o en *Dar la muerte*, por citar solo algunos textos donde la violencia es una experiencia del lenguaje y de sus límites. De manera general, en estos últimos textos el tema de la violencia es abordado desde una perspectiva ética y a fin de problematizar las condiciones de posibilidad de esta última. Es preciso recordar que para Derrida la ética no pertenece al orden de lo posible, no es una ética prescriptiva o un conjunto de reglas, sino que exige una articulación entre lo condicional y lo incondicional, entre lo que es del orden lo posible y lo normado, y lo que excede este orden. A diferencia de estos textos, donde el tema de la violencia es indisociable de cierta violencia de la ética – cuyos principios no pueden ser estabilizados –, los textos tempranos plantean un problema teórico y metodológico que nos interesa de manera central en este estudio. En efecto, el problema abordado en *De la gramatología* y en “Violencia y metafísica” no se relaciona con la condición de posibilidad de una acogida o de una respuesta, es decir, no aborda de forma central los temas éticos de la hospitalidad y de la responsabilidad; muestra más bien cómo una cierta confianza en categorías éticas dificulta la posibilidad de pensar la violencia, e incluso cómo estas categorías éticas corren el riesgo de reproducir la violencia que buscan criticar. Estos textos nos enfrentan entonces al problema de si acaso existe un pensamiento no violento y de las herramientas de las que disponemos para pensar la violencia. Por esta razón, en el presente trabajo nos interesa de manera privilegiada el texto “Violencia y metafísica”, donde el problema de la violencia está abordado en relación con el problema de la “no violencia” y de los recursos que daría Levinas en *Totalidad e infinito* para pensar la no violencia. Nos proponemos por lo tanto abordar el problema de la condición de posibilidad de una crítica de la violencia deteniéndonos en la crítica dirigida por Derrida a Levinas.

Uno de los ejes centrales del texto “Violencia y metafísica”, publicado en *La escritura y la diferencia*⁵ es precisamente el problema de saber lo que hace posible pensar la violencia, tomando en cuenta el hecho de que la violencia tiene una dimensión constitutiva. En efecto, este texto persigue al menos un triple objetivo. Por un lado, consiste en una lectura crítica de *Totalidad e infinito* de Levinas que muestra los presupuestos metafísicos de su pensamiento de la no violencia. Por otro lado, pone en evidencia la violencia – o las violencias – del gesto de Levinas, indicando entonces no solo su ceguera frente al problema de la violencia, sino la violencia de tal ceguera. Finalmente, aunque aún no se emplea la palabra “deconstrucción” en este texto, designa lo que sería la tarea de la deconstrucción definiendo esta última en términos de “violencia contra la violencia” (p. 157). Asimismo, si bien la deconstrucción, siempre inmanente a lo que critica, no puede aspirar a una purificación de la violencia, tendría como fin *vigilar* que no se caiga en la “peor violencia”: “Esta *vigilancia* (dice Derrida, subrayando la palabra “vigilancia”) es una violencia escogida como la violencia menor por una filosofía que se toma en serio la historia, es decir la finitud [...]” (p. 157).

Si la deconstrucción no procede de un sujeto separado frente a un objeto, un problema que podría objetivar, separar de él, ¿qué hace posible esta *vigilancia* y cómo opera? ¿Qué violencia es la de una *vigilancia* que se escoge como violencia menor? ¿Cómo tener todos los instrumentos para poder reconocer, distinguir, evaluar, la violencia del propio pensamiento sin remitir a una crítica?

Antes de abordar este problema me gustaría volver a la crítica que Derrida le dirige a Levinas. Derrida le reprocha haber pensado la paz fuera de la violencia que nos constituye, es decir también de nuestra condición de seres finitos, históricos. Para esto, Levinas tomaría como punto de partida al Otro (*Autruï*),⁶ el cual, al ser irreducible a nuestras categorías, no participaría del espacio finito

5 Sobre la lectura de “Violencia y metafísica”, y en particular del problema de la no violencia en Derrida y Levinas, ver los libros recientes de Valeria Campos, *Violencia y fenomenología. Derrida, entre Husserl y Levinas* (2017), el libro ya citado de Miriam Jerade, *Violencia. Una lectura desde la deconstrucción de Jacques Derrida* (2018), así como el importante artículo de Martin Hägglund “The Necessity of Discrimination. Disjoining Derrida and Levinas” (2004). En este artículo, Hägglund repara en la importancia de distinguir a Levinas de Derrida, mostrando en particular que Derrida no se inspira ni repite la ética de Levinas, sino que la deconstruye. Hägglund se distingue así de la lectura que hacen Bernasconi y Critchley (Critchley, 2014) de Levinas, los cuales ven en el segundo Derrida un giro ético (por ejemplo, Bernasconi, 1998). El presente artículo se aparta tanto de las lecturas de Bernasconi y Critchley como de las lecturas de Hägglund. Sostiene en efecto que, si bien Derrida se aparta de una perspectiva ética “no violenta”, no existe tal ética de la no violencia en Levinas. Como Valeria Campos, o como lo desarrolla Jacques Rolland en su importante lectura de Levinas, *Parcours de l'autrement. Lectures d'Emmanuel Levinas* (2000), pensamos que el gesto de pensamiento de Levinas es violento: coincide con lo que él mismo describe respecto a la violencia de la ética. Habría por lo tanto que distinguir violencias, en vez de oponer violencia a no violencia. Sobre la violencia de la ética, ver también Campos (2019).

6 A falta de un equivalente de la palabra *Autruï* en español, hemos traducido *Autruï* por “el Otro”.

al que pertenece el sujeto y que lo constituye en la violencia. Levinas habría así propuesto un pensamiento de la no violencia remitiendo a la pureza del Otro. El pensamiento de Levinas remitiría entonces a una dicotomía entre el espacio finito que nos constituye en la violencia y el Otro que, al exceder este espacio, nos vincula a la no violencia. Sin embargo, para Derrida este planteamiento es problemático por al menos dos razones. Primero, Derrida subraya que en su aspiración a la no violencia, este pensamiento es violento. En efecto, al remitir a un afuera, este pensamiento del Otro nos deja sin posibilidad de negociar, de mediar con el Otro. Si bien la guerra “habita el logos filosófico”, dice Derrida, es sin embargo con este logos que se puede “declarar la paz” (p. 156). Asimismo, porque “puro”, porque excede las categorías del entendimiento, el Otro remite a un silencio que destruye el elemento desde el cual una paz es pensable. El Otro, tal como lo pensaría Levinas, remite a un silencio que lejos de permitirnos hacer la paz, nos pone frente al riesgo de la “peor violencia” (p. 158). Es más, en “Violencia y metafísica” Derrida no se limita a mostrar la violencia del pensamiento de Levinas, se detiene en los problemas teóricos que conlleva este pensamiento. Según Derrida, el pensamiento del Otro, tal como es descrito en *Totalidad e infinito*, se constituye en oposición al proyecto fenomenológico, el cual no puede pensar ningún ente fuera de un horizonte de constitución. Al buscar exceptuarse de la violencia de lo trascendental, Levinas cae en esta violencia, dado que no solo ningún Otro puede aparecer fuera de este horizonte (problema teórico), sino que el aparecer del Otro dentro de este horizonte (problema ético) es también lo que garantiza su otredad, su libertad (su aparición como alter ego: como otro otro).⁷ Como dice Derrida en “Violencia y metafísica”:

7 El punto que hace aquí Derrida es fundamental, pues apunta a decir que no solo el pensamiento de Husserl no es violento, sino que su pensamiento es necesario para una aproximación no violenta al Otro. Vale la pena citar aquí a Derrida en extenso: “Es el otro en tanto que otro lo que es fenómeno del ego: fenómeno de una cierta fenomenalidad irreductible para el ego como ego en general (el *eidós* ego). Pues es imposible tener un encuentro con el alter ego (incluso en la forma del encuentro que describe Levinas), es imposible respetarlo en la experiencia y en el lenguaje sin que este otro, en su alteridad, aparezca a un ego (en general). No se podría ni hablar, ni tendría sentido alguno cualquiera que fuese, de lo completamente-otro, si no hubiese un fenómeno de lo completamente-otro, una evidencia de lo completamente-otro como tal. Nadie ha sido más sensible que Husserl a que el estilo de esa evidencia y de ese fenómeno es irreductible y singular, a que lo que se muestra ahí es una no fenomenalización originaria. Incluso si no se quiere ni se puede tematizar al otro, del que no se habla, sino al que se habla, esa imposibilidad y ese imperativo no pueden ser a su vez tematizados ellos mismos (como lo hace Levinas) si no es a partir de un cierto aparecer del otro como otro a un ego. Es de ese sistema, de ese aparecer y de esa imposibilidad de tematizar al otro en persona, de lo que nos habla Husserl” (pp. 165-6). Nos preguntaremos más adelante si lo que busca Levinas en *Totalidad e infinito* es una aproximación “no violenta” al Otro o el punto de una inflexión a la alternativa violencia/no violencia. Esta pregunta implica por supuesto una mirada más amplia al pensamiento de Levinas. Véase, por ejemplo: Mosés (2004), Sebbah (2009), Messina (2018).

Si el otro no fuera reconocido como alter *ego* trascendental, estaría todo él dentro del mundo, y no sería, como yo, origen del mundo. Rehusarse a ver en él un ego en ese sentido es, en el orden ético, el mismo gesto de toda violencia. Si el otro no fuese reconocido como ego, toda su alteridad se vendría abajo (p. 169).

Del mismo modo, al buscar exceptuarse de la violencia de la ontología, Levinas busca pensar un lenguaje privado del ser o puro de él, cayendo así en la violencia de un no lenguaje en donde nada puede aparecer. En su aspiración ética, el pensamiento de Levinas, en particular en *Totalidad e infinito*, lejos de “salvarnos” de la violencia nos sitúa en un escenario en el que la no violencia pura a la que aspira se produce como la violencia pura y donde la violencia pura se produce como la no violencia pura, porque es imposible distinguirla como tal. Es un escenario donde, fuera de un horizonte de constitución, ningún rostro puede aparecer y donde estamos entonces en la violencia pura de un mundo sin rostro. Este mundo sin rostro es un mundo sin lenguaje, el de la no violencia pura, que es también el de lo que Derrida llama “peor violencia”.

Respecto a nuestro problema inicial, a saber, cómo pensar la violencia si le somos inmanentes, vemos que la lectura que Derrida hace de Levinas permite cuestionar las pretensiones de pensar la violencia desde una posición de no violencia. Pero además nos ofrece una herramienta crítica fundamental para pensar ahora la “peor violencia”. Aquí no estamos entonces en el ámbito del problema del respeto. La “peor violencia” coincide con la imposibilidad de pensarla como tal, de vernos en la violencia. Ahí la “deconstrucción” tiene una apuesta doble: al mismo tiempo que muestra un problema teórico nos entrega ciertas herramientas para no quedar desarmados ante la violencia. Pero si seguimos este hilo (el cual como veremos no es la última palabra de Derrida sobre el pensamiento de Levinas), Levinas habría fracasado tanto en su gesto “ético” como en lo teórico. Cabe sin embargo preguntarse: ¿es cierto que Levinas critica la violencia desde una posición exterior al objeto de su crítica, o bien lo que llama ética coincide con un cuestionamiento de la condición de posibilidad general de una crítica de la violencia?

La violencia del silencio

Sin volver sobre estas críticas que son fundamentales, pero que a mi juicio constituyen una dimensión solamente parcial de la lectura que hace Derrida, me gustaría dar un paso atrás y reflexionar no sobre lo que Levinas dice de la paz (y que no cabe en el esquema derridiano), sino sobre lo que dice de la violencia (que constituye algo más de lo que Derrida dice de la violencia), y que

es algo quizás más abismal, algo que vuelve más problemática la idea de que se podría *vigilar*, dentro de la violencia, frente al riesgo de la “peor violencia”.

Si bien Derrida se focaliza entonces en el tema de la paz, lo que su análisis omite es lo que Levinas dice de la violencia. De hecho, no es cierto que el proyecto de *Totalidad e infinito* responda al objetivo de formular un pensamiento no violento. El mismo Derrida afirma en *Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida* que el pensamiento de *Totalidad e infinito* no se define en función de la negación (la no violencia) sino en función de un *sí* primordial, el sí del Otro, un “sí incondicional” (Derrida, 1998, p. 13) como subraya Derrida en *Adiós* refiriendo a las propias palabras de Levinas. Se trata del sí del encuentro en el que el Otro se da como irreductible. El análisis de Derrida en “Violencia y metafísica” podría sostenerse si el argumento de Levinas pudiese encajar en esta estructura cuasicontradictoria, a saber, por un lado, una idea pura, positiva (la paz) y por otro lado un pensamiento negativo (la no violencia). Más que enfocarnos entonces en la no violencia que, además de ser imposible como lo sostiene Derrida, es a mi juicio no deseable (éticamente) y pobre (existencial y políticamente), veamos lo que Levinas dice de la violencia. Si nos fijamos en el prefacio a *Totalidad e infinito*, observamos que *tal como lo dice Derrida* en “Violencia y metafísica”, Levinas afirma que la violencia es constitutiva de la realidad y que entonces no hay experiencia finita que no implique la violencia. El prefacio a *Totalidad e infinito* parte de esta dimensión absoluta y originaria de la violencia. Dice Levinas, en una página que habría que citar de manera más extensa pero que se resume con simpleza: “la prueba de fuerza es la prueba de lo real” (2002, p. 47), es decir, la violencia es la manera en que la realidad se constituye y acontece⁸. Existir, tomar forma y poner un pie en lo real es necesariamente ser parte de esta prueba de fuerza. Por esto, como lo dice Levinas justo antes: “No es necesario probar por oscuros fragmentos de Heráclito que el ser se revela como guerra al pensamiento filosófico; que la guerra no sólo lo afecta como el hecho más patente, sino como la patencia misma – o la verdad – de lo real” (2002, p. 47). Como dice Sebbah en su importante análisis del tema de la guerra en Levinas, “el ser es la guerra” no en virtud de sus contradicciones internas, sino en virtud del modo en el que se disponen los seres.⁹

8 Sobre esto, en *Levinas et le contemporain. Les préoccupations de l'heure*, Sebbah hace un análisis de la homologación que hace Levinas entre el ser y la guerra. Si el “ser es la guerra” como lo afirma Levinas en *De otro modo que ser*, es porque ser es tomar lugar, arraigarse, y por ende marcar una frontera, imponerse. Ver en particular el capítulo “L'évidence tout court (de la guerre à nouveau)” (Sebbah, 2009, pp. 55-79).

9 Ver nota anterior.

Pero además de decir que nuestra realidad tal como se constituye es violenta, Levinas dice dos cosas que son sumamente relevantes. Primero, en estas páginas Levinas no está hablando meramente de violencia sino de guerra. “La prueba de la fuerza es la prueba de lo real”, es decir, la violencia es constitutiva de la realidad, pero *el modo de ser de esta violencia constitutiva es la guerra*. Esto quiere decir que para Levinas la guerra no es entonces un fenómeno derivado de la violencia: es su forma. Es la violencia en su despliegue y ordenamiento, en su manera de coincidir con la dimensión constituida de la realidad. “Dura realidad (¡esto suena como un pleonasma!), dura lección de las cosas, la guerra se presenta como la experiencia pura del ser puro [...]” (Levinas, 2002, p. 47).

Segundo, Levinas en estas páginas describe la guerra, la violencia de la guerra, que es la violencia en su dimensión originaria, no – o no solo – como una negación del Otro, y esta es la estructura que guía a Derrida en “Violencia y metafísica”, *sino como una negación del yo* (y este es el punto que, a mi juicio, Derrida no ve). Escribe Levinas:

Sin embargo, la violencia no consiste tanto en herir y aniquilar como en interrumpir la continuidad de las personas [...]. La guerra no muestra la exterioridad ni lo otro en tanto que otro; destruye la identidad del Mismo (pp. 47-48).

Si la guerra se manifiesta como la destrucción del Otro y de otros, lo que hace posible esta destrucción, es la destrucción del “yo” o más precisamente de una singularidad (un *soi*) que Levinas llama aquí, en una fórmula que él mismo considerará problemática, “identidad del mismo”.¹⁰ Ahora bien, para Levinas esta destrucción del yo se debe al carácter ordenado de la realidad. Ser es ser en relación a otros, es decir, dentro del sistema que es el sentido del yo y del otro. En tal contexto, no hay ninguna singularidad o unicidad, solo hay contextualidad. Lo que tiene la primera y última palabra es el contexto, el todo, el orden. Lo que en el prefacio Levinas describe como violencia (violencia que acontece siempre como guerra) no es, ante todo, la destrucción del Otro (como por ejemplo cuando el nombrar lo destruye en su supuesta pureza) sino la destrucción del yo, su borramiento o silenciamiento dentro de los sistemas.

10 Este punto ha sido muy bien evidenciado por Gabriela Bastera en su libro *Seductions of Fate* (Bastera, 2004) y por Valeria Campos en su muy fino análisis de los temas del poder y de la violencia en el pensamiento de Levinas, “Asesinar al otro. Ética, violencia y poder en la filosofía de Emmanuel Lévinas” (Campos, 2019). Allí Campos afirma: “El problema de esta filosofía de la dominación para Lévinas comienza entonces con el problema del sujeto” (2019, p. 102). A pesar de que Valeria Campos hace una distinción importante entre violencia y poder, este artículo comparte el enfoque de Campos, a saber, que el problema del poder (Campos, 2019) tanto como de la violencia, está en uno, en la impotencia de uno.

Dicho de otro modo, la violencia, la violencia que acontece como guerra, es el ordenamiento de los individuos, ordenamiento que termina por silenciarlos, anularlos en su singularidad, por hacer de ellos pequeños soldados a la orden. La violencia es la del funcionario que no hace nada más que aplicar la regla, sin considerar la singularidad del caso. Es el ordenamiento, es decir, la obediencia. Tal como el soldado se somete a órdenes, anula su singularidad en el uniforme que lo hace funcional, borra su subjetividad detrás de la dimensión jerárquica y entonces ordenada de la guerra, la violencia es descrita por Levinas como una subsunción que toma la forma de una sumisión. Así, de la guerra, Levinas dice: “es imposible alejarse del *orden* que ella instaura” (Levinas, 2002, p. 48, subrayado por mí).

Dicho esto, si fuera cierto que el proyecto de *Totalidad e infinito* consiste en buscar una salida a la violencia, *dicha salida no tendría que darse, en última instancia, en la forma del respeto al Otro sino como la ruptura del orden que subsume al yo*. Si se buscara una salida a la violencia, esta, en última instancia, tendría que resultar de la restitución de la singularidad del yo, o más bien de cierta capacidad de insubordinación, que pasa necesariamente por la ruptura del orden que es la guerra. En cambio, pensar la no violencia como respeto al Otro es seguir en una realidad ordenada y entonces en la violencia. Mientras Derrida (con razón) muestra que omitir la dimensión fenoménica del Otro es violento y es caer en la peor violencia, Derrida también cae en la violencia, en la estructura misma de la violencia, cuando busca pensar la “no violencia” en términos de mero respeto, pues así caemos en la estructura de subordinación que caracteriza el funcionamiento – el funcionamiento silencioso, volveremos sobre este punto – de la violencia, e incluso de lo que Levinas podría llamar la “peor violencia”.

Se ha de cambiar entonces de enfoque y de sentido. No se ha de pensar la no violencia como respeto al Otro (aquí el enfoque es la “no violencia” y el sentido procede de un sujeto y va hacia Otro). Se ha de pensar desde el Otro hacia el sujeto, hacia lo que rompe con su subordinación a un orden, a un sistema. En este giro desde el Otro hacia el sujeto, el enfoque ya no es la “no violencia” sino la *insubordinación*. Este cambio de enfoque y de sentido tiene dos consecuencias importantes.

Una concierne a la definición de la violencia. Si, siguiendo a Levinas, la violencia es la anulación del yo y no la mera destrucción del Otro, entonces, como ya sugeríamos, Levinas también piensa la violencia como una cierta forma de silencio. La destrucción del “yo” es su enmudecimiento, su manera

de ser silenciado por los sistemas que hablan por él.¹¹ Ahora bien, lo que importa aquí es que este silencio no está fuera del lenguaje, sino que le es correlativo. Silenciosos son los sujetos que no hacen nada más que desplegar un sentido que les preexiste, un orden de sentido que los determina. A este respecto, en *Difícil libertad*, Levinas habla por ejemplo de una “civilización de afásicos” (Levinas, 2004, pp. 257-258). En una “civilización de afásicos” son las estructuras sociales o el inconsciente el que habla en los seres. Ellos no son nunca entendibles a partir de ellos mismos sino a partir de las estructuras que los constituyen y que hablan en ellos. Asimismo, ser afásico no refiere a un problema fisiológico, es más bien una característica del sujeto del lenguaje. Ser afásico para Levinas es ser un títere de la significación, es “ser hablado” (*ibid.*).

La otra consecuencia de este cambio de enfoque es que para Levinas la paz no es una aspiración al silencio, sino una manera de no estar subordinado a los sistemas que enmudecen a los sujetos. Lejos de designar una conformación o una aspiración al carácter irreducible, silencioso del Otro, la paz es más bien una manera de ser a contracorriente, una disrupción dentro del sistema. En el prefacio a *Totalidad e infinito* Levinas dice, de hecho, que la paz es una “aptitud a la palabra” (2002, p. 49), caracterizando a la palabra como “ruptura y comienzo” (p. 216).¹² Contrariamente a toda idea de silencio e incluso de respeto, la paz es una palabra que rompe con el consenso, con el orden.¹³

Como Derrida, Levinas podría describir “la peor violencia” en términos de silencio, pero a diferencia de Derrida, Levinas no está pensando en un silencio fuera del lenguaje sino como el ejercicio mismo del lenguaje, como lo que lo

- 11 Ver sobre esto: *L'anarchie de la paix. Levinas et la philosophie politique* (Messina, 2018) donde se muestra que el pensamiento de Levinas responde antes de todo al objetivo (filosófico) de romper el silencio en el que se mantiene el sujeto, en virtud de las estructuras que lo hacen posible, antes de responder por el Otro (objetivo ético). En este sentido, contrariamente a lo que afirma Derrida en “Violencia y metafísica”, y contrariamente a lo que afirma el propio Levinas en el prefacio a *Totalidad e Infinito*, Levinas no sería tan lejano a la rehabilitación de la subjetividad tal como la propone Kierkegaard. Ver: Levinas (2002, p. 64) y Derrida (1989, p. 126). Tal como Kierkegaard, el proyecto filosófico de Levinas busca describir la escena que origina la subjetividad en lo que la exceptúa del sistema, de lo que Kierkegaard llama la “generalidad”. Hay que subrayar sin embargo que cuando en *Totalidad e infinito* Levinas afirma “No soy yo el que me niego al sistema, tal como lo afirma Kierkegaard, es el Otro” (2002, p. 64), plantea un problema metodológico y no dójico. Lo que dice en efecto Levinas es que es desde el problema fenomenológico planteado por el Otro que se puede pensar la subjetividad en su carácter excepcional.
- 12 Esta diferencia entre una palabra que es ruptura y comienzo y una palabra que es un mero despliegue de significados preexistentes puede ser entendida a partir de la diferencia que hace Raul Moati entre el “Juicio de Historia” y el “Juicio de Dios” (2017, p. 260). Como lo señala Levinas en el prefacio a *Totalidad e infinito*, el “Juicio de historia” se revela al final, cuando los acontecimientos adquieren un sentido, relacionándose unos con otros y comprendiéndose unos a partir de los otros. El “Juicio de Dios” es el uno ante el Otro, sujeto que llega a ser único, singular, *únicamente* ante el Otro. En el “Juicio de la historia” el sentido se totaliza y los sujetos son hablados. En el “Juicio de Dios” la palabra es siempre nueva porque nace del carácter sorpresivo del encuentro. En este sentido, Levinas puede hablar de una palabra que es “ruptura y comienzo”.
- 13 Sobre este punto, ver: “La paz como primer lenguaje. Paz y política en E. Levinas” (Messina, 2012).

caracteriza en cuanto estructura, mecanismo. Si bien no hay en Levinas una descripción de algo puro, de un punto silencioso que estaría fuera del lenguaje, hay una descripción de la violencia pensada como un silenciamiento *dentro del* lenguaje. Este punto no solo indica que el pensamiento de Levinas no cae bajo la crítica que Derrida le dirige puntualmente en “Violencia y metafísica”, sino que nos permite radicalizar el problema de nuestra inmanencia a la violencia. Tal como para Derrida, para Levinas la violencia tiene una dimensión constitutiva y por lo mismo no existe un punto puro, completamente libre de violencia. Sin embargo, a diferencia de Derrida, si para Levinas la “peor violencia” no es solo silencio sino también mudez, en el momento en el que nos constituimos como sujetos del lenguaje nos constituimos también en la posibilidad de la “peor violencia”.

El silencio como agente crítico

Lo que este análisis del prefacio de *Totalidad e infinito* cambia es que, si el silencio es el lenguaje en su dimensión estructural, entonces la “peor violencia” coincide con la violencia originaria, es decir, con lo que nos anuda al lenguaje y no con un silencio que estaría fuera del lenguaje. La “peor violencia” como riesgo siempre posible no es un mero posible, es concomitante con la realidad en su dimensión constituida. La destrucción total no es una posibilidad, es una realidad. La guerra es la violencia en su dimensión originaria. Hablar de guerra y no de violencia, hablar de guerra como el fenómeno general, estructural de la violencia, implica desplazar la idea de “peor violencia” de posibilidad a realidad. Si bien Levinas concuerda entonces con Derrida en decir que la violencia tiene una dimensión constitutiva y no podemos anularla, no tiene exactamente el mismo análisis de la violencia. Para Levinas, la “peor violencia” está ya en lo que hace posible lo que llama “real”, es decir el disponerse de los seres, su tomar lugar y forma. En otras palabras, mientras Derrida diferencia violencia y “peor violencia” a partir de una deconstrucción de la diferencia entre lenguaje y silencio, Levinas deconstruye la diferencia entre violencia y “peor violencia” mostrando que el silencio ya habita el lenguaje. Podemos hablar y a la vez ser mudos.

Este cambio de enfoque tiene una consecuencia abismal. En relación con la deconstrucción que, a diferencia de la crítica, no plantea una salida a la violencia, nuestra pregunta inicial fue la siguiente: ¿cómo entonces pensar la violencia?, ¿qué pensamiento de la violencia posibilita un pensamiento que se rehúsa a postular una frontera entre violencia y no violencia? Ahora, sin embargo, con el cambio de enfoque al que conduce Levinas, este problema se vuelve aún

más abismal. En un contexto en donde no solo la violencia tiene una dimensión constitutiva de la realidad, sino que la “peor violencia” es una posibilidad siempre inherente, en donde el lenguaje coincide con el enmudecimiento de los sujetos (que puede producir una “civilización de afásicos”), ¿qué posibilidad hay de pensar la violencia? Si el lenguaje nos vuelve mudos, y si la mudez es la “peor violencia”, no hay salida a la violencia y no hay posibilidad de pensarnos dentro de la violencia. Como sabemos, para Levinas, la guerra es la totalidad. Levinas no cae entonces (al menos en los matices de su pensamiento) en la ingenuidad en la que el crítico no cuestiona las propias categorías desde las cuales critica. No se sitúa de manera puramente externa al objeto de su crítica. Pero si bien no cae en el escollo de esta ingenuidad, hace posible pensar otro tipo de ingenuidad, una de la que no vemos salida.

Reitero entonces la pregunta: ¿cómo pensar la violencia?, ¿qué tipo de vigilancia permite no caer en la violencia más grande?

Como señalé al inicio, me parece que estas son las preguntas que están en el horizonte del texto de Derrida, “Violencia y metafísica”. Es decir, que el punto de Derrida no consiste en llevar a cabo una crítica a Levinas sino en realizar una reflexión sobre la posibilidad de *pensar* la violencia, sobre la posibilidad de lo que él mismo llama *vigilancia*. En Derrida, como ya vimos, no se vigila desde una posición externa a la violencia, sino desde una posición de inmanencia, “violencia contra violencia”. Ahora bien, lo que la deconstrucción pone en evidencia es que, si bien el lenguaje es violento en tanto estructural, el lenguaje a su vez no coincide con una estructura meramente originaria o como un fenómeno puro. El lenguaje es una estructura ya siempre contaminada por lo que Derrida llama escritura, es una estructura derivada. En efecto, no habría lenguaje, estructura del sentido, sin que se pudiera fijar, repetir, y entonces estructurar este sentido. Esto significa que dentro del orden silencioso que es el lenguaje, y que hace que estemos ya siempre dentro de la violencia más grande, hay un desorden, una falla, algo que sin interrumpir esa totalidad silenciosa le resiste sin embargo *desde* el interior. En otras palabras, si bien el silencio no es una propiedad externa al lenguaje, si además hay una manera de estar silencioso *dentro* del lenguaje, hay también que pensar el lenguaje como ya siempre contaminado por un silencio: el silencio de la escritura o de la archi-escritura, de eso que está siempre pero solo como huella (*trace*).¹⁴ La contaminación, el

14 El tema de la huella (*trace*) que encontramos ya en la obra de Levinas (en particular en el texto “La trace de l’autre” publicado por primera vez en 1963), es también desarrollado por Derrida en la década de los sesenta, en particular en *La escritura y la diferencia* y en *De la gramatología*. Este tema permite situar el pensamiento de Derrida en su relación con Husserl y con Levinas. A diferencia de Husserl, para Derrida la huella no puede ser retenida porque, tal como en Levinas, refiere a algo que nunca tuvo lugar. Sin embargo,

hecho de que las estructuras sean derivadas sin que se puedan remontar a un origen, hacen que los constructos estén ya siempre habitados por una falla. La huella en Derrida habla entonces de la fragilidad de todo sistema, de su carácter deconstruible, de un silencio puesto en las estructuras de sentido y que apunta a su fragilidad, a su ausencia de justificación última y primera. *Al silencio del lenguaje hay entonces que agregar el silencio de la huella*. Si se puede pensar “violencia contra violencia” es porque el silencio no es *uno*. Hay que reconocer dentro de nuestro uso del lenguaje una gama de silencios, los cuales permiten diferenciar violencias, es decir, pensar la violencia.¹⁵

Al mismo tiempo que la deconstrucción consiste en poner en jaque los límites, las fronteras que se instituyen con los sistemas de sentido, la “archi-escritura” hace la diferencia o más bien la *diférence*, la *diférence*.¹⁶ Si el lenguaje es silencioso, si no podemos oponer lenguaje a silencio, hay sin embargo *un* silencio, el silencio de la escritura, de eso que subyace sin fundamentar, de

a diferencia de Levinas, en Derrida la huella no procede del encuentro en su dimensión irreducible. Si bien escapa lo que podría ser pensado en términos de presencia, es también constitutiva de esta última.

15 Es interesante observar que el tema del silencio es abordado de forma recurrente por Derrida, tanto en trabajos sobre la literatura, como por ejemplo en “La literatura segregada” (*Dar la muerte*) o en *Pasiones* donde la literatura es abordada bajo la égida del problema del secreto, o como en *Fuerza de Ley* y en la primera parte de *Dar la muerte* cuando aborda el problema de la decisión. Ahora bien, en el pensamiento de Derrida no solo hay una gama de silencios, sino que el silencio es constitutivo del lenguaje y no se define entonces meramente en oposición a este último. Dentro de esta gama, podemos discriminar en efecto un silencio que es relativo al uso del lenguaje. Este por ejemplo es el caso del problema del nombre de Dios tal como es descrito en *Salvo el nombre*, el cual es, dentro del orden de lo dicho, un silencio inherente al lenguaje, pero que resuena a partir de él. Es el caso del “silencio de la decisión” tal como está abordado en *Dar la muerte*, cuando Derrida se detiene sobre la figura de Abraham convocado por Dios a una decisión que excede el campo de lo calculable, de lo que puede ser explicado y generalizado. Es el caso también de la aproximación derridiana al tema de la hospitalidad, la cual conjuga la exigencia de una hospitalidad incondicional que excede el derecho y la hospitalidad tal como es definida por el derecho. Mientras la segunda se explicita en normas y es entonces del orden de lo decible, la primera exige cierto silencio, exige la acogida de lo que no está circunscrito por ningún nombre o razón determinada (Derrida; Dufourmantelle, 1997, p. 119). Pero hay también un silencio que no se define en relación al lenguaje, sino que es lo que inaugura la posibilidad de la palabra. La “archi-escritura”, es decir, las condiciones materiales que hacen posible la constitución de un signo, es esto que a la vez se sustrae a la significación y que a la vez la hace posible. En este sentido, la archi-escritura es un silencio que ya no se define en relación al lenguaje, sino que le es subyacente. Pero este silencio es también lo que hace posible la ética en su dimensión aporética. Asimismo, como escribe Derrida en *De l'hospitalité*: “El callarse es ya una modalidad de la palabra posible” (“Le se-taire est déjà une modalité de la parole possible”, Derrida; Anne Dufourmantelle, 1997, p. 119, traducción mía), a lo que cabe agregar que la palabra a su vez viene a romper un silencio que la hace posible. Dicho de otro modo, y pensando en el trabajo de Derrida sobre la literatura, el secreto no guarda necesariamente un contenido, es el secreto del lenguaje.

16 En el pensamiento de Derrida, los términos “huella” (*trace*), “Archi-escritura” y “diferencia” (*diférence*) forman una constelación. Escrito con una “a” y no con una “e”, la palabra “*diférence*” es un neologismo francés que da a escuchar a la vez un gerundio y un verbo, el verbo “*différer*” que significa diferir. Asimismo “*diférence*” se distingue del sustantivo “*différence*” que refiere a una unidad previa desde la cual los términos distinguidos son pensados como unidades determinables. La “*diférence*” habla de un diferir preoriginario y que por lo mismo excede las diferencias determinadas. La “*diférence*” es correlativa de la “archi-escritura”, la cual indica que la constitución del sentido es siempre secundaria respecto a lo que posibilita su inscripción y por ende su posibilidad de repetición. Ver a este propósito “El ser escrito” en *De la gramatología*.

esto que está sin estar (la huella), que hace que, sin ser exteriores a un sistema, no seamos tampoco del todo inmanentes a ellos. Es esta misma idea de huella la que hace que, por ejemplo, en *Fuerza de Ley* Derrida pueda hacer una distinción entre derecho y justicia sin remitir a una frontera específica, que remitiría a algo así como la violencia del derecho opuesta a la no violencia de la justicia. En *Fuerza de Ley*, Derrida habla en efecto de una “*distinción difícil e inestable* entre la justicia y el derecho, entre la justicia (infinita, incalculable, rebelde a la regla, extraña a la simetría, heterogénea y heterotropa) y el ejercicio de la justicia como derecho” (2008, p. 147, el subrayado es mío). A lo largo de *Fuerza de Ley*, Derrida muestra que, mientras el derecho es la conformidad a la ley, la justicia excede la mera aplicación de la ley sin por ello ser independiente. Ahora bien, ¿qué permite pensar la diferencia entre derecho y justicia si la justicia no es un concepto exterior al orden del derecho? Mientras el derecho es del orden de lo conocible, lo calculable, lo que se refiere al conjunto de las reglas, la justicia es siempre incierta, incalculable, en la medida en que el orden del derecho no se fundamenta del todo. Tal como el lenguaje, que nunca puede alcanzar la pureza del sentido, la ley está ya siempre contaminada por las estructuras que la hacen posible. Tal como el lenguaje, que está habitado por *un* silencio, la ley no reabsorbe su sentido. De ahí que haya que interpretarla siempre. De ahí entonces que el derecho (la aplicación de la ley) no se confunda con la justicia (la cual requiere la interpretación de la ley).

Si Derrida puede pensar diferencias sin remitir a un sistema de oposición es porque lo que llama escritura, en su dimensión contaminante, es lo que hace la diferencia, es decir, lo que habita (*hante*) el sentido, deja la huella de una falta o de un silencio. La *differance* es el lenguaje habitado por un silencio, sin llegar a confundirse con él. El silencio de la diferencia que ya siempre habita al lenguaje es lo que hace que, sin remitir a una consciencia autónoma, es decir descansando en una crítica, sea posible pensar la violencia y vigilar para preservarse de la “peor violencia”. “Vigilar” “violencia contra violencia”, es decir, “escogiendo la violencia como una violencia menor”. La violencia puede estar en cuestión sin pertenecer a la objetividad de un problema porque el lenguaje está ya siempre marcado por la diferencia, por un silencio. La pregunta por la violencia, el modo en que la violencia – nuestra violencia constitutiva, la de la cual no salimos – está en cuestión, no es un problema que pueda ser objetivado por la consciencia. No es algo que la consciencia miraría desde una posición exterior, con los instrumentos para pensarlo, sino que, como dice Derrida en “Violencia y metafísica”, es “la abertura silenciosa”

de la “cuestión” (p. 179).¹⁷ Es el silencio del lenguaje el que cuestiona, el que permite rehusarse a lo que Levinas llama la mudez del lenguaje sin remitir a ninguna pureza exterior al lenguaje y sin dejarle tampoco la última palabra a la estructura lingüística, al lenguaje como totalidad, a la posición segura y exterior de la crítica.

• • •

Pero queda una última pregunta que quisiera abordar brevemente a modo de conclusión. Esta vigilancia que operaría la deconstrucción abriendo toda construcción, todo sistema, a la diferencia que lo habita, ¿es realmente, como dice Derrida mismo, la elección de una “violencia menor” (p. 157)? ¿Es cierto que la deconstrucción no promete nada más que una “violencia menor”? Dicho así, me parece que las conclusiones políticas que se podrían sacar de la deconstrucción serían sabias, pero bastante decepcionantes. Significaría que, para no caer en la violencia de la ideología, de lo puro, debemos resignarnos a una opción centrista, *en guise de* (a manera de) elección de la “menor violencia”. ¿Es realmente este tipo de elección muy poco arriesgada y poco prometedora a la que abre la deconstrucción, su manera de vigilar “violencia contra violencia”? ¿Elegir el centro es de hecho una elección? Elegir el centro es más bien una manera de no elegir, y por ende de dejar hablar los sistemas, de ser anulado (enmudecido, diría Levinas) en la violencia, en el silencio de su funcionamiento.

La lectura que Derrida hace de Levinas nos permite pensar justamente que la elección de una “violencia menor” no es un modo de elegir el centro. La crítica que Derrida dirige a Levinas en “Violencia y metafísica” incluye otra lectura de Levinas en la que se trata de pensar la heterogeneidad de lo que llama paz, no como una pureza externa al lenguaje, sino como lo que ya siempre lo ha contaminado.¹⁸ Derrida alude a esto en varios lugares de “Violencia y

17 “Pero la nuda abertura de la cuestión, su abertura silenciosa escapa a la fenomenología, como el origen y el fin de su logos” (Derrida, 2008, p. 147).

18 Sobre esto, ver el artículo de Robert Bernasconi, “There Is Neither Jew Nor Greek: The Strange Dialogue Between Levinas and Derrida” (2014). Concordamos, en esta última parte de nuestro artículo, con Robert Bernasconi cuando afirma que: “the strange dialogue between the Jew and the Greek” is also “a strange dialogue of speech and silence” (2014, p. 253). En efecto, la crítica que Derrida le dirige a Levinas en “Violencia y metafísica” no sitúa a Derrida en una oposición entre lo griego (que sería su lugar de enunciación) y lo judío (que sería el lugar de enunciación de Levinas). Derrida habla desde un lugar ya contaminado y este lugar ya contaminado le permite entender lo judío al interior de lo griego. Asimismo: “In other words, one must write with both hands. Hence too, the necessity according to which every text invites a double reading into which is inter-woven both a reading of it as metaphysical and a reading that locates it outside the framework of Western (Greek) metaphysics. So Derrida cannot simply be taken to be reading Levinas through the lens of what he had elsewhere called the “Hegelian law” that “the revolution against reason can only be made within it” (Derrida, 2001, p. 36). His point was not that one cannot destroy traditional conceptuality because

metafísica” cuando describe la “apertura silenciosa de la pregunta” como el punto de encuentro entre la fenomenología y la escatología, entre la ambición husserliana y la promesa levinasiana, entre lo griego y lo judío, dirá el filósofo al final de este largo, importante y maravilloso texto. Cito en extenso a Derrida:

Extraño diálogo entre la palabra y el silencio. Extraña comunidad de la cuestión silenciosa, de la que hablamos más arriba. Es el punto en que, nos parece, más allá de todos los malentendidos sobre la literalidad de la ambición husserliana, la fenomenología y la escatología pueden, interminablemente *entablar* (*entamer*) el diálogo, *entablarse* en él, apelarse el uno al otro al silencio (p. 180).

La vigilancia promete algo más que la elección por el mero centrismo porque, si bien se decide por la “menor violencia”, de todos modos opta por una violencia, la violencia del “Otro en el mismo” diría Levinas, la violencia de lo inédito, la violencia de lo que no se deja estabilizar, apaciguar, una violencia otra entonces (y no la menor violencia) y que es exactamente lo que Levinas llama paz.¹⁹

Bibliografía

- BASTERRA, G. “Seductions of Fate”. Palgrave Macmillan, 2004.
 BERNASCONI, R. “Different Styles of Eschatology: Derrida’s Take on Levinas’ Political Messianism”. *Research in Phenomenology*, Vol. 28, 1998, pp. 3-19.
 _____. “There Is Neither Jew Nor Greek: The Strange Dialogue Between Levinas and Derrida”. In: *A Companion to Derrida*. Editado por Z. Direk y L. Lawlor. Oxford: Wiley Blackwell, 2014.

one could only attempt to do it by employing traditional conceptuality. His point was the entirely different one that it is necessary to lodge oneself “within traditional conceptuality in order to destroy it” (Bernasconi, 2014, p. 254).

- 19 Vemos a propósito de este último punto que la diferencia entre Derrida y Levinas no se juega solo en términos conceptuales, en relación con su manera de entender la “violencia” y la “no violencia”, sino en su manera de *habitar el lenguaje* y por ende la violencia, como se sugiere al inicio de este artículo. A este respecto, más allá de la necesidad de “des-unir” a Derrida y Levinas a la que apunta Häggglund, es interesante ver cómo se encuentran en sus propias contradicciones y en los riesgos que toman al intentar salidas lingüísticas desde el interior del lenguaje del que disponemos, el *logos*, el griego. Asimismo, si bien Levinas critica el gesto deconstrutor de Derrida, como lo muestra bien Sebbah en “Testimoniar ante la huella: Levinas/Derrida” (2015), finalmente se aproxima a la operación de la huella, tal como la describe Derrida, cuando en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* Levinas no solo distingue “lo dicho” del “Decir” sino que empuja el lenguaje hasta sus límites. Asimismo, como lo sugiere de hecho el título del artículo de Sebbah, la relación entre Levinas y Derrida no se juega tanto en las verdades que enuncian sino en el modo de “testimoniar ante la huella”. Este tema ha sido desarrollado también por Stéphane Mosès con mucha fineza y precisión (Mosès, 2006).

- CAMPOS, V. “Asesinar al otro. Ética, violencia y poder en la filosofía de Emmanuel Lévinas”. *Hybris. Revista de filosofía*, Vol. 10, Nr. 1, 2019, pp. 95-120.
- _____. “Violencia y fenomenología. Derrida entre Husserl y Levinas”. Santiago: Metales Pesados, 2017.
- CRITCHLEY, S. “The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas”. Edinburgh: Edinburgh UP, 2014.
- DERRIDA, J. “De la gramatología”. México, Madrid, Bogotá: Siglo Veintiuno Editores, 1971.
- _____. “Violencia y metafísica”. In: *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989, pp. 107-210.
- _____. “Adiós a Emmanuel Levinas. Palabra de acogida”. Madrid: Trotta, 1998.
- _____. “Points de suspension”. Paris : Galilée, 1992.
- _____. “Writing and Difference”. London: Routledge, 2001.
- _____. “Schibboleth para Paul Celan”. Madrid: Arena libros, 2002.
- _____. “Dar la muerte”. Barcelona: Paidós Iberica, 2006.
- _____. “Fuerza de Ley”. Madrid: Tecnos, 2008.
- _____. “La difunta ceniza”. Buenos Aires: La Cebra, 2009.
- DUFOURMANTELLE, A., DERRIDA, J. “De l’hospitalité”. Paris: Calman Levy, 1997.
- GASCHE, R. “Deconstruction, its Violence, Its Force”. New York: SUNY, 2016.
- HÄGGLUND, M. “The Necessity of Discrimination: Disjoining Levinas and Derrida”. *Diacritics*, Vol. 34, Nr. 1, 2004, pp. 40-71.
- JERADE, M. “Violencia. Una lectura desde la deconstrucción de Jacques Derrida”. Santiago: Metales Pesados, 2018.
- LEVINAS, E. “La trace de l’autre”. *Tijdschrift voor Filosofie 25ste Jaarg*, Nr. 3, 1963.
- _____. “Totalidad e infinito”. Salamanca: Sígueme, 2002.
- _____. “De otro modo que ser o más allá de la esencia”. Salamanca: Sígueme, 1995.
- _____. “Difícil Libertad. Ensayos sobre judaísmo”. Madrid: Caparrós Editores, 2004.
- MESSINA, A. L. “La paz como primer lenguaje. Paz y política en E. Levinas”. *Ideas y valores*, LXI (150) 2012, pp. 145-167.
- _____. “L’anarchie de la paix. Levinas et la philosophie politique”. Paris: CNRS, 2018.
- _____. “La anarquía de la paz”. Santiago: UDP, 2021.
- MOATI, R. “Levinas and the Night of Being. A Guide to Totality and Infinity”. New York: Fordham UP, 2017.
- MOSÈS, S. “Au-delà de la guerre. Trois études sur Levinas”. Paris: Eclat, 2004.
- _____. “Levinas lecteur de Derrida”. *Cité*, 2006/1 (Nr. 25), pp. 77-85.
- PETROSINO, S. “La scène de l’humain, pensée grâce à Derrida et Levinas”. Paris: Cerf, 2012.
- SEBBAH, F.-D. “Testimoniar ante la huella: Levinas/Derrida”. In: *Filosofía y mesianismo. Lenguaje, temporalidad, política*. Editado por A. L. Messina y E. Taub, Santiago: Metales Pesados, 2015.
- _____. “Levinas et le contemporain. Les préoccupations de l’heure”. Metz: Les solitaires intempestifs, 2009.

- ROLLAND, J. "Parcours de l'autrement. Lectures d'E. Levinas". Paris : Vrin, 2000.
- SENATORE, M. "Performatives after Deconstruction". London: Bloomsbury, 2013.
- _____. "Syntax is the Metal itself. Derrida on the Use of the Metaphor". In: *Heidegger, Levinas, Derrida. The question of Difference*. Editado por L. Foran y R. Uljée, Springer: 2016, pp. 163-172.



BIOPOLITICS AND AGONISTICS: FROM FOUCAULT TO NEGRI AND HARDT*

BIOPOLÍTICA E AGONÍSTICA: DE FOUCAULT A NEGRI E HARDT

Thiago Mota

<https://orcid.org/0000-0002-2285-5013>

thiago.mota@uece.br

Universidade Estadual do Ceará,

Fortaleza, Ceará, Brasil

ABSTRACT *This paper reconstructs the discussion about biopolitics in the thoughts of Foucault and of Negri and Hardt, in order to emphasize the importance that can be acquired, in this context, by the notion of agonistics. At first, we approach Foucault's concepts of biopower and governmentality in an introductory way, as well as their relationship with liberalism and neoliberalism. We also examine the ambiguities that mark the practices of freedom and the possibilities of resistance in a world governed by biopower. Then, we explain the meaning of the concepts of cognitive capitalism, Empire and multitude in the works of Negri and Hardt. In this point, we seek to fill a gap in their analysis, which is not found in Foucault, regarding the question of agonistics: the multitude's willingness to fight intensifies itself when we realize that life as such is agon. Finally, we argue that, in principle, in the neoliberal work*

* Article submitted on 22/11/2020. Accepted on 14/05/2021.

environment, it is possible to convert self-entrepreneurship processes into micro-experiments of resistance and non-alienated freedom.

Keywords: *Empire. Freedom. Government. Multitude. Neoliberalism. Resistance.*

RESUMO *O artigo reconstrói a discussão acerca da biopolítica nos pensamentos de Foucault e de Negri e Hardt, a fim de ressaltar a importância que pode adquirir, nesse contexto, a noção de agonística. De início, abordamos de maneira introdutória os conceitos de biopolítica e governamentalidade em Foucault, bem como sua relação com o liberalismo e o neoliberalismo. Também examinamos as ambiguidades que marcam as práticas de liberdade e as possibilidades de resistência em um mundo governado pelo biopoder. Em seguida, explicitamos o sentido dos conceitos de capitalismo cognitivo, Império e multidão nos trabalhos de Negri e Hardt. Nesse ponto, procuramos preencher uma lacuna de suas análises, que não se encontra em Foucault, relativa à questão da agonística: a disposição para a luta da multidão se intensifica à medida que se percebe que a própria vida é agon. Por fim, argumentamos que, em princípio, é possível, no ambiente de trabalho neoliberal, converter processos de empresariamento-de-si em microexperimentos de resistência e liberdade não alienada.*

Palavras-chave: *Governo. Império. Liberdade. Multidão. Neoliberalismo.*

If philosophy has a Greek origin as far as we want to say, it is because the city, unlike empires or states, invents the *agon* as the rule of a society of “friends”, the community free men as rivals (citizens). (Deleuze, Guattari, 1991, p. 14)

Introduction

Not long ago, the notion of biopolitics became fashionable. If, a few years ago, the term was only employed in experts’ circles, today, it cuts across disciplines as diverse as medicine and economics, biology and political theory, geography and media studies. Indeed, we can find the word biopolitics in diverse discourses, referred to different problems. Let us mention some

examples, with no necessary order. First, the spreading out of a surveillance *dispositif*, legitimated on the terms of the republican-democrat policy of war on terror, which begins with 09/11. Second, DNA mapping and production of cells, organs and organisms, as well as the limits of bioengineering, especially when applied to human life. Third, the demographic transformations and population displacement, transportation infrastructure and social fluxes, tourism, immigration, exile, refugees, clandestinity. Forth, the crisis of the protection system of licenses, patents and copyrights, in a moment in which knowledge does not only becomes capital, it becomes common vital knowledge. In some sense, all these questions are biopolitical. Therefore, not strangely, beyond specialists, the notion is attracting the attention of the media and can reach, now and then, even the main audience. For some time now, the use of the term seems to have been inflated.

The expansion of the usage of concept of biopolitics did not lead to more understanding because, instead of attempts of synthesis, frequently, the approaches conceive themselves as innovative perspectives. As a result, the divergences do not cease to reproduce and no systematization seems to be possible. Instead of it, we witness a kind of theoretical dilution. However, there is also a positive side in the proliferation of this literature. The multiplication of perspectives on what may be biopolitics certainly proves the power (*puissance*), the capacity of producing effects and the vitality of the conceptual apparatus that mobilizes biopolitics as one of its central conceptions, especially regarding political and social theory.

In what follows, with no encyclopedic pretensions, we try a minimal reconstruction of one of the lines that emerges from the debate on biopolitics, namely, the one that goes from the work of Michel Foucault to the cooperation between Antonio Negri and Michael Hardt. In general, we believe that a zigzag reading of their writings on biopolitics can provide an accurate description of the processes of production of life (which is no longer only human), over the last decades, in capitalist societies. At the end of the day, this is our conducting question, a problem for a historical ontology of ourselves: what does it mean to live in present times? What are the powers that subject us? What are the possibilities of resistance?

Let us get started being acquainted with a general, yet provisional, definition. In a large sense, biopolitics is the set of technologies used by life to produce and reproduce its own forms of existence, in force correlations, which change from time to time. In other words, the idea is that life produces itself in a political way, through conflicts and agreements, dissent and consensus, negotiation, bargain, deliberation, decision processes, which ultimately

determine what lives and what dies. The concept of biopolitics explains that the struggle between power and resistance is inherent to life in its movement of repetition and differentiation. Then, our thesis, as the exposition that comes next should stress, is that this is struggle or, rather, life is agonistic.

In general, our understanding (Mota, 2013) of the notion of “agonistic” (from the Greek, *agon*) is based on notions such as *polemos* (Heraclitus, 2003), will to power and perspectivism (Nietzsche, 1999), forces and becoming (Deleuze, 1962), and agonistics of language and differend (Lyotard, 1979; 1983). The work of Foucault (1997) in which the agonistic aspect appears most clearly is *Society Must Be Defended*, precisely due to the articulation of what he calls the “Nietzsche hypothesis”, that is, war as a conceptual operator for the analysis of relations of power. Subsequently, Foucault (2004a, 2004b) replaces the conceptual operator of the war with that of government. However, the agonistic element is not lost, as the tension between power and resistance presents itself now as a tension between the governor and the governed, or more specifically, between government and counter-conduct. Our hypothesis is that, in Foucault, the *agon* is ontological, or even vital. It is the *agon* of life with itself, power and resistance, in a disjunctive synthesis. At least, this is what the analysis of biopower leads to.

Differently from Foucault, Negri and Hardt (2000; 2004) seem to overlook, at some point, the agonistic aspect. On its turn, this “forgetfulness of the *agon*” seems to be linked to the way that the notion of *love* (Schwartz, 2009) is introduced to think the relations between the individuals within the multitude. Thus, the decisive question: is love the opposite of *agon*? About that, we should not underestimate an argument of Deleuze and Guattari (1991, p. 9-10) according to which the greatest invention of the ancient Greeks was not direct democracy, that they despised as a tyranny of *doxa*, demagogy. The great invention of the Greeks was the hybrid form of *friendship in rivalry* that they called *agon*. Thus, we could ask: is it really possible to experiment friendship in rivalry? Or, to put it more radically: is it possible a kind of “agonistic love”? Which would be the relation of that with what Negri and Hardt have been calling “love”, for over a decade?

From the standpoint of political economy, it is interesting to observe that biopolitical production is not only about products (goods, commodities) production, but, above all, it is about producers (workers, employees) production. As well as Foucault, Negri and Hardt show that, from some point in time on, the process of subjectivation, that is, the production of subjects as economically useful living beings coincides with the process of capitalization, that is, the reproduction of capital. After all, relations of power and relations of

production are the two sides of the same coin: the political and the economical are inseparable. Now, for a certain reading of Foucault, Negri, and Hardt, the analysis of biopower links itself to a critique of capitalism. We follow this perspective in what comes next.

1. Biopower, Governmentality, and Liberalism

Foucault introduced the concept of biopolitics in his analyses in the second half of the 1970s. Therewith, he studied historical processes by which life as such has emerged as the center of political strategies. For him, biopolitics is a specific form of exercising power. Its emergence signals a rupture in the history of political practices. The main idea is that the “birth of biopolitics” transformed the core of politics. This corresponds to the moment, in the 18th century, when natural as well as human sciences constituted the large epistemological assemblage that has outlined, ever since, the aims of politics. In the final text of the first volume of *History of Sexuality*, entitled *Right of Death, Power over Life*, Foucault (1976, pp. 142-3) offers a definition of biopolitics:

For the first time in history, the biological is undoubtedly reflected in the political [...] we should speak of “biopolitics” to designate what makes life and its mechanisms fall into the realm of explicit calculations, and makes the power-knowledge an agent of transformation of human life [...] what could be called a “threshold of biological modernity” of a society is situated at the moment when the species enters as something at stake in its own political strategies.

Therefore, we are dealing with the advent of a calculating power, which targets the life of human beings, in a biological sense. In other words, life (of the human species) is what is at stake in the political strategies of life (of the human species) itself. In a way, human life has always been the object of politics. Now, however, politics becomes a calculating strategy of power and its target, the human life, becomes a biological object, the different human beings as the “human species”.

Undoubtedly, this definition is clear and makes sense. However, due to its generality, it does not apply only to the specific phenomenon of biopolitics, but, more broadly, to “biopower”, a term that Foucault (1976, pp. 142-3) also employs in the same text. We can say that, in a broader sense, he is talking about biopolitics *lato sensu*. Naturally, biopolitics *latu senso* and biopolitics *stricto sensu* do not confuse. But, in these terms, the distinction is not very clear. This is why we propose to designate “biopolitics *lato sensu*” as “biopower” here. Biopower (which distinguishes itself from sovereign power) is the genus, from which one of the species is biopolitics (which, in turn, distinguishes itself

from discipline). Of course that, in his texts, Foucault does not work with such rigid distinctions. Sometimes he seems to exchange them, sometimes to separate them, sometimes to confuse them. However, in order to privilege understanding, in this text, we propose to work with a stricter distinction between biopower and biopolitics in Foucault's thought.

Thus, the advent of biopower points out the moment when human life explicitly became part of the political calculations. Beyond the regime of sovereignty, oriented by a logic of repression, that is, a power to make die or to let live, emerges a new regime, oriented by a logic of production and control, that is, a power "to make live" or "to let die". The birth of biopower means exactly the inversion of this formula. As a response to the injunctions of the development of capitalism, which seeks to produce economically useful life at always-increasing levels, a series of government techniques, a whole new technology of power is born. Therefrom, the idea of a birth of biopower. About the end of the 18th century, power ceases to be only negative and repressive, that is, a subtraction mechanism, which constitutes the sovereign right to punish, to violate and, ultimately, to kill. In addition, it becomes a power that is also positive because it is productive and is always searching for the optimization of life, since this is productive force.

New technology of life production and control, the biopower has two basic forms, both intrinsically bound to the necessities presented by each moment of the development of capitalism (industrial capitalism and post-industrial capitalism), namely, discipline and biopolitics *stricto sensu*. Both seek the optimization of human life through normalization, but while discipline applies itself on the life of the individuals, biopolitics finds its incidence surface on the life of the population. On the one hand, the disciplinary power, which is born already in the end of 18th century, is a political anatomy of individual bodies. By means of surveillance and punishment procedures and within a series of institutions (prison, military, hospital, school, family, industry), discipline formats subjects, always aiming their integration to the mode of production and trying to assure the elevation of their performativity (Foucault, 1975). On the other hand, the biopolitical dispositif, which is born in the middle of the 19th century, implies another subjectivation strategy, the control and regulation of the population outdoors. Instead of discipline rigidity, biopolitics is flexible; the former punishes, the latter awards; in an epistemological perspective, the former is disciplinary, the latter is "in-disciplinary". Despite all the distinctions, the aim of both mechanisms of power is to increase the productivity of the global economic system through the government of its human element, at population level as well as at individual level (Foucault, 1976).

In the lectures *Security, Territory, Population* (1977-1978) and, specially, *The Birth of Biopolitics* (1978-1979), Foucault shows that the biopower is inseparable from a specific series of techniques or art to govern, which emerges at the end of the 18th century: liberalism. Under the biopower there is a kind of matrix of governmental rationality that is liberalism as well as its development in the 20th century: neoliberalism. The notion of government plays a decisive role here. We can say that, eclipsing the notion of power, the notion of government comes to the foreground; the genealogy of power becomes a history of governmentality.

In Foucault's approach, the term "government" has a broad meaning. He returns to the 18th century to show that, in this context, not only political, but also philosophical, religious, medical, and pedagogic texts addressed the question of government. Certainly, it had relations with the administration or management of the state, but it also concerned problems as the education of the children, orientation of the families, home economics, direction of the soul, and self-control. Taking in account the polysemy of the term government in the 18th century, Foucault (2004a, p. 4) speaks about governmentality to refer to the series of practices of government and to the almost empirical reflection connected to these practices:

"Government" therefore in the strict sense, but "art" also, "art to govern" in the strict sense, because by "art to govern" I did not understand the way in which the governors effectively ruled. I did not study and I do not want to study real governmental practice, as it developed, determining here and there the situation we are dealing with, the problems that have been set, the tactics chosen, the instruments used, forged or remodeled, etc. I wanted to study the art to govern, that is, the thoughtful way of governing the best possible, and at the same time, the reflection on the best possible way of governing. That is, I tried to apprehend the instance of reflection *in* the practice of government and *on* the practice of government. [...] what I have been looking for and I would like this year to try to grasp is the way, in and out of government, in any case, as close as possible to governmental practice, an attempt has been made to conceptualize this practice of governing. I would like to try to determine the way in which the domain of government practice, its different objects, its general rules, its overall objectives were established in order to govern in the best possible way. In short it is, say, the study of the rationalization of governmental practice in the exercise of political sovereignty.

First of all, an art to govern is an "art", that is, a technique, or a series of techniques, which constitutes a technical or productive (poietic) knowledge. This is expression of an intelligence capable of subjecting practical experience to a reflection, which, nevertheless, is as close as possible to the concrete exercise of government. On the one hand, it is not a theory of government, but, on the other hand, it is not a purely empirical history either. Rather, it is a method or set of practical rules that give rise to a knowledge inscribed

somewhere between these two poles, that of theory and that of practice. There is, in a certain sense, a knowledge that inscribes itself, at the same time, below the nobility of a political philosophy and above the villainy of the mere experience of governing. It is the rationality of governing, the reflexive governmental practice, which Foucault designates as art to govern or as governmentality. In *Security, Territory, Population*, he offers an explicit definition of the notion of “governmentality”.

By this word, “governmentality”, I mean the set of institutions, procedures, analyses and reflections, calculations and tactics that allow us to exercise this very specific, though very complex, power that has as main target of the population, as main way of knowing the political economy and as essential technical instrument the security dispositifs. (Foucault, 2004b, p. 111)

In general, governmentality is a political rationality, a practical reason of government, which presupposes a series of analyses, reflections, and calculations, but also of techniques, procedures, and institutions. We should note that what is defined in the passage quoted above is not the general concept of governmentality, but a specific art to govern, that is, liberal governmentality. It has a target, a form of knowledge and a technical instrument, respectively: the population, the political economy and the security dispositif. To say that liberalism is a kind of governmentality means that it is a mode of assemblage of these three elements. It is a complex of technologies of power, based on an economic rationality, in order to enable, but also to limit, the exercise of the government over human beings. Foucault (2004a, p. 323) writes:

What should we understand by “liberalism”? I relied on Paul Veyne’s reflections on historical universals and the need to test a nominalist method in history. And, picking up a number of method options already made, I tried to analyze “liberalism”, not as a theory or as an ideology, still less, of course, as a way for society to “represent itself ...”; but as a practice, that is, as a goal-oriented “way of doing” and regulated by continuous reflection. Liberalism must then be analyzed as the principle and method of rationalization of the exercise of government – rationalization, which obeys, it is its specificity, to the internal rule of maximum economy.

Thus, liberalism is neither a social representation, nor a theory, nor an ideology. In Foucault’s meaning, the term “liberalism” designates a discursive practice inserted in a strategic game of power. It is not something that claims to be true, although it produces effects of truth, which are, at the same time, effects of power, for different reasons.

First, according to Foucault, liberalism is not a social representation, that is, it is not a narrative that society would have spontaneously constructed

about itself and which would have been transmitted by a customary tradition. Liberalism is neither a myth, nor a legend, nor folklore. It is also not a religion, although in many respects it resembles an initiate worship. In some degree, we can say that liberalism is a kind of proselytism, which offers the laymen a utopia that can be shared by the common sense. However, it is not a religion. It is also not a representation made by society about itself, precisely because it raises a pretension of enlightenment, understanding, rationalization. It bears a claim of constituting itself as a scientific theory.

Nevertheless, second, liberalism is neither a theory, nor a science. Foucault does not deal with liberalism as a trend or school of thought, which would be part of the history of political ideas. Traditionally, it is said that this history begins with the political idealism of the ancients, passes through the theological idealism of the medievals, heads to the political realism of the moderns, and finally arrives at the contemporary dispute between liberals and socialists. In Foucault's sense, liberalism is not a stage of the evolution of the systems of political thought. Or rather, perhaps, liberalism is a science, a theory, and it is possible that its hypotheses, theses, and laws truly represent reality. The point is that we cannot answer these questions in a genealogical approach. We cannot even lift them, simply because this is not what interests this type of research, which seeks to break with the regime of the true and the false. The genealogical procedure consists precisely in bracketing the question of truth, in order to concentrate the analysis of liberalism on the problem of the effects of power that it is capable to produce. What is relevant is that liberalism is a formation of knowledge and, as such, it is inseparable from a determinable series of relations of power, which take place in a certain strategic context. In short, for purposes of the genealogical analysis, liberalism is a strategic-discursive practice, a *dispositif* of power-knowledge, and not a theory.

Third, for analogous reasons, according to Foucault, liberalism is not an ideology either. If he does not affirm that liberalism is true, then he will not hold that it is false either. Therewith, since it is not important to know whether liberalism is a theory, it will also not matter whether it is an ideology. Indeed, the concept of ideology is subject of a lot of criticisms by Foucault (2001). One is that this concept admits as valid a certain regime of truth and presupposes a certain division between true and false. In these terms, the critique of ideology can differentiate between, on the one hand, a true science, which is by no means a utopia, nor is it a prophecy, but effectively a science (the scientific socialism) and, on the other, a false science, a pseudoscience, a science of ideas that do not represent reality, that is, an "ideology", of which liberalism would be the exemplary case.

In opposition to that, the genealogical approach is a perspective that recognizes that plays with, fights for, disputes the word, the space and the time, the truth and the power, with other perspectives, in a kind of cognitive battlefield. It is in this field, which is, at the same time, of the order of discourses and of the order of things, struggles, confrontations, duels take place. From these struggles, what is called knowledge is produced. In sum, knowledge is “a spark between two swords” (Foucault, 2001, p. 1417). Therefore, the genealogical approach presupposes a necessary immanence of the method options to the strategic field, in which knowledge is born, develops itself, and dies. This implies a rejection of the idea of a disinterested search for truth and universal validity. In turn, the critique of ideology, from a given moment on, loses the strategic sense that it shows at first, since it cannot perceive itself as one of the perspectives at stake. Ultimately, the criticism of ideologies is made from a point of view that maintains a claim of universality, that is, a discourse that speaks in the name of the integrality of the human race. Marxism is a humanism that ignores the fact that man is about to disappear “like, on the edge of the sea, a face of sand” (Foucault, 1966, p. 398). In short, the concept of ideology has no use for the genealogical analysis.

However, if liberalism is neither a social representation, nor a theory, nor an ideology, then what is it? According to Foucault (2004a, p. 323), liberalism is a practice, that is, a way of doing (*manière de faire*). It is a practical knowledge, a know-how (*savoir-faire*). Moreover, it is a reflected way (*manière réfléchie*) of doing, that is, a way of doing guided by a continuous reflection and that is capable of self-criticism, self-correction, and improvement. Liberalism is a reflexive practice or scheme that, at the same time, conditions and makes possible actions of government. This type of reflexive practice of government is not based on a rationality that would be external or transcendent to it, imposed from the outside on the practices of government. Liberalism is based on a rationality that is internal or immanent to these practices. Indeed, the instance of reflection that springs from such practices results from a process of rationalizing the performance of this form of power that is the government. In other words, liberalism is an art to govern, a political reason, a governmental rationality.

2. Liberalism, Neoliberalism, and Alienated Freedom

Governmentality is an art or technology of government. It defines a specific frame or matrix of rationality, whereby a determined set of governmental practices can be analyzed. On its turn, liberalism is neither an economic theory, nor a political ideology, nor a social representation, but a matrix of

governmental rationality, the type of governmentality, within which biopower develops itself. Underlying this matrix of rationality, which is liberalism, is the idea of a nature of society, which would be the object of a new science, born in the middle of the 18th century, namely, political economy. In contrast with the approach of mercantilism, which is based on a moral rationality, liberal political economy works with the idea of a spontaneous capacity of self-regulation of the markets. This self-regulation capacity clearly expresses itself in the mechanism of the so-called natural prices. From there, the economists cease to conceive price variation, whether it rises or falls, as a phenomenon that stems from the virtues, character, and dispositions of the traders and start to understand it as dependent on the natural mechanism of supply and demand. For the founders of political economy, as well as it governs the prices, the natural mechanism of the market should govern the governmental practices, guiding the operation of governments, under the basic premise that they must respect the economic nature. Moreover, with political economy and liberalism, the principle of power limitation becomes internal to the governmental practices. Therewith, the governmental action is no longer object of judgment in terms of legitimacy or illegitimacy, but in terms of success and failure. The political problem is no longer arbitrariness or abuse of power, but ignorance, that is, the lack of scientific knowledge on the economic nature of society. In this sense, the birth of political economy corresponds to the introduction of the scientific truth as principle of self-regulation of power, in the field of politics.

The liberal art of government does not defend a maximization of the state power. On the contrary, liberal government is economic in this sense. It performs only where and when it is useful or necessary. Obviously, this idea constitutes a forerunner of the neoliberal theory of minimum state. However, it does not imply a simple decrease of the power of the state. According to liberalism, we should respect nature, but not conceive it as a sacred and unalterable reality. Nature is a domain of intervention, the permanent correlate of governmental practices. Thus, on the one hand, governments should be aware that the nature of social events constitutes a natural limit to the state action. On the other hand, they also have to consider the nature of the population, which is precisely the object of transformations guided by the governments. In the middle of the 18th century, liberalism introduces a brand-new modality of social intervention, which is not repressive. Under the aegis of *laissez-faire*, incitation, and stimulation will become more important as artifacts of power.

Even freedom becomes one of these governmental artifacts. In the classical liberal conception, there is no contradiction between freedom and security. Rather, more freedom presupposes more security. Freedom is conceived as

the counterpart of a technology of security, which conditions its possibilities. Here, Foucault (2004b) supposes a distinction between legal interdictions, disciplinary mechanisms, and technologies of security. Legal interdictions work with the codification of conducts in the terms of law. They are relative to a kind of power, sovereign power (the law), which establishes the distinction between permitted and forbidden conducts, repressing the latter. Disciplinary mechanisms individualize and hierarchize, establishing a separation between normal and abnormal behaviors. It is another type of power, disciplinary power (the discipline), which defines a line of normality and then employs procedures and techniques to adjust the individuals to this line, normalizing them. Instead of adjusting reality to a norm, technologies of security have a massifying effect, considering reality itself as norm. Going beyond the normalizing hypothesis, Foucault (2004b) shows that they do not separate the abnormal from the normal, but rather describe an optimal middle in a series of variations. In the last case, more than with repression or discipline, we deal with management of the population, which grants the individuals a certain margin of freedom, always within a secured environment. In this way, one of the core problems for liberal biopolitics is how to govern a population composed by free subjects. Foucault (2004a, p. 323) writes:

It seemed to me that these problems could not be dissociated from the scope of political rationality within which they appeared and acquired their acuity. Namely, “liberalism”, since it was in relation to it that they acquired the aspect of a real challenge. In a system concerned with the respect of subjects of law and with the freedom of individuals, how can the phenomenon “population” with its effects and specific problems be taken into account? In the name of what and according to what rules can it be managed?

The shift of focus of Foucault’s analyses from power to government still has another important consequence. Biopolitics is not only a power technology that affects population by means of technologies of security. With liberalism, biopolitics will invest, in addition to the population phenomena, in individual subjectivation processes. A large part of the lectures on *The Birth of Biopolitics* deals with the problem of the subjectivation of the *homo oeconomicus*, which is a fundamental presupposition for both the liberal and the neoliberal rationalities of government. Neoliberal biopolitics implies the use of practices of self-government. Above all, it seeks to produce needs and desires, governing the individual as a supposedly free subject. Indeed, the subject becomes an “autonomous alienated” agent, who is the only responsible for his own success or failure. It is enough to mention that neoliberalism conceives this self-managed subject as the holder of a certain human capital to foresee that the consequences of this reconstruction of the biopolitical rationality are enormous.

We can summarize saying that, in its liberal and neoliberal versions, biopolitics has, on the one hand, a totalizing aspect, which affects the population body, and on the other hand, an individualizing aspect, which affects the individual body and soul.

On the one hand, the neoliberal government of the living aims the *entrepreneurship of the society* (Foucault, 2004a), which means the insertion of any form of social life into the logic of the company and market. Any social group must take the form of an enterprise, which should be managed according to liberal principles. Even the State is submitted to this process of governmentalization: the State as corporation. At stake is to make the logic of private management overrule the logic of public management. For neoliberalism, there is an obsolescence of the private/public distinction. Ultimately, the State becomes apolitical (Brown, 2015). It becomes nothing but an instance of assurance for the market and responds to its injunctions with neoliberal policies and laws. Thus, the rationality of political economy extends its reach until the most distant borders of social life.

On the other hand, neoliberal governmentality penetrates in the most hidden intimacies of the human life. Within this framework, a specific process of formation of labor, of production of producers, takes place. The subject conceives himself as a micro-enterprise, an *entrepreneur of himself* (Foucault, 2004a). As an individual, he deals with his own cognitive, emotional, and motor capacities and skills, as they were capital, on which he should invest, in order to avoid stagnation and decadence. This conception of the human being as capital (human capital) plays a very important strategic role in the legitimization arguments of neoliberalism. Governmentalized and entirely apolitical, the individual is fully included in the logic of the market. In short, the genealogical analysis of the neoliberal subject reveals a highly insidious form of exercise of power over oneself: self-government as political economy of oneself, as neoliberal self-governmentality.

However, practices of resistance and non-alienated forms of freedom also compose the contemporary scenario. For Foucault, every expansion of the incidence surface of power incites new and different forms of resistance, which, in the case of biopower, articulate their claims targeting life. We can say that biopower is an agonistic concept precisely because it allows seeing that, as long as it is the privileged object of both power and resistance, life itself is political struggle: agonistic conception of life. According to Foucault (1976, pp. 190-1),

[...] against this still new power in the 19th century, the resisting forces rested exactly on what it invests – that is, in life and in man as a living being. Since the last century, the great struggles that call into question the general system of power are no longer

made in the name of a return to the old rights, or because of the millennial dream of a cycle of times and a golden age. We no longer expect the emperor of the poor, or the kingdom of the last days, or even the reinstatement only of the justices believed to be ancestors; what is claimed and served as purpose is life, understood as the fundamental needs, the concrete essence of man, the realization of its potentialities, the fullness of the possible. It matters little whether or not it is a utopia; we have a very real process of struggle there; life as a political object was somehow taken to the latter and turned against the system that tried to control it.

In other words, controlling individuals and the population, biopower eventually produced, as side effects, new political struggles that, despite their differences, seem to turn around the right to life. For Foucault, especially since the late 1960s, a new battlefield appeared, namely, the field of the struggles against the forms of individual and social subjectivation. Examples of these struggles are the anti-psychiatric movement, the prisoners' movement, the women and sexual minorities' movements, and the ecological movement. A general characteristic of these movements is that they oppose the adjustment of individuals and populations to the supposed universally valid pattern, which is the base for the control of forms of life. In this way, Foucault shows that there are forms of resistance against the governmental technologies and that life situates itself at their core. We can say that, against biopower, his analyses show that life itself is what resists, and this precisely because of its agonistic character.

3. Empire, Cognitive Capitalism, and Biopower

Twisting the notions introduced by Foucault, Antonio Negri and Michael Hardt develop a different approach to the question of biopower. For them, biopower constitutes a new phase of capitalism, whose main feature is the collapse of the borders separating production from reproduction, capitalization from subjectivation, economics from politics. In the trilogy *Empire* (2000), *Multitude* (2004), and *Commonwealth* (2009), they build an analytical framework that assembles influences from the philosophies of difference, however with another methodological strategy.

However, it is also important to highlight the differences between the two approaches we are dealing with. Instead of the Foucauldian historical genealogy of power relations, which steams from Nietzsche and the *École des Annales*, the works of Negri and Hardt trigger a reconstruction of the political and legal theory, through the prisms of the so-called post-workerist Marxism and Spinoza. Furthermore, Foucault (2004a) refuses to work with historical universals such as “modernity” and “post-modernity”, studying his

contemporaneity only in his lectures on neoliberalism. Instead, Negri and Hardt are not shy to use these notions, as well as that of “globalization”, and so on. It is also not evident, in Foucault’s thought, the constataion of the existence of a power focus on life (*puissance de la vie*), with which Negri and Hardt identify what they call “biopower”.

Their aim is to use these diverse conceptual bases in order to draw a map of the present global correlations of power, as well as of the existing forms resistance. After the publication, the discussion about the books *Empire* (2000), *Multitude* (2004), and *Commonwealth* (2009) has quickly trespassed the academy walls. Activists from around the world, especially the ones involved in the anti-globalization movement, interested in new conceptual tools to understand the recent reconfiguration of capitalism, celebrated them. Together, the three books constitute one of the essential cartographies of the contemporary world.

At the dawn of the 21st century, Negri and Hardt (2000, p. XI) studied the new order of the world, which they call Empire, characterized by an intimate connection between the economic and the legal-political structures. In their vocabulary, “Empire” means a new regime of sovereignty, an unprecedented global configuration of the power relations. In this new constellation, the nation-State goes into crisis, at the same time that multinational corporations, international organisms (United Nations, IMF, WTO, European Union etc.), and also nongovernmental organizations (NGOs), become stronger than never. Therewith, Negri and Hardt also highlight a series of governmental practices that can be qualified as police state, which are replacing the old policies, whose operation and procedures must be constitutionally limited. In other words, the Empire works as a state of exception.

We should be aware that Empire does not confuse itself with imperialism. In the sense of Negri and Hardt (2000, pp. 186-90), Empire functions in a decentralized and globalized, that is, a deterritorialized way. If the old kind of sovereignty clearly drew a border and demarcated a center for power, in the new form of sovereignty, power has neither a center nor an exterior. For Negri and Hardt, it is a network of deliberative unities that constitutes a new form of sovereignty. It simply breaks through the borders of nation-States, operating horizontally, networking, with flexibility, mixing itself within the heterogeneity of the social tissue. In addition, the exercise of imperial power does not require outside intervention. On the contrary, the imperial logic is deeply rooted in the individuals, groups and cultures, which are capable of reflexive control (self-government) at different levels. The automatic machine of biopower is in

charge of the controlled production of life as a whole and is able to continually produce, on a global scale, alienated autonomy.

From the economic point of view, the Empire represents a new phase in the history of the modes of production, in which capitalism becomes global, effectively connecting every part of the world. The basic assumption here is that not only the market, but also the social integration in general, in contemporary capitalist societies, are expressions of an unlimited process of exploitation. Then, Empire is a regime of power that invests not only in the old forms of capitalization, but also in subjectivation, that is, in the production of subjectivities, bodies, souls, and affects.

Let us take a closer look in this shift in the history of the modes of production. According to Negri and Hardt (2000), a cognitive capitalism has replaced industrial capitalism. In cognitive capitalism, production is globalized, networked, and informationalized. Knowledge, language, creativity, and even emotions become highly important. Thereby, the working subject also changes. The reorganization of production in networks and its informatization cloud the distinctions between manual and intellectual, collective and individual labor. To analyze it, Negri and Hardt (2000, p. 293) employ the concept of immaterial labor, which presents three basic types:

The first is involved in an industrial production that has been informationalized and has incorporated communication technologies in a way that transforms the production process itself. [...] Second is the immaterial labor of analytical and symbolic tasks. Finally, a third type of immaterial labor involves the production and manipulation of affects and requires (virtual or actual) human contact, labor in the bodily mode.

Cognitive capitalism basis is the extraction of surplus value from immaterial labor. Instead of material labor, which implies physical or corporal energy expenditure by the worker, immaterial labor involves the use of intellectual (perception, communication, imagination, reason) and affective (irrational feelings, emotions, passions) energies. If imagination, communication, learning, emotions, passions, affects, are more produced and more consumed than ever, it is because they have become commodities, value, capital. In this new stage, for the logic of market, the intangible elements of the vital process are at stake. Spreading everywhere and penetrating even in the most intimate, cognitive capitalism operates a new real and integral “subsumption” (*Aufhebung*) of social life. The change of the mode of production also implies a change in the forms of exploitation. Nowadays, exploitation focus primarily on the prospection of the intellectual, affective, and cooperative skills of the subjects. Empire’s main objective is to produce surplus value unlimitedly, by

means of recruitment of huge quantities of individual and collective capacities. The general rule of axiomatization captures all life, nothing dodges money, and there is no outside (Hardt; Negri, 2000, p. 32).

Therewith, Negri and Hardt retake the concept of biopower from Foucault, in order to reformulate it radically. On the one hand, they speak about a biopolitical production, which is “the production of social life itself, in which the economic, the political, and the cultural increasingly overlap and invest one another” (Hardt; Negri, 2000, p. XIII). On the other hand, biopower becomes “the *real subsumption* of society under capital” (Hardt; Negri, 2000, p. 225). Here, we should remark the influence of Gilles Deleuze (1977), for whom a transition from disciplinary societies to control societies occurred in the end of the 20th century. Deleuze clearly distinguishes between two species of power: discipline and control. On the one hand, discipline functions within institutions, for example, prisons, hospitals, and factories. On the other hand, control operates extra-institutionally, by means of flexible networks. The bet of Negri and Hardt (2000, p. 24) is that this state of biopower is not discipline, but “control that extends throughout the depths of consciousnesses and bodies of the population – and at same time across the entirety of social relations”. Thus, biopower is massifying, since it targets the whole of society, but it also has an individualizing feature, for it scrutinizes the maximum of the existence of each individual.

The point is that capitalism is not only an economic mode of production, but also a mode of life production, a mode of subjectivation. Therefore, it is not only about the reproduction of capital, but also about the reproduction of subjects, the effective producers of economic value. In this respect, it is necessary to discern certain aspects. On the one hand, in industrial capitalism, lives were produced, by means of disciplinary dispositifs (an anatomic-politics), according to the model of the machine. Thus, the subjects were mechanized. On the other hand, with the transition to a post-industrial and cognitive capitalism, lives are now being produced through regulatory strategies (a bio-politics), according to the model provided by the computers. We can say that, today, subjects are computerized or digitalized. The information and communication technologies (TICs) are now inseparable parts from them.

We should not mistake these parallel transitions. Indeed, the transition from disciplinary society to control society and the one from industrial capitalism to post-industrial and cognitive capitalism overlap each other. The different types of society as well as the diverse species of capitalism distinguish from each other, in the measure that the emergence of a new forms of life implies an aggregation with the old forms, never its abolition. Thus, for example, the

uprising of cognitive capitalism, that is, the post-industrialization of capital does not imply that industry, or agriculture, has ended. Obviously, they continue existing, but in order to keep alive, they tend to be post-industrialized. We started to practice agriculture and industry according to a new logic, which is no longer the logic of machines (hardware), but rather the logic of computers (software) or the “logic of production of logic”.

According to Negri and Hardt, the concept of biopower has two sides. On the one hand, it points to a new phase of capitalism, in which the separation between politics and economics disappears. Thus, life is no longer limited to reproduction or subordinated to work. On the contrary, it governs the production. As a result, the distinction between production and reproduction becomes disposable. Biopower is not solely a guarantee of reproduction of the relations of production; it is also part of the relations of production. We can say that the Empire is a “regime of biopower” (Hardt; Negri, 2000, p. 41), in the sense that in it, economic production and political constitution overlap each other.

Production becomes indistinguishable from reproduction; productive forces merge with relations of production; constant capital tends to be constituted and represented within variable capital, in the brains, bodies, and cooperation of productive subjects. Social subjects are at the same time producers and products of this unitary machine. (Hardt; Negri, 2000, p. 385)

On the other hand, putting in perspective a specific relation of nature and culture, the concept of biopower also refers to the process of civilization of nature. According to Negri and Hardt (2000, p. 32), nature “has become capital, or at least has become subject to capital”; life has become material of an unprecedented capacity of technological intervention. In that way, industrial and trade interests have captured natural processes, which on their turn became material of legal regulation (environmental law, which is now constitutionally guaranteed). In simple words, political economy incorporated nature. And, with the ecological discourse of “sustainability”, what comes at stake is no longer the exploitation of nature, but the conversion of natural resources within the economic growth.

In general, for Negri and Hardt, the breakdown of the binary oppositions between economics and politics, nature and culture, is characteristic of the transitions from modernity to post-modernity, from industrial capitalism to cognitive capitalism, from disciplinary societies to control societies.

Biopower is a form of power that regulates social life from its interior, following it, interpreting it, absorbing it, and rearticulating it. Power can achieve an effective

command over the entire life of the population only when it becomes an integral, vital function that every individual embraces and reactivates of his or her own accord. (Hardt; Negri, 2000, pp. 23-4)

Indeed, one of the reasons of the success of the perspective of biopower is that it eliminates many binary oppositions, which social theory frequently presuppose, such as nature/culture, economics/politics, production/reproduction, science/ideology, infrastructure/superstructure, mind/body etc. This is why we can say, for example, that Empire not only repress the subjects, exploits nature, and suppress freedom, but also produces them. Empire is an “autopoietic machine” (Hardt; Negri, 2000, p. 34), which produces what it consumes and generates justifications for itself. Entirely immanent to itself, it produces the world, within which it develops.

4. Biopolitics, Multitude, and Agonistics

The unlimited and all-comprehensive system of command, which is Empire, does not eliminate the possibilities of freedom and resistance. If capital subsumed all the society, the revolutionary possibilities also present themselves everywhere. For this reason, Negri and Hardt refuse the static, one-sided conception of biopower, and opt for a conception that highlights its productive and dynamic aspects. They introduce a sharp distinction (which is not in Foucault) between biopower and biopolitics. Then, biopower constitutes social relations, inserting individuals and populations in a circuit of value, obedience, and utility. However, doing so, it also prepares the emergence of a new revolutionary subject, which is precisely “multitude”. Thus, biopolitics stands for a series of forms of social cooperation that reject the capitalist injunctions.

Empire creates a greater potential for revolution that did the modern regimes of power because it presents us, alongside the machine of command, with an alternative: the set of all the exploited and subjugated, a multitude that is directly opposed to Empire, with no mediation between them. (Hardt; Negri, 2000, p. 393)

In one word, multitude is what opposes Empire. Negri and Hardt retake the term “multitude” from Spinoza (2001). It refers to the assemblages of different agents, which circulates through relations of power, without having a preeminent authority or a fixed identity. The configuration of multitude is parallel to that of the globalized machine of biopower: both are borderless, decentralized, and deterritorialized. We should not confuse the multitude with the classical concept of people, which is endowed with a general will, or with

the crowd (or mass), which is homogeneous in everything. In the sense of Negri and Hardt (2004), multitude is a twisted aggregate, an assemblage of singularities, pure multiplicity, headless, heterogeneous, and centrifuge. The multitude of creative globalized subjectivities constitutes alternative forms of life inside the Empire. The cognitive, affective, and interactive skills, which the market now valorize, also destabilize the old structures of power and production. In the use of these skills, the subjects spontaneously reject exploitation and monopolization, nourishing an aspiration for egalitarian and autonomous forms of work and life. Multitude is a changing force, because it refers to singular identities that provide a deacceleration or even destitute the imperial post-modern way of governing (a government of life, as a multiple and molecular power) (Hardt; Negri, 2004, p. XIV-XV). In short, multitude is a global force of resistance; it embodies the possibility of liberation and of the construction of new forms of life.

For Negri and Hardt (2000; 2004), biopower is power (command) over life, while biopolitics is power (potency) of the life. Thus, the biopolitics of the multitude opposes itself to the biopower of the Empire, as well as anti-globalization movements oppose globalization. The basis for both exercise of power and practices of resistance is life. Then, Negri and Hardt hold that, ontologically, biopolitics precedes biopower. In other words, biopower struggles with a living force, which it tries to regulate, but which is always escaping. Somehow, the line of flight is prior to capture (just as, in psychoanalysis, the object of desire, that is, ‘a’, is always lost, because it has been “precluded”, that is, put out of the game). The perception that the Empire has no exterior is what provides a basis for the multitude strategy. According to Negri and Hardt, multitude

[...] knows only an inside, a vital and ineluctable participation in the set of social structures, with no possibility of transcending them. This inside is the productive cooperation of mass intellectuality and affective networks, the productivity of postmodern biopolitics. (Hardt; Negri, 2000, p. 413)

Biopower is paradoxical; it is the expression of the *agonistics* between power and resistance. The forces that protect power also have the capacity to break it down. We can say that, wherever is power, there is also resistance; wherever is Empire, there is multitude. The larger is the reach of biopower, the higher are the risks for itself. “Since in the imperial realm of biopower production and life tend to coincide, class struggle has the potential to erupt across all the fields of life” (Hardt; Negri, 2000, p. 403). Micro or molecular revolutions are about to hatch everywhere. And it is part of the role of critique to activate and to potentialize them.

If the Empire absorbs everything, having no exterior, the multitude that resists is also not external to it. There is a tense immanence between power and resistance, Empire and multitude. They constitute together a conflictive field. There would be no technologies of power without practices of resistance. Indeed, the latter comes first: ontological precedence of resistance over power. In other words, it can be said that there seems to be an ontological precedence of the multitude over the Empire, biopolitics over biopower, resistance over power. The underlying assumption of this ontological politics is *agonistic*. What we have in the horizon is not reconciliation, but struggle, that is, the struggle between power and resistance. Precisely in this struggle, the agonistics of life affirms itself. As Nietzsche would put it: “life is what affirms itself even when it denies itself”. And this is neither a paradox, nor a contradiction.

To summarize, on the one hand, the Empire constitutes an unprecedented system of power over life, which reaches all human relations, groups and individuals, bodies and consciousnesses. It is unlimited and cuts across the usual binary oppositions (economics and politics, nature and culture, production and reproduction etc.). On the other hand, biopolitical resistance is also, at the same time, political, economic, cultural, and so on. Resistance is not only contestation or blockage of the established order. The conflicts are obviously destructive, but they also have a productive aspect. The struggles are also capable to produce alternative forms of collective life: “[...] they are biopolitical struggles, struggles over the form of life. They are constituent struggles, creating new public spaces and new forms of community” (Hardt; Negri, 2000, p. 56). In other words, we can say that, as resistance, biopolitics is not only a power of destitution but also a constituent power (Negri, 1993), since it creates norms, institutions and forms of life, always in the name of life. In general, between biopower and biopolitics, there is a struggle, which is life itself, in the broad sense. In this sense, life is agonistic; it is the result of the struggle between power and resistance.

Conclusion

In search of a line of flight from this omnipotent biopower and inspired by Foucault, Negri, and Hardt, we would like to propose, as conclusion, an experiment. The most of the time, imperial biopower captures practices self-government and capitalize them as micro-enterprises. Nevertheless, these practices also sustain a liberation potential. This can assume the form of a practice of resistance performed in the same place in which these micro-enterprises, financed with human capital, are developed. The underlying

hypothesis is that it is possible to destabilize the micro-enterprise through learning and transform it into a micro-experiment. However, this will only mean an advance if the micro-company subject can count on a safety net, which is, at the same time, affective and economic. Thus, it is possible to practice real resistance and actual freedom, that is, a non-normalizing practice of autonomy.

We can measure the price of this kind of freedom in terms of quality of life or financial security. Naturally, manifestations of resistance, in and out the working place, threaten considerably the possibility of full employment. In any case, a micro-entrepreneur prepared to pay the price can produce a great destabilizing effect on himself. His manifestations of resistance may trigger a kind of “intra-individual guerrilla”, which can change radically the coordinates of his own process of subjectivation. This would be a biopolitical form of self-government against neoliberal self-governmentalization. About that, we should observe that this kind of counter-conduct requires an *agonistic willingness* – a *streitsuchtige Befindlichkeit* (Mota, 2013). And an advertence should be made here: we cannot simply discard the possibility of contagious effects during the whole process.

As we argued at the outset, the *agon*, both in its destructive and constructive aspects, is an inseparable part of life. Then, how do we make so that the constructive aspect can predominate over the destructive one? Even though we have nothing against any of the “sweet barbarians” (which are very rare), we need to ask: how can we prevent or at least suspend, slow down, the eternal return to barbarism? As long as this is a conflict between the richest and the poorest, the class struggle between the bourgeoisie and the proletariat, capital and labor, Empire and multitude, in short, between power and resistance, continues, we cannot give any step forward. Thus, any appreciation will correspond to a devaluation, any progress towards civilization will represent a step back towards the abyss. In this way, everything flows to the problem of the *agon*: what to do with it, if it seems to be, at the same time, destructive and constructive, negative and positive? We cannot ignore it, because it seems to function as a kind of propelling spring, it seems to produce a variable discharge of energy, which sets everything in motion. So, how to do this partition?

As described here, the twists in the concepts of biopower and biopolitics, in Foucault, Negri, and Hardt, allow us to judge that the *agon* should not be left out from the analysis of the Empire and of the multitude. It must find a way to return to both in a different way, specially to the analysis of biopower. It is in this context that the *agon* discharges the exact measure of energy, which finds its simplest and most effective form in *love*. Therefore, we could ask what would happen if the biggest and the smallest made a pact in secrecy, so that the

agon could occupy precisely the middle, the center, which is the void? About that, it is worth remembering that, for Foucault (2008), the first step towards a new government of oneself and of the others is a sort of primordial gesture of revolt, that is, a first counter-conduct: the agonistic courage to tell the truth (*parrhesia*).

Bibliography

- BROWN, W. "Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution". New York: Zone Books, 2015.
- CAILLAT, F. (ed.). « Foucault contre lui-même ». Paris : PUF, 2014.
- DELEUZE, G. « Foucault ». Paris : Éditions de minuit, 1986.
- _____. « Pourparlers ». Paris : Éditions de minuit, 1977.
- _____. « Nietzsche et la philosophie ». Paris : PUF, 1962.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. « Qu'est-ce que la philosophie? » Paris : Les éditions de minuit, 1991.
- FOUCAULT, M. « Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir ». Paris : Gallimard, 1976.
- _____. « Il faut défendre la société ». Cours au Collège de France, 1975-1976. Paris : Gallimard/Seuil, 1997.
- _____. « La vérité et les formes juridiques ». In : _____. *Dits et écrits II*. 2.ed. Paris : Gallimard, 2001. pp. 1406-514.
- _____. « Le gouvernement de soi et des autres ». Cours au Collège de France, 1982-1983. Paris : Gallimard/Seuil, 2008.
- _____. « Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines ». Paris : Gallimard, 1966.
- _____. « Naissance de la biopolitique ». Cours au Collège de France, 1978-1979. Paris : Gallimard/Seuil, 2004a.
- _____. « Sécurité, territoire, population ». Cours au Collège de France, 1977-1978. Paris : Gallimard/Seuil, 2004b.
- _____. « Surveiller et punir. Naissance de la prison ». Paris : Gallimard, 1975.
- GROS, F. « Foucault : Le Courage de la vérité ». Paris : PUF, 2002.
- HARDT, M., NEGRI, A. "Empire". Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- _____. "Multitude: War and Democracy in the Age of Empire". London: Penguin Books, 2004.
- _____. "Commonwealth". Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- HERACLITUS. "Fragments". London: Penguin, 2003.
- LEMKE, T. „Biopolitik zur Einführung“. Hamburg: Junius Verlag, 2007.
- LYOTARD, J.-F. « La condition post-moderne ». Paris : Minuit, 1979.
- _____. « Le différend ». Paris : Minuit, 1983.
- MOTA, T. « Conflits. L'agonistique langagière chez Lyotard ». Beau Bassin : Éditions Universitaires Européennes, 2013.

- NEGRI, A. "Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno". Milano: Kaos Edizioni, 1993.
- NIETZSCHE, F. „Zur Genealogie der Moral“. In: Kritische Studienausgabe. Berlin/ New York: Walter de Gruyter Verlag, 1999.
- MURPHY, T. "Negri". Cambridge: Polity Press, 2012.
- SCHWARTZ, L. "A Conversation with Michael Hardt on the Politics of Love". *Interval(le)s*, Vol. II.2, Nr. III.1, pp. 810-21, Fall 2008/Winter 2009.
- SPINOZA, B. "Theological-Political Treatise". 2.ed. Indianapolis: Hackett Publishing, 2001.

APROXIMACIÓN AL TEMA DE LA VISIÓN DE LA OSCURIDAD EN DE ANIMA II 7 DESDE LOS COMENTARIOS DE AVERROES*

APPROACH TO THE TOPIC OF THE VISION OF DARKNESS IN DE ANIMA II 7 FROM THE COMMENTS OF AVERROES

Desiderio Parrilla

<https://orcid.org/0000-0001-7203-5630>

desiderio.parrilla@gmail.com

Universidad católica de Murcia, Murcia, Espanha

RESUMEN *El problema de la “visión escotópica”, o visión bajo condiciones de oscuridad parcial o total, es uno de los tópicos más enigmáticos y menos estudiados de la psicología aristotélica. En el artículo exponemos la exégesis de Averroes acerca de este asunto. Señalamos una dificultad que surge en el Comentario mayor en torno a algunos términos utilizados para designar la oscuridad en el conjunto de la teoría. Proponemos como solución una interpretación moderada del asunto, acorde con el “principio de economía” y la exégesis tradicional de los comentaristas.*

Palabras clave: *Averroes. Teoría de la visión. Oscuridad. Filosofía medieval.*

* Article submitted on: 03/03/2021. Accepted on: 26/07/2021.

ABSTRACT *The problem of “scotopic vision”, or vision under conditions of partial or total darkness, is one of the most enigmatic and least studied topics in Aristotelian psychology. In the article we present the exegesis of Averroes on this matter. We point out a difficulty that arises in the Great Commentary around some terms used to designate the obscurity in the whole of the theory. We propose as a solution a moderate interpretation of the matter, in accordance with the “principle of economy” and the traditional exegesis of the commentators.*

Keywords: *Averroes. Vision theory. Darkness. Medieval philosophy.*

Aristóteles fue el primer filósofo que estudió sistemáticamente el fenómeno de la visión en general y de la visión escotópica en concreto. Los peripatéticos y comentaristas griegos posteriores, tales como Alejandro de Afrodisias, Temistio, Simplicio de Cirene, Juan Filópono o Sofonías, desarrollaron el modelo inicial, pero manteniendo en lo esencial la estructura argumental establecida por el Estagirita. Los comentaristas medievales han jugado un gran papel en la cadena de transmisión de esta doctrina tradicional, realizando síntesis explicativas de gran rigor y originalidad. En esta cadena destaca la labor de Averroes como un eslabón fundamental entre los comentaristas griegos y la escolástica posterior (Lindberg, 1981, pp. 53-57; Akdoğan, 1989). Sus comentarios ofrecen desarrollos filosóficos y científicos que resultan claves para la comprensión de la visión de la oscuridad en Aristóteles.

En este artículo expondremos primero la teoría de la visión escotópica tal como Aristóteles la dejó establecida en *De anima* II 7. A continuación nos centraremos en las apreciaciones más destacadas de Averroes sobre este asunto en sus comentarios. En su desarrollo señalaremos una dificultad que surge en el *Comentario mayor* en torno a algunos términos allí utilizados para designar la oscuridad en el conjunto de la teoría. Proponemos como solución una interpretación moderada del asunto, la más acorde con el “principio de economía” y la exégesis tradicional de los comentaristas. Creemos que de este modo se subraya la fidelidad del comentario al texto aristotélico, a pesar de la originalidad de algunas de sus innovaciones terminológicas.

1. La visión de la oscuridad según *De anima* II 7

Aristóteles desarrolló su teoría de la percepción visual principalmente en *De anima* II 7, aunque encontramos otros pasajes dispersos del *corpus*,

especialmente en los tratados *Parva naturalia* y *Metereologica*. Los elementos principales de su teoría de la visión son admitidos sin discusión por los críticos, aunque existan desacuerdos parciales en el análisis de los detalles.

La vista es de lo que es visible, que es el color en la luz y el brillo de los cuerpos fosforescentes en la oscuridad (*De anima* II, 7, 418a25-26). El color, sin embargo, sólo se ve a la luz (*De anima* II, 7, 418b2-3) y es el límite (o en el límite) de un cuerpo (*De sensu* III, 439a30). Los colores pueden poner en movimiento lo realmente transparente (*De anima* II, 7, 418a31-b1), y cuando lo transparente es continuo, el color mueve el órgano sensorial causando la vista (*De anima* II, 7, 419a13-15). Lo transparente es lo que es visible debido al color de otra cosa (*De anima* II, 7, 418b4-6). Lo transparente incluye el aire, el agua y muchos minerales que tienen en ellos cierta naturaleza (*physis*) que es la misma en aire, agua y éter (*De anima* II, 7, 418b6-9). En *De sensu* lo transparente es una naturaleza común o poder (*dynamis*) que no existe por separado pero está en esos cuerpos en mayor o menor medida (*De sensu* III, 439a22-5). La luz es la actualidad (*enérgeia*) de lo transparente en cuanto transparente y la oscuridad está potencialmente en lo transparente (*De anima* II, 7, 418b9-11). La luz es como si fuera el color de lo transparente cuando se hace realmente transparente por el fuego o cualquier otro foco de luz (*De anima* II, 7, 418b11-13). En *De sensu* agrega que la luz es el color de lo transparente accidentalmente (*kata sumbebekos*), es decir, no es esencialmente así (*De sensu* III, 439a18-19). La luz no es fuego, ni un cuerpo, ni el flujo de un cuerpo, porque entonces sería en sí mismo un cuerpo y dos cuerpos (lo transparente y la luz) no pueden ocupar el mismo lugar. La luz será entonces la presencia de fuego o algo similar en lo transparente, la disposición (*héxis*) de lo transparente en cuanto transparente en acto (*De anima* II, 7, 418b14-20).

En este contexto general Aristóteles plantea algunas anomalías y dificultades que se encuentran precisamente asociadas a la visión en estado de oscuridad (*skótos*). La principal excepción desarrollada es el fenómeno de los objetos fosforescentes (*De anima* II, 7, 418a26-28; *De sensu* II, 437a24-437b11) que son visibles exclusivamente en condiciones de total oscuridad, contraviniendo la teoría general (*De anima* II, 7, 419a1-7). En este marco general de la percepción visual surge el estudio del fenómeno de la visión escotópica. La oscuridad no es el color de un cuerpo sino la privación (*stéresis*) de las condiciones lumínicas que imposibilitan la visibilidad de cualquier color en el medio transparente (*De anima* II, 7, 418b 19). También hay que distinguir entre las tinieblas (oscuridad parcial o total) y lo oscuro: “lo excesivamente brillante (*tó sphódra lamprón*) u oscuro (*tó sopherón*) destruye la vista en el caso de los colores (*en chrómasi*)” (*De anima* III, 2, 426b1-2). Aristóteles no

se refiere aquí a las tinieblas (*skótos*), a la privación de la luz, sino a lo oscuro (*sopherón*) que se opone a lo deslumbrante (*lamprón*), considerados ambos como colores (*en chrómasi*). Aristóteles caracteriza la oscuridad (*skótos*) bien como invisible (*De anima* II, 10, 422a20-28) bien como apenas visible (*De anima* II, 7, 418b28-31). “Incoloro (áchroun) – precisa Aristóteles – es, por lo demás, tanto lo transparente (*diaphanés*) como lo invisible (*aóraton*) o bien a duras penas visible (*mólis horómenon*), por ejemplo, lo oscuro” (*De anima* II, 7, 418b28-419a1). Si el color es lo visible, lo incoloro será lo invisible. Sin embargo, “la vista tiene por objeto lo visible (*horatón*) y lo invisible (*aóraton*), y lo mismo ocurre con los demás sentidos respecto de sus objetos” (*De anima* II, 10, 424a10-12).

Lo transparente tiene la misma naturaleza tanto en la oscuridad como en la luz, pero en la oscuridad sólo es potencial (*De anima* II, 7, 418b 9-11). La oscuridad, al quedar definida como una ausencia o privación (*estéresis*) de una fuente de luz en lo transparente es, en consecuencia, el contrario de la luz (*De anima* II, 7, 418b18-20; *De sensu* III, 439b16ss. y IV, 442a25ss.; *Meteorologica* III, 1, 374b12ss.; *De generatione animalium* V, 1, 780a34; *Metaphysica* X, 2, 1053b30s). La oscuridad total (*skótos*) resulta invisible con respecto al objeto de la visión: la luz no puede hacerla accesible a nuestros ojos y los colores pierden su visibilidad en lo transparente sin iluminar (*De anima* III, 2, 425b20-24). Aristóteles llega a rechazar que veamos en la oscuridad el color de los cuerpos lúcidos; sólo vemos su brillo (*De anima* II, 7, 419a6). La oscuridad, sin embargo, resulta visible en cierta medida con respecto a la facultad de la visión: porque es la vista la que distingue entre luz y oscuridad, entre noche y día en la sucesión del ciclo diurno (*De anima* II, 9, 422a19-21). Esta percepción que discrimina entre oscuridad e iluminación presupone una capacidad reflexiva, o autopercepción, que acompaña al acto de ver, se entienda ésta como una capacidad reflexiva de la vista sobre sí misma o de otro modo (*De anima* II, 9, 425b12-25 y III, 2, 426b17-23; *De somno et vigilia* II, 455a12ss.; *De sensu* II, 437a26-9 y VII, 448a26-30; *Ethica Nicomachea* IX, 10, 1170a29-b1; *Ethica Eudemia* VII, 12, 1244b34). La oscuridad también es visible, aunque “visible con dificultad” (*mólis horómenon*) en el caso de la oscuridad parcial, porque la vista percibe siempre matices de sombra en los colores iluminados (*De anima* II, 7, 419b29-33; *De sensu* III, 439b15-18 y IV, 442a25). La oscuridad parcial es la clave de los desarrollos en la teoría de la visión de los libros I y III de *Metereologica*, donde se redimensiona este “ver con dificultad” en el contexto de las grandes distancias atmosféricas y los medios transparentes con densidad variable. Lo mismo ocurre en *Parva naturalia* o *De generatione animalium* donde la agudeza visual se correlaciona con la oscuridad parcial y el medio acuoso del ojo.

2. La visión escotópica según los comentarios de Averroes

El tratado acerca del alma de Aristóteles fue uno de los más investigados por Averroes, como lo demuestran los tres comentarios que redactó al respecto. En árabe conocemos el *Epítome* (Yāmi' kitāb al-nafs) y el *Comentario Medio* (Taljīs kitāb al-nafs). El compendio o epítome fue editado por A.F. al-Ahwānī (1950) y por Salvador Gómez Nogales (1985), quien fue responsable de su traducción al español (1987). Respecto a la exposición o Taljīs que se ha conservado en árabe, Alfred Ivry lo ha editado conforme a los dos manuscritos judeo-árabes conservados (1994) y de numerosos manuscritos que contienen la doble traducción hebrea. Hay traducción inglesa de Ivry (2002) y una traducción parcial en francés de Abdelali Elamarani-Jamal (1997). Del *Comentario mayor* no se conserva el original árabe, y el manuscrito hebreo referido por Steinschneider (1956, 151) es una traducción del latín fechada el año de su copia (1475), según constató F. Stuart Crawford en su prólogo a la edición crítica de la traducción latina (1953). Contamos además con la traducción de Taylor al inglés (2009) y diversas traducciones parciales de Martínez Lorca (2003) y Puig Montada (2005) al español, Illuminati al italiano (1996), De Libera al francés (1998) y Wirmer al alemán (2008). Miguel Escoto es el autor de la traducción latina del *Comentario mayor*, y se encuentra en la edición de los hermanos Giunta. Sirat y Geoffroy (2005) ofrecen traducción fragmentaria al francés de su hipotético original árabe. El hecho de que los comentarios descendieran a puntualizar detalles especializados sobre la visión escotópica evidencia la importancia que Averroes llegó a otorgar a este asunto.

En su *Comentario mayor* al tratado *Acerca del Alma*, Averroes parte del principio aristotélico según el cual lo visible *per se* es el color. Pero aclara que no es *per se* según primera intención, esto es, porque el predicado está en la esencia del sujeto, sino *per se* según segunda intención, es decir, porque el sujeto está en la definición del predicado:

Lo siguiente que dijo: Para lo visible es el color, etc. Es decir, porque lo visible en la realidad es el color; pero el color es lo que es *per se* visible. Es decir, *per se* no según la primera de las intenciones por las que se habla de lo esencial (así es como el predicado está en la sustancia del sujeto), sino [*per se*] en la segunda intención (que es aquella en la que el sujeto está en la definición del predicado) (*Comentario mayor* 66, 21-28).¹

1 Salvo que se indique algo distinto las citas del *Comentario mayor* son traducciones nuestras al español de la edición latina de Stuart Crawford, 1953.

En su *Comentario intermedio* (Ivry, 2002, p. 179, n. 2) Averroes confirma esta tesis, desarrollándola con mayor detalle:

Lo verdaderamente visible, entonces, es el color, y es el color que existe *per se* fuera del alma. Lo visible es tal sólo en relación con el observador; y, por lo tanto, nuestra observación sobre su existencia *per se* no debe entenderse como en *Analíticos Posteriores* [*Analytica posteriora* 1-4, 73a34-39], es decir, que el predicado está en la sustancia del sujeto, o el sujeto en la sustancia del predicado. Esta [clase de existencia] está en contraste con lo que es accidental, pero lo que está en contraste con lo que es *per se* aquí es lo que se predica en relación con otro. Las esencias de algunas cosas se predicán *per se* sin relación con nada más, mientras que las esencias de otras cosas se predicán en relación con algo más. El color pertenece a esas cosas, que existen *per se*, mientras que lo visible pertenece a esas cosas que son predecibles en relación [con los demás]” (*Comentario medio* 66, 3-11).

En ambos *Comentarios* Averroes coincide en considerar que el color es visible *per se* según segunda intención, esto es, en cuanto el color es una pieza de la teoría que explica la vista y lo visible. En efecto, la definición completa del proceso visual contiene diversos términos. Estos términos implicados en el acto de visión según la teoría aristotélica están articulados del modo siguiente. Para que se dé efectivamente lo visible debe existir dentro de lo transparente un foco de luz, que es diferente de la luz misma. Esta luz actualiza lo transparente en cuanto transparente y actualiza el color en cuanto visible. La transparencia en acto es la disposición que da la luz a lo diáfano intermedio y que hace posible la visión. La luz produce la transparencia en acto que hace a lo diáfano receptivo al color, pero también pone en movimiento al color en lo transparente en acto. De hecho, la vista no es afectada por el color sino por lo transparente en estado iluminado y movido por el color, cuando el color inmuta lo diáfano en acto:

Sin embargo, si todo esto es así, entonces ¿de qué modo, ojalá yo lo supiera, interviene la luz en la realización de esta percepción? Esto es posible que se conciba de una de dos maneras: la primera, que sea la luz la que comunique al cuerpo intermedio la disposición, con la cual pueda recibir los colores solamente, hasta que los haga llegar al sentido, lo cual sería la transparencia en acto (*Epítome* §49).²

Por tanto, la luz provoca una doble causalidad: causa lo transparente en acto y causa el color en cuanto visible. La luz causa el paso de lo transparente en potencia (la oscuridad) a lo transparente en acto (lo transparente en cuanto transparente). Pero también causa la visibilidad en acto del color cuando mueve al color que inmuta en lo transparente en acto. Cuando el color, movido por la

2 Para el *Epítome* seguimos la traducción española de Gómez Nogales, 1987.

luz, mueve a su vez lo transparente actualizado por la luz e inmuta el órgano visual entonces la potencia visual del ojo se actualiza. Si la luz sólo actualizase según el primer modo, entonces los colores serían por sí mismos cuerpos luminosos y podrían colorear o mover a otros cuerpos luminosos (como el fuego o el sol), lo cual no ocurre.

Cuando suponemos que la luz no interviene en la visión más que dando al cuerpo intermedio la disposición con la que se recibe los colores, es decir, la transparencia en acto, entonces sería necesario que el color, al ser una realidad luminosa, según acabamos de decir, moviese al cuerpo luminoso en cuanto que es luminoso (*Epítome* §49).

A diferencia de Aristóteles, Averroes considera que los colores permanecen en acto en la oscuridad. “Según esto, estarían los colores existiendo en acto en la oscuridad y moviendo a la vista sólo en potencia. Al modo como decimos que el sabio es maestro en potencia, mientras no tenga ningún alumno” (*Epítome* §49). Aunque ésta tesis es matizada por el propio Averroes. El siguiente párrafo del *Complemento* de Averroes falta en el manuscrito de Madrid, pero aparece en los manuscritos I y en el del Cairo:

Tampoco podemos decir que los colores existan en la pura potencia en la oscuridad, y que la luz sea la que lo ponga en acto. Porque si eso fuera así, no sería posible que se viese una misma cosa y su propiedad como un solo objeto con la vista, y que se viese el cuerpo luminoso con dos colores distintos provenientes del amarillo del pánico y del rojo de la vergüenza. Y por eso no decimos que el color sea únicamente una visión, sino que es algo que existe en sí mismo, si bien la luz es su actualización (*Epítome* §49).

Para Aristóteles el color en acto se identifica sólo con la visión en acto (*De anima* III, 2, 425b26-426a18; *Meteorologica* III, 1, 374b23-25). Tanto el color visible en acto como el acto de ver se constituyen como un único acto, ambos actos se co-actualizan simultáneamente. La co-actualidad del sentido y lo sensible se reitera incluso en los Problemas (*Problema* IX, sección III): “De hecho, no hay ninguna diferencia entre que se mueva la vista o el objeto visto”. Los colores no son visibles en acto en la oscuridad ni previos al acto de visión, lo mismo que no hay acto de visión al margen de los colores actualizados en la facultad visual (*Physica* III, 1, 201a29-b5; *Metaphysica* XI, 9, 1065b32). Esto se debe a que la visión no está en la definición de color (*De anima* II, 7, 418a26-b2). En consecuencia para Aristóteles no hay acto de ver sin ver colores particulares, de modo que los colores no permanecen visibles en acto en la oscuridad. En este sentido para Aristóteles no hay colores en acto en

lo transparente en potencia.³ En la definición general de lo visible dada por Averroes el color aparece como una parte constitutiva o causa de lo visible, siguiendo en esto a Temistio (*De Anima* 58, 27-32). Sin embargo, lo visible para Averroes tampoco es una parte constitutiva ni una causa de lo que es ser color. En consecuencia, lo visible no se predica *per se* del color como una primera intención, sino sólo como intención de segundo orden.

Alberto Magno considera que, dado que Averroes afirma que el color permanece en acto en la oscuridad, la visibilidad debe corresponderle esencialmente al color, y le atribuye esta opinión a Averroes: “Decían Alejandro y Averroes que el color es esencialmente visible [...]. Los colores se encuentran en acto en la oscuridad, pero no mueven el medio transparente” (*Sobre el alma*, 249). Alberto remite aquí a Alejandro, *De sensu* I y al *Comentario mayor* 67, 231,36 y 232,52. Tomás de Aquino en ningún momento de su comentario al *De anima* se alinea con esta interpretación de su maestro Alberto. Para Tomás los colores permanecen en acto en la oscuridad, pero no su visibilidad, dado que ésta no es un predicado esencial del color (*Sentencia De anima*, lib. 2 l. 14 n. 4). En todo caso, Tomás constata estas dos maneras de concebir la visibilidad del color en *Summa Theologica* (I q. 79 a.3 ad 2)⁴ y *Quaestiones Disputatae de Anima* (a. 4 ad. 4).⁵

En el marco general de esta teoría lo transparente en acto es una iluminación y para Averroes no hay iluminación incolora, porque la iluminación es siempre algo de color. En este punto Averroes sigue la interpretación de Alejandro de

- 3 Victor Caston (2018) resuelve este problema planteado por Richard Sorabji (2004) sosteniendo que el color en la oscuridad deja de ser visible en acto, aunque el color esencialmente permanezca en acto, ya que la visibilidad no entra en su definición esencial. La definición de color no incluye la visibilidad pues su esencia se define como “lo que es capaz de efectuar cambios en lo que es transparente” (*De anima* II, 7, 419a9-11).
- 4 “Sobre la acción de la luz hay una doble opinión. Unos dicen que para ver es necesaria la luz, a fin de que haga visibles en acto los colores. Y así como se necesita la luz para ver, se necesita el entendimiento agente para entender. Otros, en cambio, dicen que la luz es necesaria para la visión, pero no por el color, para hacerlo visible en acto, sino para que el medio se haga luminoso en acto, como dice el Comentarista en II De Anima”.
- 5 “Como el comentarista [es decir, Averroes] escribe en el Libro II del De Anima, hay dos teorías sobre la luz. Porque hay quienes dicen que la luz es necesaria para ver porque la luz da a los colores la capacidad de poder mover el sentido de la vista, como si el color no fuera visible por sí mismo sino únicamente por la luz. Aristóteles parece rechazar esta posición cuando afirma, en el Libro III del De Anima, que el color es esencialmente visible, y esto no sería así si el color tuviera visibilidad únicamente por la luz. Por otro lado, otros ofrecen lo que parece una mejor interpretación, es decir, que la luz es necesaria para ver en la medida en que la luz acciona lo transparente, provocando que sea realmente luminoso. Por tanto, el Filósofo [es decir, Aristóteles] escribe, en el Libro II de De Anima, que el color tiene el poder de poner en movimiento lo que en realidad es transparente. Tampoco se puede objetar que quienes están en la oscuridad pueden ver las cosas que están en la luz y no al revés. Esto sucede porque es necesario que lo transparente, que envuelve las cosas que se ven, se ilumine para que reciba las especies de lo visible. Ahora bien, una especie permanece visible en la medida en que la acción de la luz que ilumina lo transparente extiende su influencia, aunque cuanto más cercana está la luz, más perfectamente ilumina, y cuanto más lejos está, más débilmente ilumina lo transparente”.

Afrodiasias (*De Anima* 42,11-19). En este sentido, o sentido amplio, se puede admitir que el color actualiza lo transparente en potencia. Pero en sentido estricto no es el color, sino la luz, la que realiza esta actualización, en contra de Avempace.

Avempace tenía dudas sobre esta descripción de lo transparente y dijo que no es necesario que lo transparente, en la medida en que se mueve por el color, sea transparente en acto. Porque su transparencia en el acto es su iluminación y su iluminación es algo de color, pues el color no es más que la mezcla de un cuerpo luminoso con un cuerpo transparente, [...]. Esto le obliga a explicar este relato de una manera diferente de lo que relataron los comentaristas y dijo: esto es, que el color mueve lo transparente en acto, es decir, mueve lo transparente de potencia a acción, no que mueve lo transparente en la medida en que es transparente (*Comentario mayor* 67, 21-34).

En el contexto de esta matización Averroes admite la analogía formulada por Aristóteles: “La luz es, por así decirlo, el color de lo transparente” (*De anima* II, 7, 418b 11), ya que la luz cumple, en lo transparente en potencia, una función semejante a la del color en lo transparente en acto. La luz actualiza lo transparente en cuanto transparente, pero de un modo indeterminado, capaz de acoger cualquier color, mientras que el color concreto actualiza lo transparente determinado por cierto color en particular.

Lo siguiente que dijo: la luz es, por así decirlo, el color de lo transparente, etc. Es decir, la luz en lo transparente indeterminado es como el color en lo transparente determinado, ya que lo transparente es transparente en acto natural por un cuerpo luminoso, como el fuego y cosas similares de los cuerpos luminosos más altos (*Comentario mayor* 69, 21-25).

En esta comparación cabe distinguir, por tanto, entre una virtud perfecta y una virtud imperfecta para actualizar lo transparente. La virtud perfecta es la de la luz pura (de los astros o el fuego) que hace algo visible en lo transparente en acto; la virtud imperfecta es la de los colores de los cuerpos fosforescentes que hace algo visible en lo oscuro, es decir, en lo transparente en potencia. Lo fosforescente pone en acto lo transparente que está en contacto con él pero no hasta el punto de producir en el medio la disposición de transparencia en acto que haga receptivo el color de los demás cuerpos inmersos en la oscuridad. Por eso, la virtud imperfecta del color de los cuerpos fosforescentes actualiza lo transparente en la oscuridad, pero no permite ver el color propio que se ve sólo en lo transparente iluminado. Esta tesis es rechazada por Tomás de Aquino quien niega que el brillo de los cuerpos fosforescentes sea un color, siguiendo en esto a Aristóteles.

En el contexto de esta analogía entre luz y color es donde Averroes establece que la oscuridad, como lo transparente en potencia, no resulta visible en sentido estricto. Lo incoloro y, en consecuencia, lo invisible, incluye lo transparente (la propiedad de ser transparente) y lo que es invisible (lo oscuro, o transparente sin iluminar) o apenas visible (lo oscuro, o transparente sin iluminar donde se encuentre un cuerpo fosforescente). En todo caso, lo oscuro, sea invisible o apenas visible, es incoloro, ya que la ausencia de luz impide que lo transparente sea inmutado por el color propio del cuerpo, que sin embargo se percibe perfectamente en estado iluminado. Sólo en un sentido amplio, o impropio, puede admitirse que lo oscuro sea visible, en el sentido en que lo oscuro es lo transparente en potencia y, en consecuencia, lo transparente en potencia está naturalmente constituido para ser visto cuando la luz lo actualice. Lo oscuro sería visible en cuanto lo transparente en potencia está en potencia de ser visto. Sólo en este sentido tan amplio, metafórico, puede admitirse que lo oscuro sea visible, como el mismo Averroes reconoce explícitamente:

Es decir, el color es lo que mueve al transparente, ya que lo que recibe el color debe carecer de color. Y lo que carece de color es lo transparente que es invisible *per se*, pero si se dice que es visible, será como si se dijera que la oscuridad es visible, es decir, que es algo naturalmente constituido para ser visto, ya que lo transparente es oscuro cuando la luz no está presente. Él quiso decir esto cuando dijo: o lo que se ve como se considera que es así desde la consideración de la oscuridad. Eso es, o lo que es visible en la medida en que se dice que la oscuridad es visible (*Comentario mayor* 71, 12-19).

3. Tres interpretaciones sobre la oscuridad a partir del *Comentario mayor*

A propósito de esta discusión con Avempace, Averroes introduce unas innovaciones terminológicas que parecen atentar contra la teoría aristotélica estándar de la luz como lo “transparente en acto” y la oscuridad como lo “transparente en potencia”. Estas variaciones de Averroes se contienen en las expresiones “oscuridad en acto” (“*obscurum in actu*”) y “oscuro en potencia” (“*obscurum in potentia*”). Las ocurrencias de estas expresiones, que admiten una interpretación débil o una más fuerte, se reducen a dos pasajes en el *Comentario mayor*:

- 1) En *Comentario mayor* 67, 13-21, hace acto de presencia las perífrasis “oscuridad en acto” y “oscuro en potencia”: “Et hoc aut demonstrat quod ipse opinatur quod colores existunt in obscuro in actu, et si lux sit necessaria in videndo colorem, non est nisi secundum quod facit diaffonum in potentia diaffonum in actu; aut opinatur quod lux est necessaria in videre

secundum quod colores existunt in obscuro in potentia, et secundum quod diaffonum indiget etiam in recipiendo colorem ut sit diaffonum in actu”.

2) En *Comentario mayor* 67, 96-98, se registra el uso de la expresión “oscuro en potencia”: “Et secundum hoc intelligendus est sermo eius quod colores movent visum in obscuro in potentia; lux enim est illud quod facit eos motivos in actu; unde assimilat lucem intelligentie agenti, et colores universalibus”.

3.1. Primera interpretación: la interpretación débil

Una interpretación débil reduce estas construcciones anómalas a la teoría estándar aristotélica según la cual la oscuridad es una privación. Para Aristóteles la privación se circunscribe al ámbito gnoseológico, es decir, a nuestro modo de concebir ciertas carencias o faltas de realidades que deberían darse por naturaleza. Sin embargo, la privación no tiene subsistencia en el ámbito ontológico. Por tanto, la oscuridad es sólo un término para referirnos a nuestro modo de concebir la ausencia de luz en lo transparente. Para Richard C. Taylor los pasajes anómalos de *Comentario mayor* 67, 13-21 podrían interpretarse como simples hipérbatos, lo cual despejaría cualquier sombra de contradicción. En el primer pasaje “*colores existunt in obscuro in actu*” el antecedente de “*in actu*” es colores, no la oscuridad. El mismo esquema rige en el otro pasaje “*colores existunt in obscuro in potentia*” donde la fórmula “*in potentia*” se vincula con colores, no con oscuridad.⁶ La anomalía quedaría disipada con la siguiente traducción, que es congruente con el resto de la exégesis averroísta:

Either this shows that he holds the opinion that colors exist in act in darkness and if light is necessary for seeing color, then it is [so] only insofar as it makes the transparent in potency into the transparent in act; or [it shows] that he holds the opinion that light is necessary for seeing insofar as colors exist in potency in darkness, and insofar as the transparent, in order to receive color, needs to be transparent in act (Taylor, 2009, p. 181).

La construcción rara sobre lo “oscuro en potencia” (“*obscurum in potentia*”) del *Comentario mayor* 67, 96-98 no puede, sin embargo, traducirse como un hipérbaton: “Desde este punto de vista, es la palabra de éste que los colores mueven la vista en lo oscuro en potencia; por tanto la luz es aquello que los hace movientes en acto; donde la luz se compara con la inteligencia agente, y los colores a los universales”. Aquí “*obscurum in potentia*” no aparece como un hipérbaton, porque “*in potentia*” no puede referirse ni a colores ni a la

6 Este sería un uso de “*obscurum in potentia*” similar al que hace Guillermo de Ockham en *Scriptum in libros sententiarum*, Liber 3, Quaestio 18, §35.

vista, si quiere mantenerse la teoría estándar de la visión aristotélica. Pero entonces “*oscurum in potentia*” entra en contradicción con la teoría estándar de la privación. En el seno de la ortodoxia aristotélica esta construcción no tiene ningún sentido: ¿una privación puede tener potencia? Taylor resuelve esta dificultad introduciendo “*in potentia*” en una construcción de relativo cuyo antecedente sería “*visum*”: “It is in this way that we should understand his account that colors move the sense of sight which is in potency in darkness” (Taylor, 2009, p. 183). Esta traducción cobra sentido exclusivamente si otorgamos consideración de colores al brillo de los cuerpos fosforescentes, asunto que no trata en ese pasaje y que, aunque verdadero, resulta incongruente traerlo aquí a colación. Además, en ninguno de los manuscritos aparece esta construcción de relativo. A lo sumo en el Códice Ottobonianus 2.215 (siglo XIII) se omite “*in potentia*”: “*in obscuro movent visum*” (97-98). Sirviéndose de esta omisión, la interpretación débil puede atribuir la construcción anómala a una corrupción del texto latino de Miguel Escoto.

A pesar de que el texto latino ofrecido por Crawford mejora el de las ediciones renacentistas, resulta penosa la situación de un lector actual que se interne en el *Comentarium magnum*. De una parte, el estilo literario y la sintaxis latina de Escoto son deplorables. [...] elaborado en una terminología bárbara, donde resuena lejano el griego de Aristóteles y donde no hay contraste posible con el original árabe de Aristóteles (Martínez Lorca, 2004, p. 23).⁷

En favor de la interpretación débil, sin embargo, acude el hecho de que la versión latina del *Epítome* emplee esta misma construcción “*obscuro in potentia*” que no aparece en la versión árabe: “y por eso, no se puede ver en la oscuridad” (Martínez Lorca, 1987, 132). La traducción latina lee “*in potentia*”, sin que pueda traducirse como aposición, hipérbaton o relativo, pero el añadido permite a la interpretación débil cuestionar la fiabilidad del pasaje latino.

3.2. Segunda interpretación: la interpretación fuerte

Una interpretación más fuerte de estas expresiones anómalas podría apuntar a cierta similitud con la tradición interpretativa de Simplicio de Cirene y Prisciano de Lidia según la cual la oscuridad no es una mera privación de luz en lo transparente, sino que la oscuridad posee cierta actualidad propia. Como escribe Andrés Martínez Lorca en su introducción al *Epítome*: “esperar de Averroes un comentario escolar sin reflexión propia y una lectura sin aristas, sería como pedir peras al olmo” (1987, p. 71). La innovadora expresión

7 El autor desarrolla los problemas filológicos y hermenéuticos del *Gran Comentario* en las páginas 21-37.

de Averroes “oscuridad en acto” (“*obscurum in actu*”) podría referirse a lo “transparente en potencia” (“*diaphanum in potentia*”) como contrapuesto a lo “transparente en acto” (“*diaphanum in actu*”) pero también, y en igual medida, a lo “oscuro en potencia” (“*obscurum in potentia*”).

Bajo esta interpretación fuerte, el texto de *Comentario mayor* 67, 13-21 podría traducirse como sigue:

O esto muestra que él sostiene la opinión de que los colores existen en la oscuridad en acto y si la luz es necesaria para ver el color, entonces es [tan] solo en la medida en que hace que lo transparente en potencia se convierta en transparente en acto; o [muestra] que opina que la luz es necesaria para ver en la medida en que los colores existen en la oscuridad en potencia, y en la medida en que lo transparente, para recibir color, debe ser transparente en acto.

De igual manera, el pasaje de *Comentario mayor* 67, 96-98 podría interpretarse literalmente sin hacer reconstrucciones hipotéticas del siguiente modo: “desde este punto de vista, es la palabra de éste que los colores mueven la vista en lo oscuro en potencia; por tanto la luz es aquello que los hace movientes en acto; donde la luz se compara con la inteligencia agente, y los colores a los universales”. Esta simetría que confiere actualidad tanto a la oscuridad (“oscuro en acto”) como a lo iluminado (“transparente en acto”) podría inclinarnos a pensar que Averroes otorga un cierto acto a la oscuridad en paralelo a lo iluminado.

Para dirimir si esta impresión es cierta, en este punto cabe realizar la siguiente pregunta: si para Averroes lo oscuro en acto es lo diáfano en potencia, ¿se puede concluir la recíproca, esto es, que la luz es lo oscuro en potencia? ¿Pueden equipararse hasta este punto la luz y la oscuridad en la medida en que son actualidades contrarias? En caso de dar una respuesta afirmativa Averroes estaría confiriendo actualidad a la luz y a la oscuridad y ambas serían visibles en el mismo sentido. Esta es la tesis interpretativa que Simplicio y Prisciano concedieron a la actualidad de la oscuridad, según la cual la oscuridad no era una mera privación de la luz sino una actualidad semejante a la de la luz (Evrard, 1981, pp. 177-189; Steel, 1997, pp. 132-133). Para estos comentaristas griegos la oscuridad es visible en virtud de su actualidad, lo mismo que la luz, ya que ambos son una cierta disposición (*héxis*) del medio transparente. Giorgio Agamben (2007, pp. 351-368) ha sostenido recientemente esta interpretación maximalista de Averroes.

En el libro II del Tratado sobre el alma, Aristóteles había explicado su teoría de los colores en base a la idea de que entre el sentido de la vista y el objeto de la visión existe un “término medio” denominado *diaphanós* que da origen a los colores: cuando la luz penetra en él, éste pasa al acto, y, entonces, se ven los colores. Pero cuando se retira

la luz, entonces el *diaphanós* queda en potencia (418b10). Sin embargo, la pregunta que habrá que despejar es ¿cómo podemos ver algo (la oscuridad) que, en rigor, no es? La clave aquí es que la potencia del *diaphanós* no quedará reducida a una simple nada, sino más bien a la existencia de la oscuridad: «ver» la oscuridad significa ver la potencia del *diaphanós*: «Y se asemeja esto – escribe Averroes refiriéndose a la potencia del pensamiento – a lo diáfano, que recibe al mismo tiempo el color y la luz; y la luz es lo que produce el color». Como una imagen que permite mostrar en qué consiste el carácter «potencial» del pensamiento, la noética averroísta lo asimilará al *diaphanós* indicado por Aristóteles en su teoría de los colores, según la cual, la luz indica el momento en que éste pasa al acto, y la oscuridad aquél en que permanece en potencia (que no es una inexistencia) (Karmy Bolton, 2013, p. 203).

Sin embargo, ningún texto de los Comentarios de Averroes permite inferir esta conclusión según la cual la oscuridad posee una actualidad propia. Más bien, al contrario, la respuesta parece ser negativa, ya que Averroes nunca atribuye a la oscuridad el predicado de lo visible: “*et quod impossibile est ut visio sit sine luce*” (*Comentario mayor* 67, 11-112). Tesis que reitera numerosas veces en su Epítome a *Parva naturalia*: “*Non enim videt in obscuro*” (7,58). Por lo demás, la fuente principal de Averroes es la *Paráfrasis* de Temistio que ignora esta tesis extravagante (*De Libera*, 1998, p. 34). El *Comentario mayor* no menciona ni una sola vez al doxógrafo neoplatónico Simplicio de Cirene, sustentador de esta doctrina, mientras que los pasajes que nombran a Temistio son abundantes.⁸ La ortodoxia aristotélica de Averroes está fuera de toda duda, si se comprueba la frecuencia con que es citado Alejandro de Afrodisias⁹, quien reitera la consideración de la oscuridad como mera privación.

3.3. Tercera interpretación: la interpretación moderada

Esta innovación terminológica admite una interpretación más moderada y acorde con los textos de referencia. La consideración de la “oscuridad en acto” como contrapuesta a lo “transparente en acto” y a lo “oscuro en potencia” no permite concluir que la luz en potencia sea lo diáfano en potencia, es decir, lo oscuro en acto. Porque la luz, tanto en el ámbito sublunar como celestial, implica siempre luz en acto. La luz en acto es lo diáfano en acto, pero lo diáfano en potencia no se identifica con la luz en potencia, ya que la luz nunca está en potencia, no existe tal cosa.

8 Cfr. *Commentarium magnum...*, ed. cit. de Crawford, pp. 19, 35, 226, 299, 308, 389-391, 406, 432, 433, 444-446, 447, 448, 452-453, 480, 487, 489, 496 y 501. En una ocasión se refiere expresamente a su *Liber de anima*, p. 480.

9 Cfr. *Commentarium magnum...*, ed. cit. de Crawford, pp. 18, 118, 148, 231, 299, 311-312, 393-398, 405, 420, 431, 432, 440, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 451, 453, 463, 481-485, 488-489, 495-496, 498 y 501. En algunas ocasiones alude de modo concreto a su libro *Sobre el alma*: pp. 394, 395, 482 y 483.

En cuanto a la luz, al no ser un cuerpo en absoluto, como se prueba por el hecho de que se extiende en su conjunto a la totalidad de los cuerpos transparentes, y se produce intemporalmente, y al pertenecer a aquello cuya función es la de ser algo separado, y al no ser la luz ninguna cosa más que la perfección del ser transparente en cuanto que es transparente, y al ser el iluminado el que recibe la luz, y al no producir la luz su iluminación en el ser iluminado más que cuando éste posee una posición determinada y una cantidad también determinada, queda claro que la iluminación es una de las perfecciones que son divisibles con la división del cuerpo, y que no se obtiene en el tiempo (*Epitome* §48).

La luz y lo diáfano no son lo mismo; se pueden distinguir como dos entes diversos, lo que no ocurre entre lo oscuro y lo diáfano en potencia.¹⁰ Lo “oscuro en acto” sería exactamente lo mismo que lo “diáfano en potencia”, pero no en cuanto dos entes distintos, sino en cuanto dos nombres para referirse a una sola entidad: la privación o ausencia de luz. En este sentido lingüístico la “oscuridad en acto” es necesariamente lo mismo que lo “diáfano en potencia”. Sin embargo, la luz sólo es contingentemente lo mismo que lo diáfano en acto, puesto que la luz existe necesariamente con independencia de lo diáfano en potencia. Pero la inversa es imposible: aunque puede existir luz sin oscuridad, no puede existir oscuridad sin luz. Por tanto, luz y oscuridad no son contrarios: lo opuesto de la oscuridad son las formas cromáticas. La oscuridad sólo es la privación de la luz en lo diáfano. Y lo invisible es lo que está privado de un foco de luz en lo diáfano en potencia. De todo ello resulta que sólo hay dos tipos posibles de cosas visibles: 1) los cuerpos coloreados (los colores) y 2) los cuerpos lumínicos (fosforescencias). En conclusión, la oscuridad no es visible en sentido propio, dado que no es color ni luz ni entidad alguna, es sólo un nombre que damos a lo diáfano en potencia.

En este contexto interpretativo puede entenderse el uso de “*obscurum in actu*” u “*obscurum in potentia*” sin sobrecargar los textos hasta el punto de admitir la interpretación maximalista de un Averroes que postula la actualidad de la oscuridad, tal como admitieron Simplicio y Prisciano. Pero tampoco sin disolver la perífrasis en hipérbatos o construcciones de relativo extremadamente forzadas, cuando no en acusar de corrupto al texto de referencia, como hace la interpretación débil. Cabe, por tanto, considerar una tercera vía alternativa a las dos expuestas anteriormente. Esta interpretación intermedia podría admitir la traducción propuesta por la interpretación débil para *Comentario mayor*

10 Para Burnyeat (1995, pp. 424-425) esta es la prueba de que la presencia de la luz en lo transparente y el consiguiente paso de lo transparente en potencia a lo transparente en acto no es un mero « cambio de Cambridge » como pretenden algunos comentaristas contemporáneos. La luz no es una mera relación, ya que no actualiza sólo lo transparente sino también la visibilidad de los colores.

67, 13-21, sin forzar una reconstrucción artificiosa para *Comentario mayor* 67, 96-98. Respecto de la expresión “*obscurum in potentia*” cabe la posibilidad de entenderla como un modo de nombrar en sentido lato a la luz terrestre, sin conferir realmente ninguna actualidad a la oscuridad. La expresión se construye a partir de las fórmulas canónicas aristotélicas “*diáfano en potencia*”, o “*diáfano en acto*”, para designar de forma amplia, como una metáfora poética, a la luz en el ámbito sublunar. En comparación con el ámbito supralunar donde siempre hay luz y “*transparencia en acto*”, la luz terrestre bien puede ser nombrada como una “*oscuridad en potencia*” dadas las condiciones a las que se encuentra sometida por el ciclo diurno (*De Anima* II, 7, 418b29-33). Así no se concede ninguna actualidad a la oscuridad y se mantiene intacta la teoría estándar de Aristóteles (*Metaphysica* X, 2, 1053b27-35).

Este uso metafórico también puede hacerse extensivo también a “*obscurum in actu*”. De hecho, Alberto Magno, deudor directo en esto de Averroes, emplea “*obscurum in actu*” en su comentario al *De anima*, sin considerarla problemática: “los objetos luminosos no se ven en lo que es luminoso en acto, sino más bien en lo que es oscuro en acto” (*Sobre el alma*, 296). Alberto no considera esta construcción incompatible con la condición privativa de la oscuridad: “Existen cosas que no se ven en la luz, pero que se ven en la oscuridad. Esto no se dice porque la oscuridad produzca la visibilidad de esas cosas, ya que ésta es – como ya se ha dicho – una privación pura” (270). La fórmula “*obscurum in actu*” vuelve a aparecer con el averroísmo latino y puede rastrearse en el aristotelismo paduano de Agustino Nifo (Agustino Nifo, *Augustini Niphi super tres libros de anima*, 1503, p. 10; *Collectanea in libros Aristotelis de Anima*, 1544, p. 104). “*Obscurum in potentia*” también fue recuperado por el averroísta Niccolo Tignosi (*Nicolai Tignosii Fulginatis In libros Aristotelis De anima commentarii*, ex bibliotheca Medicea, 1551, p. 198) y Joannes-Baptista Bernardi consigna su uso en Averroes (*Seminarium totius philosophiae*, Damianus Zenarius, 1582, vol. II, p. 357). Tomás de Aquino, sin embargo, jamás emplea en el *corpus thomisticum* expresiones semejantes.

Para Averroes la analogía entre la visión y el oído que Aristóteles establece en *De anima* II, 11, 422b20 impide afirmar que la oscuridad sea visible, si se toma la audición como un analogado de proporción: “Así como la vista es de las cosas que son visibles y de las que no lo son (pues las tinieblas no son visibles y también se disciernen por la vista), [...] del mismo modo, el oído es de sonido y silencio, uno de los cuales es audible y el otro inaudible” (*Comentario mayor* 103, 1-8). De este modo Averroes cierra toda posibilidad de interpretar la oscuridad como una cierta actualidad que fuera perceptible por la vista. Sólo queda por definir el tipo de invisibilidad que corresponde a la oscuridad, en

cuanto es mera privación de la luz en lo transparente. En este punto Averroes afronta la aporía aristotélica que concibe la oscuridad como apenas visible y en otro caso como absolutamente invisible (*De anima* II, 7, 418b27-29).

En *Comentario mayor* 103 Averroes desarrolla la explicación de esta dicotomía con la clasificación de los modos de decir lo insensible. Lo insensible se dice en referencia a cada uno de los sentidos de tres maneras: 1) según la privación, cuando falta la capacidad de aprehender un objeto propio de ese sentido (por ejemplo, la oscuridad), 2) según el exceso de intensidad, lo que es en sí mismo un objeto sensible, pero resulta insensible en virtud de su excesiva intensidad para ese sentido (verbigracia, la luz demasiado brillante), o 3) según una intensidad defectuosa, porque sea un objeto sensible débil (el color latente de los cuerpos fosforescentes en la oscuridad). Esta clasificación permite entender que la oscuridad no resulta sensible a la vista en el tercer sentido del término, pues resulta visible a duras penas como en el caso del sombreado en condiciones de oscuridad parcial.

Más adelante expone los sentidos análogos que admite el término “invisible” en sentido absoluto (*Comentario mayor* 138). Lo invisible se dice generalmente de tres maneras: 1) porque la cosa no está constituida naturalmente para ser vista en absoluto, como decimos que el sonido es invisible, o 2) porque está constituida naturalmente para ser vista pero no es vista porque carece de color, como la luz, lo transparente y la oscuridad, o 3) porque tiene color, pero de una manera diferente a aquella según la cual está constituida naturalmente para tenerlo, como por ejemplo el resplandor brillante de los cuerpos fosforescentes. En esta taxonomía la oscuridad resulta absolutamente invisible en el segundo sentido del término invisible. Con este procedimiento clasificatorio desarrollado en dos tiempos se da cuenta y razón de cómo la oscuridad resulta absolutamente invisible (la oscuridad total) o apenas visible (la oscuridad parcial), pues la vista es la que discierne, por ejemplo, entre la oscuridad de la noche y la luz del día (*De anima* III, 2, 425b18-25), y no un sentido interno tal como la imaginación, la memoria o el sentido común.

Decimos, pues, que ya se declaró en el libro *Sobre el sentido y lo sensible* que el color es una combinación del cuerpo transparente en acto, es decir, del fuego con el cuerpo que es imposible que sea transparente, o sea, la tierra. Y, si esto es así, entonces el color es una cierta luz, y por eso se actualiza y se intensifica necesariamente de alguna manera con la luz que viene de fuera. Lo cual queda manifiesto por el hecho de que cuando contemplamos los mismos colores a la sombra y al sol, al paso de las nubes sobre ellos y al destacarse de ellas, los vemos de maneras distintas con aumento o con disminución. Esto es lo que muestra que los colores se actualizan con alguna mayor perfección con la luz que viene de fuera. De ahí el que se diga que la luz es el agente de la visión (*Epitome* §49).

4. Reflexión conclusiva

La teoría de la visión escotópica contenida en *De anima* II 7 ofrece una multitud de aspectos a la crítica textual. A modo de conclusión queremos resumir en torno a la ontología y la teoría del conocimiento los aspectos fundamentales del comentario de Averroes.

Respecto de la ontología. A pesar de la anomalía que hemos consignado y resuelto en torno a “*obscurum in actu*” u “*obscurum in potentia*”, Averroes asume como “ortodoxia aristotélica” la tesis de que la oscuridad es un tipo de privación (*stéresis*), en cuanto la oscuridad sólo es la ausencia de una fuente de luz en el medio transparente. La oscuridad, por tanto, carece ontológicamente de cualquier tipo de actualidad (*entelechia*) y de actividad propia (*dynamis*), como sostuvo Aristóteles.

Respecto de la teoría del conocimiento. Averroes secunda a los comentaristas griegos al considerar que la “visión escotópica” es una forma de percepción sensible dependiente del sentido externo de la vista, no de la sensibilidad interna (memoria, fantasía reproductiva o sensorio común). Esta percepción visual de la oscuridad presupone una capacidad reflexiva de la visión, por la cual la vista ve que ve, discriminando entre luz y tinieblas, entre el día y la noche. La oscuridad (*skótos*) resulta visible en virtud de esta capacidad autoperceptiva del sentido externo de la vista.

Para la crítica contemporánea la conciliación de estos dos puntos es la parte más problemática de la teoría aristotélica. Entre el “compromiso ontológico” de la oscuridad como privación y el “realismo gnoseológico” de la visión escotópica da la impresión de surgir una contradicción. Los comentaristas griegos no detectaron ninguna aporía al tratar de vincular la tesis ontológica, según la cual la oscuridad sólo es una privación carente de entidad real, con la tesis gnoseológica, según la cual existe una percepción visual de la oscuridad mediante el sentido externo de la vista, se entienda esta percepción como se quiera. Quizás la tesis de Prisciano de Lidia y Simplicio de Cirene que confería actualidad a la oscuridad obedeciera a un intento de responder a esta aporía. Las innovaciones terminológicas de Averroes, en todo caso, no parecen apuntar en esta dirección, pues se sumó a las conclusiones del resto de comentaristas, sin encontrar en ello ningún tipo de dificultad.

Bibliografía

AGAMBEN, G. “La potencia del pensamiento”. En: *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007, pp. 351-368.

- AKDOĞAN, C. “Muslim sources of Alberts contribution to optics”. *Islamic Studies*, 28, 3, 1989, pp. 211-216.
- AQUINO, T. “Comentario sobre el alma. Comentarios al “Libro del alma” de Aristóteles”. (M. C. Donadio Maggi de Gandolfi, Trad.) Buenos Aires: Fundación Arché, 1979.
- _____. “Sentencia De anima. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 45/1: Sentencia libri De anima”. Roma-Paris: Commissio Leonina-J. Vrin, 1984.
- _____. “Sentencia De sensu. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 45/2: Sentencia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia”. Roma-Paris: Commissio Leonina-J. Vrin, 1984.
- _____. “Questiones Quodlibetales de anima. Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 24/1: Quaestiones disputatae de anima. Ed. B. C. BAZÁN”. Roma-Paris: Commissio Leonina-Éditions Du Cerf, 1996.
- ARISTÓTELES. “Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de Historia Natural”. Madrid: Gredos, 1998.
- _____. “Acerca del alma”. Madrid: Gredos, 1979.
- _____. “Aristotelis Opera edidit Academia Regia Borussica (Immanuel Bekker ed.)”. Berlín: Berolin, 1831.
- AVERROES. “Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros (F. Stuart Crawford ed.)”. Cambridge: Massachussets, 1953.
- _____. “Építome De anima (S. Gómez Nogales ed.)”. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985.
- _____. “Építome of Parva Naturalia (H. Blumberg trad.)”. Cambridge: The Mediaeval Academy of America, 1961.
- _____. “La psicología de Averroes. Comentario al libro sobre el alma de Aristóteles (S. Gómez Nogales trad.)”. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1987.
- _____. “Long Commentary on the De anima of Aristotle”. (R. C. Taylor trad.) New Haven & London: Yale University Press, 2009.
- _____. “Middle Commentary on Aristotle’s De anima” (A. Ivry trad.) Provo: Brigham Young University Press, 2002.
- _____. “Über den Intellekt. Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu Aristoteles’ De anima. Arabisch, Lateinisch, Deutsch. Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von D. Wirmer”. Freiburg: Herder, 2008.
- BURNYEAT, M. “How Much Happens When Aristotle Sees Red and Hears Middle C? Remarks on De Anima: 2. 7-8”. En: *Essays in Aristotle’s De Anima*. M. Nussbaum and A. Rorty (eds.). Oxford, Clarendon: 1995. pp. 421-434.
- CASTON, V. “Aristotle on the Reality of Colors and Other Perceptible Qualities”. *Res Philosophica*, 95, 1, 2018, pp. 35-68.
- DE LIBERA, A. “L’intelligence et la pensée: grand commentaire du De anima”, livre III (429 a 10-435 b 25). Paris: Flammarion, 1998.
- ELAMARANI-JAMAL, A. “Averroes: la doctrine de l’intellect matériel dans le commentaire moyen au De anima d’Aristote”. En: *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*. Paris: GF-Flammarion, 1997, pp. 281-307.

- EVARD, É. “Philopon, la ténèbre originelle et la création du monde”. En: *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel De Corte*. Brussels-Liège: Ousia, 1981, pp. 177-189.
- IVRY, A. L. “Averroes’ Three Commentaries on De Anima”. En: G. Endress y J. Aertsen (eds.), *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*. Leiden: Brill, 1999, pp. 199-216.
- KARMY BOLTON, R. La Potencia de Averroes. *Revista Pléyade*, 12, 2013, pp. 197-225.
- LINDBERG, D. C. “Theories of Vision from Al-kindi to Kepler”. Michigan, University of Chicago Press, 1981.
- MAGNO, A. “Comentario sobre el alma”. (Jörg Alejandro Tellkamp Trad.) Pamplona: Eunsa, 2012.
- MARTÍNEZ LORCA, A. “Averroes, Tafsir del De anima: sobre el intelecto”. *Éndoxa*, 17, 2003, pp. 9-61.
- _____. “Sobre el intelecto”. Madrid: Trotta, 2004.
- SIRAT, C. y GEOFFROY, M. “L’original arabe du grand commentaire d’Averroès au De anima d’Aristote. Prémices de l’édition”. París: Vrin, 2005.
- SORABJI, R. “Aristotle on colour, light and imperceptibles”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 47, 2004, pp. 129-40.
- STEEL, C., HUBY, P. “Simplicius, Priscian. On Aristotle On the Soul 2.5-12. On Theophrastus on Sense Perception”. Londres: Bloomsbury, 1997.
- STEINSCHNEIDER, M. “Die hebraeischen uebersetzungen des mittelalters und die Juden als dolmetscher”. Graz: Akademischer Druck, 1956.

INFERÊNCIA DA MELHOR EXPLICAÇÃO E O PROBLEMA DO DIRECIONAMENTO AXIOLÓGICO*

INFERENCE TO THE BEST EXPLANATION AND THE ISSUE OF AXIOLOGICAL TARGETING

Marcos Rodrigues da Silva

<https://orcid.org/0000-0003-3388-6381>

mrs.marcos@uel.br

Universidade Estadual de Londrina, Londrina, Paraná, Brasil

RESUMO *O argumento da inferência da melhor explicação estabelece que, dado um fenômeno a ser explicado, várias hipóteses rivalizam para oferecer essa explicação, e a hipótese que melhor explica o fenômeno fornece boas razões para a crença em sua verdade e, portanto, para a aceitação dessa hipótese. O argumento pressupõe que essas hipóteses rivais compartilham o mesmo fenômeno a ser explicado. Neste artigo, é argumentado que, em alguns episódios científicos, cientistas com hipóteses diferentes, mesmo que compartilhem o fenômeno a ser explicado, possuem objetivos diferentes quanto ao tratamento do fenômeno; isso, por sua vez, geraria um problema para a estrutura do argumento, pois a colocação de objetivos diferentes para o tratamento de um fenômeno teria como consequência um direcionamento axiológico por parte dos*

* Recebido em: 23/03/2021 Aceito em: 29/11/2021

cientistas, direcionamento este não contido na estrutura do argumento. Além disso, o direcionamento axiológico pode também se revelar decisivo para a questão da aceitação de uma hipótese, situação esta não prevista no argumento da inferência da melhor explicação. O objetivo deste artigo é o de defender, por meio da concepção de “programas de pesquisa” de Imre Lakatos, e por meio de um estudo de caso – a aceitação do modelo da dupla hélice do DNA –, a ideia de que a diferença axiológica pode se revelar fundamental para a aceitação de uma hipótese em detrimento de outras hipóteses rivais.

Palavras-chave: *Axiologia. Aceitação. Programas de pesquisa.*

ABSTRACT *The argument of inference to the best explanation sets up that, given a phenomenon to be explained, several rival hypotheses race to provide an explanation and the hypothesis that explains the phenomenon better than its rival gives good reasons for the belief in its truth and, therefore, for the acceptance of such hypothesis. The argument supposes that these rival hypotheses share the same phenomenon to be explained. In this paper it is argued that, in a few scientific episodes, scientists with different hypotheses, even if sharing the phenomenon to be explained, have different goals regarding the handling of the phenomenon; but then an issue arises as to the structure of the argument, since setting different aims to handle a phenomenon would result in an axiological targeting by the scientists, one not enclosed in the structure of the argument. In addition, axiological targeting can also show itself as something crucial for the issue of accepting a hypothesis, a state of affair not foreseen in the argument of inference to the best explanation again. The purpose of this paper is, by means of “research programs” principle by Imre Lakatos, and by means of a case study – the acceptance of the DNA double helix model – to sustain the concept that the axiological difference may prove to be crucial for the acceptance of one hypothesis rather than other rival hypotheses.*

Keywords: *Axiology. Acceptance. Research programs.*

Introdução

A inferência da melhor explicação¹ é um raciocínio (muitas vezes apresentado na forma de um argumento, como será feito neste artigo) que

1 A partir daqui, neste artigo, IBE.

tem por objetivo explicar e legitimar filosoficamente a crença na verdade de uma teoria. O argumento – cuja versão original remonta a 1965, com Gilbert Harman – é assim apresentado: a) um fenômeno precisa ser explicado; b) várias hipóteses rivais podem explicar o fenômeno e a melhor delas é eleita como melhor explicação; c) conclusão: há boas razões para acreditar na verdade dessa hipótese.²

Deixando de lado desafios céticos,³ em uma primeira visualização, e avaliando os enunciados das premissas e da conclusão, o argumento parece ser extremamente trivial.⁴ Não há discussão quanto à necessidade de fenômenos serem explicados (premissa (a)); considerando a complexidade envolvida na atividade científica, nem todos os cientistas concordam entre si e, portanto, são capazes de produzir várias hipóteses (premissa (b)) e podemos compará-las entre si; por fim, a hipótese eleita apresenta-se como digna de crédito em sua verdade (conclusão).

Defensores de IBE tratam a premissa (a) como um enunciado trivial: a expressão “explicar um fenômeno” é tomada em seu valor de face: não há nada de especial em enunciar que cientistas explicam fenômenos. Há, no entanto, uma série de complexidades que estão envolvidas na atividade de explicar um fenômeno. Vários filósofos têm argumentado no sentido de esclarecer de que modo ocorre a explicação de um fenômeno.⁵ Estudos como os desses filósofos têm alertado para a complexidade do significado de “explicar um fenômeno”. Nesse sentido, o objetivo das duas primeiras seções deste artigo é o de esclarecer o significado da expressão, i) mostrando as complexidades envolvidas no próprio ato de explicação e ii) sugerindo que essas complexidades incidirão decisivamente na aceitação da melhor hipótese.

Uma vez esclarecida a expressão “explicar um fenômeno”, propõe-se aqui uma articulação entre explicar um fenômeno e aceitar uma hipótese a partir

2 Em algumas versões, inclusive na do próprio Harman, o argumento possui um acréscimo em sua conclusão. Considerando que muitas vezes as hipóteses empregam entidades inobserváveis em suas explicações, o argumento passa a ser assim apresentado: a) um fenômeno precisa ser explicado; b) várias hipóteses rivais podem explicar o fenômeno e a melhor delas é eleita como melhor explicação; c) conclusão: há boas razões para acreditar na verdade dessa hipótese e podemos acreditar na existência das entidades inobserváveis postuladas por essa hipótese. Esse acréscimo é derivado da seguinte passagem de Harman: “Quando um cientista infere a existência de átomos e de partículas subatômicas, ele está inferindo a verdade de uma explicação para os diversos dados que ele deseja explicar” (Harman, 2018, p. 326). Neste artigo esse acréscimo será desconsiderado.

3 Entre esses desafios céticos se encontram o famoso argumento do conjunto defeituoso (às vezes denominado também de “argumento da subconsideração”), formulado por Bas van Fraassen (1989, pp. 142-143) e o argumento das alternativas não consideradas, de Kyle Stanford (2006, capítulo 2).

4 Por “trivial”, aqui, denota-se algo inteligível e não um argumento dedutivamente válido. Aliás, argumentos do tipo da inferência da melhor explicação são chamados ou de indutivos (pelo fato de as premissas não implicarem a conclusão) ou, em uma discussão mais técnica, de abduções.

5 Dentre esses filósofos, podemos destacar Carl Hempel e Peter Lipton.

de um *direcionamento axiológico*.⁶ Para defensores de IBE, tal relação (entre explicação e aceitação) começa a se estabelecer apenas a partir da análise da premissa (b) (a premissa da comparação entre hipóteses rivais). Ocorre, no entanto, que a história da ciência registra a existência de episódios em que a escolha de um *objetivo de pesquisa* (e por isso foi empregada a expressão “*direcionamento axiológico*”) para o tratamento do fenômeno foi fundamental para a aceitação posterior da hipótese; assim, “explicar um fenômeno” não significa apenas explicar um fenômeno, senão que explicá-lo à luz de algum objetivo previamente definido; ou seja: haveria algo que antecederia a premissa (a) e não está presente na formulação de IBE.

Uma das tantas formas de relacionar a escolha do fenômeno (premissa (a)) com a aceitação da hipótese que melhor explicou o fenômeno (conclusão (c)) ocorre por meio da noção de “programas de pesquisa” de Imre Lakatos. Para Lakatos, no interior de um programa de pesquisa as hipóteses científicas são compostas por dois segmentos diferentes: de um lado, afirmações que devem estar protegidas (ao menos por algum tempo) de investigações empíricas; de outro, afirmações que devem ser submetidas a testes. Isso, contudo, não é algo “natural”, nem mesmo trivial, senão que depende de decisões prévias – decisões essas que, neste artigo, estão encapsuladas na expressão “*direcionamento axiológico*”. Desse modo, o significado de “explicar um fenômeno” apresenta-se, na perspectiva de Lakatos, como algo complexo e não como algo trivial. Assim, o objetivo da terceira seção é o de apresentar a concepção de Lakatos como um problema para os defensores de IBE (o que não significa que tal concepção seja uma refutação de IBE).

Por fim, na conclusão, argumenta-se que a noção de programa de pesquisa de Lakatos é uma excelente ferramenta para compreender casos de aceitação respeitando-se a noção de *direcionamento axiológico*. Porém, é importante o registro de que este artigo não é uma crítica a IBE, senão que uma sugestão de um acréscimo a seu argumento. Aparentemente há algo que antecede a premissa (a) e que é extremamente relevante e fundamental para explicar a aceitação de uma produção científica. O que este artigo tentará mostrar é que esse “algo” seria um *direcionamento axiológico* que antecederia as investigações

6 Há no mínimo mais dois *direcionamentos* que também colocam problemas para a formulação da premissa (a) de IBE: i) um *direcionamento holístico* (onde ocorre compartilhamento, por teorias rivais, de um fenômeno (F) a ser explicado, mas F se relaciona com aspectos científicos diferentes em cada uma das teorias rivais); ii) um *direcionamento ontológico* (onde não ocorre compartilhamento de fenômenos por teorias rivais, mas existência de uma aparência de compartilhamento em função de as teorias estarem usando a mesma palavra para fenômenos que na verdade são diferentes). Neste artigo, no entanto, discute-se apenas a questão do *direcionamento axiológico*.

científicas. Desse modo, a trivialidade pressuposta pelos defensores de IBE desaparece quando se avaliam os detalhes dos componentes do argumento, no caso, da premissa (a).

A PREMISSA (A) DE IBE

IBE é um argumento destinado a explicar filosoficamente como ocorre a aceitação de hipóteses científicas.⁷ Seu primeiro enunciado se encontra em Harman:

Ao inferir a melhor explicação se infere, do fato de que uma certa hipótese explicaria a evidência, a verdade desta hipótese. Em geral várias hipóteses podem explicar a evidência, por isso devemos ser capazes de rejeitar todas hipóteses alternativas antes de estarmos seguros ao fazer a inferência. Portanto se infere, da premissa de que uma dada hipótese forneceria uma “melhor” explicação para a evidência do que quaisquer outras hipóteses, a conclusão de que esta determinada hipótese é verdadeira (Harman, 2018, p. 326).

A partir de Harman podemos formular o seguinte argumento: a) um fenômeno precisa ser explicado; b) várias hipóteses rivais podem explicar o fenômeno e uma delas é eleita como melhor explicação; c) conclusão: há boas razões para acreditar na verdade dessa hipótese.⁸

O argumento de Harman foi formulado com a finalidade de mostrar a superioridade filosófica de IBE em relação à indução enumerativa (Harman, 2018, pp. 325-326). No entanto, ele foi assumido pelos filósofos do realismo científico como um fundamento conceitual para explicar filosoficamente a superioridade de uma hipótese em relação a outras rivais, e por fim justificar por que a hipótese eleita apresenta boas razões para acreditarmos em sua verdade. Uma caracterização primária dessa concepção filosófica é a de que, para um realista, i) as teorias científicas referem-se a objetos reais (eventos, entidades e processos, (observáveis e inobserváveis)), que fazem parte da realidade (Boyd, 1990; Psillos, 1999, p. 3); ii) as teorias, ao se referirem a esses objetos, produzem conhecimento confiável sobre a realidade (Chakravartty, 2017; Boyd, 1990; Kukla, 1998, p. 8); e, por fim, iii) as teorias aceitas são superiores

7 Além disso, IBE é um argumento filosófico com profundas consequências para a compreensão da história da ciência, pois ela opera como uma indicação meta-histórica com o objetivo de apresentação de estudos de caso de história da ciência.

8 Para outras formulações muito próximas da de Harman e desenvolvimentos de IBE, ver Bird (1998, p. 85; 1999, p. 26), Ladyman (2002, pp. 196-197; 209), Thagard (2017), Leplin (1997, p. 116) e Giere (1999, p. 193). Uma formulação um pouco diferente do argumento pode ser encontrada em Psillos (2007, pp. 442-443), Fumerton (1980, pp. 594-595) e, mais particularmente, em Lipton (2004, capítulo 4).

a suas rivais do ponto de vista explicativo (Leplin, 1997, pp. 100, 116; Boyd, 1985, p. 9; Lipton, 2004, p. 56).

Harman, com sua formulação, deixou (propositadamente (Harman, 2018, p. 326)) um problema em aberto: quais seriam os critérios para se determinar que uma hipótese é superior a outras? Esse problema foi assumido por, entre outros, Paul Thagard. Em 1978, Thagard publicou um artigo no qual apresentou alguns critérios, a saber, simplicidade, analogia e consiliência. Trataremos aqui deste último, que significa o número de fatos explicados por uma teoria; com isso, uma hipótese é mais consiliente do que outra se explica uma *classe de fatos* maior que outra hipótese (2017, p. 148). A noção decisiva aqui é exatamente a de classes de fatos.

Uma classe de fatos não é meramente uma reunião de fatos: os fatos de uma classe devem estar interligados. Como argumenta Thagard:

as distribuições de espécies de tentilhões e as distribuições de tartarugas nas Ilhas Galápagos não são fatos de diferentes classes e portanto contam como uma aplicação única da teoria da evolução. Ambas as distribuições dizem respeito à distribuição geográfica de Galápagos. Se Darwin tivesse tido qualquer razão para esperar que os tentilhões estivessem distribuídos de uma forma bem diferente das tartarugas, quem sabe as duas espécies poderiam contar como aplicações diferentes (Thagard, 2017, p. 149).

Um outro fator importante para o fortalecimento de uma hipótese a partir da apresentação de uma boa classe de fatos é o de que os elementos da classe de fatos original sejam aplicados a outros domínios:

Huygens apontou para classes de fatos a respeito da propagação, da reflexão, da refração e da dupla propagação da luz. Young expandiu a teoria ondulatória e melhorou o argumento em seu favor acrescentando listas de fatos sobre a cor. Fresnel melhorou o argumento ainda mais, explicando vários fenômenos da difração e polarização. Com seu trabalho, a teoria ondulatória da luz tornou-se obviamente mais consiliente do que a teoria newtoniana (Thagard, 2017, p. 150).

Ou seja: uma boa hipótese não se aplica apenas ao fenômeno a ser explicado (premissa (a)), mas se estende a outros fenômenos relacionados. Mais do que isso: a explicação de outros fenômenos se revela, obviamente, como uma virtude da hipótese eleita como melhor explicação.

Assim, a partir do desenvolvimento de IBE promovido por Paul Thagard, poderíamos formular uma versão ligeiramente modificada de IBE, como segue (com um exemplo abstrato e hipotético):

a) um fenômeno *F1* precisa ser explicado; a hipótese *A* explica *F1* e também *F2* e *F3*; a hipótese *B* explica *F1* e *F2*; b) *A* explica uma classe de fatos maior do que *B*; c) conclusão: há boas razões para acreditar na verdade de *A*.

Uma das dificuldades da noção de classe de fatos como um critério para dar um sentido à premissa (b) de IBE é o que denominaremos aqui de “problema da comparação”. Suponha uma hipótese que explica os fenômenos *F1*, *F2*, *F3* e *F4*; essa hipótese não explica *F5*. Uma segunda hipótese explica *F1*, *F2*, *F3* e *F5*; essa segunda hipótese não explica *F4*. Como escolher a melhor hipótese? De acordo com Thagard, por meio de uma *decisão*:

Algumas vezes, proponentes de uma teoria simplesmente ignorarão uma classe de fatos, como na recusa dos teóricos do flogisto de considerar o aumento de peso de corpos em combustão. Fatos inexplicados *são negligenciados por teóricos que estão mais interessados em desenvolver uma teoria do que em criticá-la* (Thagard, 2017, p. 149).

Thagard está deixando claro o elemento volitivo da escolha de classes de fatos. E, mais do que isso, está apontando problemas para uma avaliação mais apropriada da premissa (a) e do significado de “explicar um fenômeno”.⁹ Vamos nos deter neste tema na seção seguinte. (Na conclusão deste trabalho, retomaremos a *noção de classes de fatos*.)

Antes, porém, de passarmos à próxima seção, é importante esclarecer ainda mais o significado da primeira premissa de IBE, no sentido de mostrar como ela é inserida por seus defensores. Como já assinalado, ela é introduzida de modo não problemático; ou seja: não haveria nada que antecederia, para um cientista, a necessidade de uma explicação (seja o cientista proponente de uma explicação, sejam seus pares que avaliam a explicação fornecida).

Ocorre, contudo, que a necessidade de explicações emerge de demandas – demandas explicativas, por assim dizer. E aqui está o ponto para o qual será chamada a atenção neste artigo: cientistas (e grupos de pesquisa) diferentes podem operar a partir de demandas diferentes, com expectativas diferentes por parte de seus pares. E, nesse sentido, a filosofia da ciência tradicional parece não ter atentado a este ponto, senão vejamos.

A afirmação de que “cientistas buscam explicações”, por si só, oculta uma série de condicionantes associados à própria necessidade de explicação. Diante

9 A afirmação de que Thagard está “apontando problemas para uma avaliação mais apropriada da premissa (a)” não se aplica ao próprio Thagard, uma vez que ele fará uso de mais dois critérios (simplicidade e analogia) para resolver o problema deixado por Harman. No entanto, entende-se aqui que o ponto colocado no artigo – o do direcionamento axiológico – não é alterado, mesmo quando se empregam os critérios de simplicidade e analogia.

de um enunciado abstrato tal como “Newton desejava explicar o movimento”, a impressão resultante é que Newton *decidiu* explicar o movimento, quando, na verdade, o movimento era um problema clássico para a mecânica e havia persistido por alguns séculos. E, mais do que isso, não foi exatamente “o problema do movimento” que instigou Newton a produzir o que produziu; seu problema não era o mesmo de todos os que desejavam explicar o movimento, mas o problema de unificar os movimentos celeste e terrestre. (Um exemplo mais detalhado, sobre outro episódio da ciência, será apresentado na próxima seção.) Assim, torna-se claro o direcionamento axiológico que antecedeu o trabalho, no caso, de Newton.

Em termos bastante diretos, o problema filosófico da estrutura de IBE é que é assumida a noção de necessidade de explicação sem que se investigue o modo como o próprio problema se enraizou na comunidade filosófica. Por assim dizer, um problema possui uma *história*, um modo pelo qual se desenvolveu durante certo período de investigação preliminar. Desse modo, outros elementos que não apenas epistemológicos são aqui fundamentais para entender, inclusive, o desenvolvimento de uma narrativa historiográfica baseada em IBE.

As complexidades do significado de “explicar um fenômeno”

O que significa explicar um fenômeno? O recorte aqui feito diz respeito à *escolha* do fenômeno a ser explicado, a partir do conceito de *seleção*. Em um segundo momento, relaciona-se a seleção do fenômeno à aceitação da explicação do fenômeno. Em linhas gerais, será indicado que decisões antecedem aquilo que está enunciado na premissa (a).

Cientistas, mesmo operando em um domínio restrito, o fazem no interior de laboratórios (Knorr-Cetina, 1981, pp. 3-4), o qual restringe ainda mais o domínio. No laboratório, os cientistas selecionam linhas de ação; ou seja: possibilidades relacionadas com aquelas que são oferecidas pela “manipulação instrumental” (Knorr-Cetina, 1981, p. 4); ou seja: o laboratório determina o que deve/pode ser investigado, e determina portanto o que merece ser tratado como um “problema científico”, o que necessita de uma explicação (Laudan, 2010, p. 25). Pode-se dizer, portanto, que no interior de uma comunidade científica ocorre uma seleção de problemas que devem ser solucionados, uma seleção que ocorre em função de nosso desejo por explicações de um certo tipo (van Fraassen, 1980, p. 156). Essa seleção, é claro, excluirá certas alternativas, ainda que estas possam ser consideradas sérias e plausíveis (Stanford, 2006, cap. 3), pois a ciência é, por definição, finita e limitada (Bloor, 2009, p. 54), e precisa estabilizar algumas formas de conhecimento (Lenoir, 2003, p. 69).

A noção central que parece perpassar a ideia geral aqui captada dessas referências escolhidas é a de *seleção*: cientistas escolhem fenômenos que merecem investigação científica.

A questão que aqui importa, a partir de agora, é saber *por que* ocorre tal seleção. Uma primeira resposta seria bastante óbvia em qualquer abordagem da filosofia da ciência e dispensa referências: a diversidade fenomênica é bastante ampla e nem tudo pode ser investigado. Uma segunda resposta é a de que na verdade não ocorreria seleção alguma *apenas por parte dos cientistas*: os cientistas e as instituições de fomento de pesquisa é que indicariam o rumo das investigações (Stanford, 2015). Um terceiro caminho é oferecido pela filosofia realista: a seleção é feita com base no conhecimento anterior já consolidado (Boyd, 1985, p. 9; Lipton, 2010, pp. 327-328; Psillos, 2000, pp. 47-50; Leplin, 1997, p. 116; Bird, 2014, p. 378; Thagard, 2017, pp. 156-158).

Sem negar nenhuma dessas três respostas, sugere-se aqui outro caminho: a seleção é conduzida com vistas a uma posterior aceitação de uma solução a um problema científico legitimado cientificamente e comunitariamente *antes* da seleção.¹⁰ Como, no entanto, ocorre esse processo “seleção/aceitação”?

De acordo com van Fraassen (1980, p. 202), cientistas operam em programas de pesquisa diferentes, no interior do qual se selecionam problemas diferentes. Não é difícil entender tal diferença: programas de pesquisa ocorrem no interior de práticas científicas diferentes: laboratórios diferentes (Pickering, 1990), práticas experimentais diferentes (Geison, 1995, p. 130), orientações disciplinares diferentes (Bowler, 1989, cap. 7), treinamento científico diferente (Lewens, 2005, p. 561) etc. Assim, se é verdade que se pode falar de *unidade* quanto à percepção dos *resultados finais* das várias ciências, tal unidade nem sempre é o caso quando os cientistas estão selecionando os fenômenos que lhes interessam. Vejamos um caso específico, tratado por Ronald Giere.

De acordo com Giere,¹¹ no início da década de 1950 pesquisas sobre o DNA eram realizadas basicamente por três grupos de pesquisa diferentes: um grupo no *King's College*, em Londres, grupo esse que contava com os pesquisadores Maurice Wilkins e Rosalind Franklin;¹² um grupo no Instituto *Cavendish*,

10 Um claro exemplo disso é a pesquisa conduzida pelo geneticista Thomas Hunt Morgan e colaboradores na Universidade de Columbia, nas décadas de 1910 a 1930. A pesquisa acerca da relação entre a teoria cromossômica da herança conduzida por Edmund Wilson e os genes havia se legitimado tanto teoricamente (por conta de pesquisas anteriores de William Bateson e Wilhelm Johannsen) quanto comunitariamente (devido ao apoio de instituições americanas de financiamento). Sobre este ponto, ver Bowler (1989, capítulo 7) e Berry (2014).

11 O relato de Giere é amplamente legitimado pela pesquisa historiográfica. Para algumas dessas referências, ver Watson (1997), Olby (1974) e Judson (1979).

12 Para detalhes do trabalho realizado no *King's College*, ver Wilkins (2003).

em Cambridge (Inglaterra), que contava com James Watson e Francis Crick; e por fim o grupo liderado por Linus Pauling, no *Caltech*, na Califórnia. O fenômeno a ser explicado estava materializado em chapas de raio-x do DNA (obtidas por meio da técnica de difração de Raios x), e foi produzido como evidência pelo grupo do *King's College*, especificamente devido ao trabalho de Rosalind Franklin. A questão compartilhada pelos três grupos era a de descrever o arranjo químico-físico da molécula.¹³ Uma das complexidades envolvidas no objetivo assumido por todos (determinar a estrutura da molécula) era a de especificar o arranjo da parte interna da estrutura, onde estão localizadas as bases nitrogenadas (Giere, 1999, p. 192). Por conta de pesquisas paralelas do bioquímico Erwin Chargaff, estava consolidada a tese de que as bases possuíam uma proporção específica: para cada quantidade da base química adenina haveria uma quantidade muito próxima da base química timina, e para cada quantidade da base química citosina haveria uma quantidade muito próxima da base química guanina, o que seria expresso na seguinte notação: AT=1 / CG=1. Contudo, o que não se sabia – e isso era decisivo para se alcançar a estrutura do DNA – era como se dava o arranjo espacial dessas bases no interior do DNA. Assim, o objetivo de pesquisa dos três grupos era exatamente o de determinar o arranjo químico-físico da molécula.

Um dos grupos, no entanto, possuía um segundo e *exclusivo* objetivo. Watson e Crick desejavam compreender a estrutura da molécula (primeiro objetivo) para poder em seguida apontar um caminho para o entendimento da *função genética* da molécula (segundo objetivo) (Watson, 1997, p. 147, p. 154; Olby, 1974, pp. 396-397, 416; Creager e Morgan, 2008, p. 270; Morange, 1998, pp. 115-116; Watson e Crick, 1953a, p. 737; Watson e Crick, 1953b, p. 965; Crick, 1988, p. 69). Esse segundo objetivo era tão fundamental que Watson e Crick não tinham a intenção de apenas propor uma estrutura para a dupla hélice, mas propor somente se a estrutura indicasse sua função genética (Olby, 1974, p. 416; Watson, 1997, p. 147¹⁴). Por fim, tendo estabelecido esse objetivo, Watson e Crick reinterpretaram as Regras de Chargaff e propuseram seu modelo.¹⁵

13 O objetivo de Linus Pauling continha um outro elemento: a procura por uma generalização metodológica: Pauling estava em busca de estruturas de várias moléculas (e já havia descoberto a estrutura de uma proteína, a queratina) (Morange, 1998, p. 109).

14 De acordo com Watson, antes de proporem o modelo, havia momentos em que ele e Crick se preocupavam com a possibilidade de uma estrutura do DNA não ser importante do ponto de vista genético (Watson, 1997, p. 147). O interessante, como veremos em seguida, é que eles não apresentam evidências empíricas para o próprio modelo; mesmo assim, acreditam que a virtude do modelo é que ele pode abrir um caminho para uma compreensão da função genética do DNA (Olby, 1974, p. 416).

15 Tal reinterpretação fornecia sentido ao objetivo de Watson e Crick: "A descoberta-chave foi a determinação de Jim [Watson] da natureza exata dos dois pares de bases (A com T, G com C" (Crick, 1988, pp. 55-56). Sobre a utilização de Watson e Crick das Regras de Chargaff, conferir Sayre (1975, p. 164), Maddox (2002,

Percebemos, portanto, que a *seleção* do fenômeno foi considerada de modo diferente por cada grupo. Veremos agora que a seleção de Watson e Crick não se deu por acaso; ao invés, foi movida pela *aceitação* e para a resolução de um problema específico.

Em 25 de abril de 1953, Watson e Crick apresentaram seu clássico artigo contendo a estrutura do DNA. Esse artigo foi secundado logo em seguida por um outro, também da autoria de ambos, publicado em 30 de maio. O segundo artigo pressupunha a estrutura apresentada no primeiro artigo e sugeria o desenvolvimento da pesquisa para a compreensão da função genética do DNA.

A sugestão, no entanto, era tão contundente que Max Delbrück, um dos organizadores do *Seminário de Cold Spring Harbor* de 1953, convidou Watson para dar uma palestra no evento. Max Delbrück era um dos líderes do chamado “grupo dos fagos”; esse grupo americano contava também com o orientador da tese de doutorado de Watson, Salvador Luria.¹⁶

Aliás, como já vimos, Watson estava trabalhando no Instituto *Cavendish* no momento em que propôs a dupla hélice. Mas ele não estava lá por acaso. Luria e Delbrück haviam atuado para que Watson fosse para a Europa, de modo a compreender a química dos genes. De fato, Luria, Delbrück e Watson estavam bastante impressionados com a orientação geral proposta por Erwin Schrödinger em *What is Life?* para compreender fenômenos do mundo vivo por meio das leis da química e da física. Assim, quando Watson e Crick propuseram a dupla hélice, a expectativa quanto à função genética do DNA era bastante grande por parte de Luria e Delbrück.

Conforme já assinalado, Delbrück estava na comissão de organização dos Seminários de *Cold Spring Harbor* de 1953. O tema dos seminários era “vírus”; porém, isso não impediu Delbrück de, na última hora (Judson, 1979, p. 160), convidar Watson para dar uma palestra (sobre DNA e não vírus) no evento. Delbrück conseguiu um financiamento para as despesas de Watson com a viagem e se dedicou aos detalhes de sua apresentação.¹⁷ A palestra de Watson

p. 204) e Polcovar (2006, p. 104). É importante contudo registrar que tal reinterpretação não foi conduzida sem a percepção de que a experimentação não revelava claramente as Regras de Chargaff, como registram os próprios Watson e Crick sobre a sequência das bases, pois esta seria “muito irregular” (Watson e Crick, 1953b, p. 965).

16 O grupo era assim denominado pois estudava os bacteriófagos (vírus que atacam as bactérias). Esses estudos influenciaram fortemente James Watson, pois eram uma forma de se compreender a atuação dos genes.

17 E se dedicou tanto que a) distribuiu cópias para todos os participantes do primeiro artigo de Watson e Crick (McElheny, 2003, p. 72), b) escreveu uma introdução para que os participantes pudessem compreender a “relevância” (McElheny, 2003, p. 72) do artigo para o tema do simpósio (McElheny, 2003, p. 72), c) encaixou Watson na programação na metade do evento, de modo que os participantes não estivessem cansados na hora da palestra (McElheny, 2003, p. 73), e por fim d) sugeriu que a fala de Watson não fosse muito longa (McElheny, 2003, p. 73).

foi, no final, o grande acontecimento do evento; e, como seria de se esperar, as principais questões dirigidas a Watson não diziam respeito à fundamentação empírica da dupla hélice, mas às possibilidades abertas pela dupla hélice à genética molecular (Watson, 2003, cap. 2). Durante sua apresentação no evento, Watson mostrou-se sintonizado com Delbrück, argumentando que a dupla hélice já poderia ser considerada como uma explicação para a duplicação do material genético, mesmo ainda não especificando “claramente como [a dupla hélice] exerceria uma influência específica na célula” (McElheny, 2003, p. 75). Ao final do evento, a dupla hélice havia sido aceita não apenas como uma realização científica específica (sua estrutura¹⁸) –, mas como direção para a pesquisa genética. De acordo com Lilly Kay, mesmo os que não concordaram totalmente com Watson captaram o “imenso significado” (Kay, 1993, p. 271) da dupla hélice.

Percebe-se então que o *direcionamento axiológico* de Watson e Crick foi fundamental em sua seleção do fenômeno, tendo em vista igualmente o desejo dos geneticistas de aceitação de algo que indicasse um rumo para a investigação. O que segue aqui é um esboço de uma explicação filosófica do movimento de Watson e Crick (e, portanto, da relação entre seleção e aceitação).

A dupla hélice do DNA como um ponto de partida de um programa de pesquisa em genética molecular

De acordo com Imre Lakatos, um “programa de pesquisa” é a plataforma na qual os cientistas se movem em busca de explicações científicas e formulações teóricas¹⁹. Um programa de pesquisa é constituído por um núcleo (Lakatos, 1978, p. 48) e um cinturão protetor (Lakatos, 1978, p. 49). O núcleo (heurística negativa) estabelece aquilo que o programa pressupõe a fim de poder desenvolver uma pesquisa. Assim, no caso da dupla hélice, o núcleo continha pelo menos: i) a própria dupla hélice; ii) o conhecimento anterior pressuposto para que Watson e Crick tivessem condições de apresentá-la – leis da química

18 Na verdade, a estrutura do modelo só foi definitivamente confirmada perto da década de 1980 (Crick, 1988, p. 73).

19 A proposta de Lakatos insere-se no interior do debate entre Karl Popper e Thomas Kuhn. Em linhas gerais, Popper defendia que todos os elementos de uma teoria científica devem estar sujeitos ao falseamento, ao passo que Kuhn entendia que os paradigmas (amplas orientações de pesquisa, que não devem ser confundidas com teorias) não estão sujeitos ao falseamento. Lakatos tentou contornar a discussão sugerindo a noção de “programas de pesquisa”, os quais possuiriam elementos que seriam protegidos da refutação e elementos que estariam sujeitos à refutação. Porém, como argumenta Ladyman, Lakatos estava aprimorando a concepção de Popper (Ladyman, 2002, p. 90). Assim, e considerando o tom ácido, contudo, na crítica de Lakatos a Kuhn (Lakatos, 1978, pp. 90-91), Lakatos está aparentemente mais próximo do programa de Popper do que do de Kuhn.

e da física e as regularidades de Chargaff–; iii) a orientação geral de Erwin Schrödinger de que o conceito de vida deveria ser compreendido por meio de leis da química e da física; e iv) a demanda dos geneticistas por estruturas moleculares que tivessem relevância para a genética. Já o cinturão protetor (heurística positiva) é constituído por pesquisas posteriores que têm o objetivo de reforçar as diretrizes programáticas do núcleo; no caso da genética molecular seriam: as pesquisas que se seguiram sobre a função do RNA, o modo como as proteínas sintetizavam as informações recebidas do próprio DNA etc. O importante a ser ressaltado é que, ao passo que o núcleo deve ser mantido (tanto quanto possível) inalterável, o que se obtém no domínio do cinturão protetor pode ser objeto de controvérsias. Como argumenta Lakatos (1978, p. 50):

A heurística negativa especifica o ‘núcleo’ do programa, núcleo esse irrefutável devido à decisão metodológica de seus proponentes; a heurística positiva consiste de um conjunto parcialmente articulado de sugestões ou pistas sobre como alterar e desenvolver as “variáveis refutáveis” do programa de pesquisa, e como modificar e sofisticar o cinturão protetor “refutável”.

Um outro aspecto fundamental da proposta de Lakatos é o de que o núcleo não necessariamente deva possuir uma fundamentação segura (Lakatos, 1978, p. 48). Evidentemente, isso não significa que o núcleo pode advir de qualquer ideia geral, mas simplesmente que é possível a constituição de um núcleo de um programa de pesquisa ainda que o próprio núcleo não esteja completamente bem definido. A propósito, é exatamente essa a função do cinturão protetor: desenvolver pesquisas que mostrem a confiabilidade do núcleo e façam com que os cientistas não se percam a cada dificuldade que é inevitável na ciência (Lakatos, 1978, p. 50). E um programa de pesquisa é considerado *progressivo* e deve ser desenvolvido caso seja gerador de novos problemas e possua a capacidade de resolver esses problemas (Lakatos, 1978, p. 48). Inversamente, é degenerativo se não conduz à solução de problemas (Lakatos, 1978, p. 48).

No caso de Watson e Crick, uma das partes do núcleo não possuía completa fundamentação empírica: o item (i) (a própria dupla hélice). Eles mesmos afirmam no primeiro artigo: “[...] a estrutura é compatível com os dados experimentais, mas deve ser considerada como não provada até que seja checada contra resultados mais exatos” (Watson e Crick, 1953a, p. 737). E prosseguem no segundo artigo:

Recentemente propusemos uma estrutura [...] que, se correta, imediatamente sugere um mecanismo para [...] [a] autoduplicação [do DNA]. [...] Embora a estrutura não esteja completamente provada até que seja feita uma comparação mais ampla com os dados de Raio x, nos sentimos suficientemente confiantes em sua precisão para discutir suas implicações genéticas (Watson e Crick, 1953b, p. 965).

Além disso, quanto a uma parte do item (ii) (as regularidades de Chargaff), Watson e Crick entendem que a visualização empírica da sequência das bases revelava algo “muito irregular” (Watson e Crick, 1953b, p. 965).

É interessante perceber que, de fato, todos os elementos do núcleo (exceto, claro, uma parte do item (ii) (as leis da física e da química)) não estavam assentados no momento da palestra de Watson de junho de 1953 em *Cold Spring Harbor*. Contudo, como já vimos, a orientação programática geral se estabeleceu. Resta entender por que isso ocorreu.

Uma explicação que parece promissora é exatamente essa que emprega a noção de “programas de pesquisa” de Lakatos: o núcleo cumpriu exemplarmente sua tarefa de explicitar a direção da pesquisa futura. Não havia, de fato, certezas quanto à estrutura do DNA, mas, como disseram Watson e Crick, “se ela fosse correta”, ela apontaria o rumo da investigação. Os biólogos moleculares decidiram, mesmo sem evidência completa *a respeito da dupla hélice*, aceitar essa orientação programática. Como argumenta Rheinberger (2011, p. 16):

Entre 1953 e 1958 a estrutura teórica do modelo tornou-se significativamente mais precisa, e foi crescentemente interpretada em termos do fluxo de informação genética pelo círculo de biólogos moleculares em torno de Crick e que se autodenominava de “*RNA Tie Club*”.

Sem essa decisão comunitária, a dupla hélice do DNA teria de deixar de fazer parte do núcleo, e o programa de pesquisa seria completamente diferente (se é que haveria algum).

É importante registrar também que o que foi aceito a partir da participação de Watson em *Cold Spring Harbor* foi menos a dupla hélice do que o início de uma institucionalização da pesquisa, com “novas pessoas, novos e maiores laboratórios, congressos, revistas e livros cada vez mais consolidados” (Judson, 1979, p. 225). Essa institucionalização pode ser percebida quando, em dezembro de 1953, a Fundação Rockefeller doou 1,5 milhão de dólares para pesquisas em genética molecular a serem realizadas no *Caltech* (Kay, 1993, p. 269).

Conclusão

Seja pelo registro histórico, seja pela explicação filosófica de Lakatos, a dupla hélice do DNA não foi acolhida como *a melhor explicação* para fenômenos genéticos. Ao invés, ela foi sim acolhida, mas como *uma direção para a pesquisa*. Na melhor das hipóteses, a dupla hélice de Watson e Crick foi considerada pela comunidade como plausível.

Porém, seja como for, tal plausibilidade não foi reconhecida devido a um julgamento comunitário *comparativo*,²⁰ como exige a estrutura de IBE em sua premissa (b). Ela se estabeleceu devido à sua *potencialidade*. E essa potencialidade possui uma fonte axiológica: a escolha, por parte de Watson e Crick, de um objetivo de pesquisa diferente de Linus Pauling e do grupo do *King's College*. Para esses últimos, elucidar a estrutura molecular do DNA ofereceria como resultado final, por assim dizer, uma explicação *específica* sobre o arranjo químico do DNA. Já para Watson e Crick, elucidar a estrutura química do DNA significava oferecer *aos biólogos* um ponto de partida *geral* para a compreensão de fenômenos genéticos à luz da nascente genética molecular (Ridley, 2006, p. 197) – ou, em outras palavras, construir um programa de pesquisa a partir do qual a pesquisa se desenvolveria. Assim, por esse viés axiológico, não podemos, *ao menos nesse caso*, falar de comparação de hipóteses.

A sugestão de IBE (em sua versão de Thagard, como vimos na primeira seção) de que Watson e Crick trabalhavam com uma classe de fatos maior,²¹ ainda que não esteja errada, desvia o foco para a dupla hélice e deixa de lado a aceitação comunitária. Pois a dupla hélice do DNA, ainda que possa ser considerada (em termos relativamente triviais, filosoficamente falando) a melhor explicação para os fenômenos observados por meio da difração de Raios x, era muito mais do que isso; e esse acréscimo não consegue ser capturado pela noção de classe de fatos. Até porque, como vimos, a dupla hélice do DNA não era exatamente, no momento de sua proposição e apresentação pública, um repositório de diversas classes de fatos.

A conclusão é a de que a diferença axiológica (em relação aos objetivos dos outros pesquisadores que trabalhavam com DNA) foi decisiva para que Watson e Crick tivessem obtido a aceitação da dupla hélice. E, considerando que essa diferença axiológica conduziu Watson e Crick exatamente para uma questão aberta na comunidade dos biólogos, e como essa questão não era a respeito da estrutura do DNA, mas a respeito da função genética do DNA, não é insensato concluir que a aceitação da dupla hélice ocorreu menos por suas

20 Evidentemente, seria possível manter o emprego da palavra “comparação” aqui e dizer que a dupla hélice estava sendo comparada com sua inexistência. Esta é a ideia (geral, não direcionada especificamente ao DNA) de Peter Lipton, para quem não é necessário que haja sempre uma teoria alternativa para haver comparação. Para Lipton “[...] os cientistas comparam a probabilidade da existência e não existência de entidades, causas e processos” (Lipton, 2010, pp. 319-320).

21 A classe de fatos de Watson e Crick seria maior, pois lidaria com questões tanto a respeito da estrutura do DNA quanto da função genética dele. É importante registrar que Thagard não usou esse episódio da história da ciência em seus exemplos.

virtudes intrínsecas do que pela sua potencialidade em abrir o caminho para um desenvolvimento da genética molecular.

É importante ressaltar que a noção de um direcionamento axiológico em nada retira da dupla hélice suas propriedades científicas que a tornam uma produção científica por excelência. Contudo, IBE não consegue captar um dos movimentos fundamentais para a emergência da dupla hélice: o desejo por um certo tipo de explicação. E, para alcançar esse desejo, o conceito de programa de pesquisa de Lakatos é extremamente útil: a dupla hélice, como já assinalado, era mais um rumo para a explicação do que a própria explicação (embora ela, em si mesma, possa ser considerada explicativa, ainda que com certos limites – limites, aliás, normais em qualquer empreendimento pioneiro).

Finalizando, este artigo não é uma crítica a IBE, senão que uma sugestão de um acréscimo a seu argumento. Aparentemente, há algo que antecede a premissa (a) e que é extremamente relevante e fundamental para explicar a aceitação de uma produção científica. O que este artigo procurou mostrar foi que esse “algo” seria um direcionamento axiológico que antecederia as investigações científicas.

Referências

- BERRY, D. “Bruno to Brunn; or the Pasteurization of Mendelian genetics”. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 48, pp. 280-286, 2014.
- BIRD, A. “Philosophy of Science”. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 1998.
- _____. “Scientific Revolutions and Inference to the Best Explanation”, *Danish Yearbook of Philosophy*, 34, Nr. 1, pp. 25-42, 1999.
- _____. “Inferência da Única Explicação”. Tradução de M. R. da Silva, *Cognitio*, Vol. 15, Nr. 2, pp. 375-384, 2014.
- BLOOR, D. “Conhecimento e Imaginário Social”. Tradução de Marcelo Penna-Forte. São Paulo: Unesp, 2009.
- BOWLER, P. “The Mendelian Revolution”. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.
- BOYD, R. “Lex Orandi est Lex Credendi”. *Images of Science* (ed. Churchland, P. & Hooker, C.). Chicago: Chicago Press, 1985.
- _____. “Realism, Approximate Truth, and Method”. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. XIV (ed. Savage, C. W.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.
- CHAKRAVARTTY, A. “Scientific Realism”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017.
- CREAGER, A, MORGAN, G. “After the Double Helix”. *Isis*, 99, pp. 239-272, 2008.
- CRICK, F. “What mad pursuit. a personal view of scientific discovery”. New York: Basic Books, 1988.

- FUMERTON, R. "Induction and Reasoning to the Best Explanation". *Philosophy of Science*, 47, 1980.
- GEISON, G. "The Private Science of Louis Pasteur". Princeton: Princeton University Press, 1995.
- GIERE, R. "Science without laws". Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- HARMAN, G. "Inferência da Melhor Explicação." Tradução de M. R. da Silva e M. S. de Lima. *Dissertatio*, 47, pp. 325-332, 2018.
- JUDSON, H. "The eight day of creation". London: Jonathan Cape, 1979.
- KAY, L. "The Molecular Vision of Life". Oxford: Oxford University Press, 1993.
- KNORR-CETINA, K. "The Manufacture of Knowledge". Oxford: Pergamon Press, 1981.
- KUKLA, A. "Studies in Scientific Realism". Oxford: Oxford University Press, 1998.
- LADYMAN, J. "Understanding Philosophy of Science". Londres: Routledge, 2002.
- LAKATOS, I. "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes". pp. 8-101. Ed. J. Worrall, G. Currie. *The Methodology of Scientific Research Programmes (Philosophical Papers, Vol. 1)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- LAUDAN, L. "O Progresso e seus Problemas". Tradução de R. L. Ferreira. São Paulo: Unesp, 2010.
- LENOIR, T. "Instituindo a Ciência". Tradução de A. Zir. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- LEPLIN, J. "A novel defense of scientific realism". Oxford: Oxford University Press, 1997.
- LEWENS, T. "Realism and the Strong Program". *British Journal for the Philosophy of Science*, 56, 2005.
- LIPTON, P. "Inference to the best explanation". 2. ed. London: Routledge, 2004.
- _____. "O melhor é bom o suficiente?" Tradução de M. R. da Silva e A. M. Luz. *Princípios*, 17, 27, pp. 313-329, 2010.
- MADDOX, B. "Rosalind Franklin: The Dark Lady of DNA". New York: Harper Colins, 2002.
- MCELHENY, V. "Watson and DNA". Cambridge: Perseus Publishing, 2003.
- MORANGE, M. "A History of Molecular biology". Tradução de M. Cobb. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- OLBY, R. "The path to the double helix". London: MacMillan, 1974.
- PICKERING, A. "Openness and Closure: On the Goals of Scientific Practice". Ed. H. Le Grand. Dordrecht: Kluwer, 1990.
- POLCOVAR, J. "Rosalind Franklin and the Structure of Life". Greensboro: Morgan Reynolds, 2006.
- PSILLOS, S. "Scientific Realism: How Science Tracks Truth". Londres: Routledge, 1999.
- _____. "Sobre a crítica de van Fraassen ao raciocínio abduutivo". Tradução de M. R. da Silva e A. M. Luz. *Crítica*, Vol. 6, Nr. 21, pp. 35-62, 2000.
- _____. "The Fine Structure of Inference to the Best Explanation". *Philosophy and Phenomenological Research*, LXXIV, Nr. 2, 2007.
- RHEINBERGER, H. "A Short History of Molecular Biology". Disponível em <https://www.eolss.net/Sample-Chapters/C05/E6-89-06-00.pdf>. 2011.

RIDLEY, M. “Francis crick: discoverer of the genetic code”. New York: Harper Colins, 2006.

SAYRE, A. “Rosalind Franklin and DNA”. New York: W.W. Norton & Company, 1975.

STANFORD, K. “Exceeding our Grasp”. Oxford: Oxford University Press, 2006.

_____. “Unconceived Alternatives and Conservatism in Science: the impact of professionalization, peer-review, and Big-Science”. *Synthese*, Vol. 196, Nr. 10, pp. 3915-3932, 2015.

THAGARD, P. “A Melhor Explicação: Critérios para a Escolha de Teorias”. Tradução de M. R. da Silva. *Cognitio*, 18, Vol. 1, pp. 145-160, 2017.

VAN FRAASSEN, B. “Laws and Symmetry”. Oxford: Oxford University Press, 1989.

_____. “The Scientific Image”. Oxford: Clarendon Press, 1980.

WATSON, J. “O Segredo da Vida”. Tradução de C. A. Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. “The Double Helix”. London: Weidenfeld & Nicolson, 1997.

WATSON, J., CRICK, F. “A Structure for Deoxyribose Nucleic Acid”. *Nature*, 171, Vol. 4361, pp. 737-738, 1953a.

_____. “Genetical Implications of the Structure of Deoxyribose Acid”. *Nature*, 171, Vol. 4356, pp. 964-967, 1953b.

WILKINS, M. “The Third Man of the Double Helix”. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Normas para publicação

Escopo e política

A revista *Kriterion* publica artigos inéditos em filosofia ou que tenham relevância filosófica. Os artigos são submetidos ao exame cego de dois pareceristas. Todos os artigos publicados são julgados por pareceristas, exceto quando o editor convida algum filósofo a participar com um artigo na revista.

A atual política editorial da *Kriterion* é alternar números reunindo artigos diversos entre os submetidos continuamente para apreciação pelo Conselho Editorial e números especializados, versando sobre temas e áreas filosóficas de relevo.

Processo de análise e aprovação de artigos: *Peer review*

Uma vez que o artigo foi recebido e o editor o julgou adequado para ser encaminhado para um parecerista, indicado por consulta aos membros do conselho editorial, o texto é despersonalizado e enviado aos pareceristas, com vistas à impessoalidade do processo de análise e aprovação. O parecerista deverá preencher um formulário uniforme e objetivo. É concedido o prazo de três meses para a emissão do parecer. Contudo, não é possível estabelecer com exatidão os prazos para o processo em razão da disponibilidade dos pareceristas. No caso dos artigos julgados inadequados em uma triagem inicial de pertinência filosófica, o editor justificará aos autores a recusa do conselho editorial.

A aceitação poderá ser parcial (no caso de o parecerista e/ou o editor requerer modificações no artigo) ou total (aprovação sem ressalvas). O editor permanecerá em contato com os autores para dirimir controvérsias que resultem do processo de análise e esclarecer o parecer negativo.

• • •

Scope and policy

Kriterion publishes articles on philosophy or that have philosophical relevance, in any philosophical field.

Kriterion is published biannually, with one issue dedicated to articles on general philosophy (June) and the other to articles on a common theme (December) edited by one or more professors who teach at the Philosophy Department and who invite contributors.

Process analysis

All submitted articles are peer reviewed, refereed by anonymous expert readers, including a fluent speaker of the language of the article. Once the paper has been received by the editor, if it is considered inadequate, it is mailed back to the author

with the reasons for refusal. Referees may take around three months to send in their review sheets; depending on the availability. Acceptance or refusal letters are sent to authors, accordingly, with reasons / arguments for either one.

• • •

Exigências quanto à forma e preparação de manuscritos

O **artigo** deve ser inédito, tanto por meio impresso quanto por meio digital. Por meio digital entende-se um artigo indexado/ISSN, quer em algum periódico eletrônico, quer em atas de congressos.

O tema deve ser pertinente e atual na área de interesse do trabalho submetido. Os objetivos devem ser claramente expostos e a conclusão contemplar os propósitos iniciais.

A bibliografia deve ser atualizada e demonstrar um profundo conhecimento das pesquisas atuais da área.

Contribuições que sejam apenas uma lembrança do estágio atual das pesquisas não serão aceitas.

Exigências para submissão: *O texto deverá ser adequado às normas abaixo para efeito de submissão. Uma vez aprovado para publicação, deverá ser adequado às normas para publicação.*

Os **artigos** podem estar escritos em português, inglês, francês, espanhol, italiano ou alemão. As exigências quanto à forma e preparação dos manuscritos se aplicam integralmente a autores estrangeiros ou a contribuições de autores brasileiros em língua estrangeira.

Os originais deverão ser digitados em espaço 1,5 e deverão obedecer aos limites mínimo e máximo de 15 e 20 páginas, respectivamente, com a fonte Times New Roman tamanho 12.

O artigo deverá apresentar um pequeno resumo (*abstract*) de seu conteúdo no idioma em que foi escrito e em português (quando redigido neste último idioma, o segundo resumo deverá ser em inglês). Logo abaixo do resumo, deverá ser feita a indicação das palavras-chave (entre três e seis) em português e inglês.

As **resenhas** deverão tratar de um livro publicado recentemente, ter o número máximo de cinco páginas e obedecer às especificações acima indicadas para formatação do texto.

As submissões podem ser feitas por meio do formulário de submissão eletrônica disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/kriterion> ou por e-mail kriterion@fafich.ufmg.br, informando os seguintes dados para fins cadastrais: filiação institucional, último grau acadêmico, endereço para correspondências, telefone e e-mail.

Exigências para publicação: *O texto, uma vez aceito para publicação, deverá ser estandardizado conforme o disposto abaixo.*

Referências

Os textos consultados deverão estar listados no final do artigo, conforme o exemplo:

MONTAIGNE, M. (1580). “Les Essais”. Ed. Pierre Villey, 3 vols. Paris: Quadrige/PUF, 1992.

HEIDEGGER, M. “Sein und Zeit”. Tübingen: Niemeyer, 1927.

HUME, D. (1777). “Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals”. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1902.

Detalhes de traduções, edições, reedições etc. deverão ser mencionados.

PASCAL, B. “Pensées in Œuvres complètes”. Ed. L. Lafuma. Paris: l’Integrale/Seuil, 1963. Tradução para o português de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ADORNO, T., HORKHEIMER, M. “Dialética do Esclarecimento”. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

KITCHER, P. “Projecting the Order of Nature”. In: *Kant’s Philosophy of Physical Science*. Ed. Robert E. Butts. Dordrech, the Netherlands: D. Reidel, 1986. Reprinted in: *Kant’s Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Ed. Patricia Kitcher. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

Para trabalhos reeditados, os detalhes acerca da edição original devem ser informados, mas é permitido que conste apenas a paginação da reedição.

WALZER, R.R. “New Light on the Arabic Translations of Aristotle”. In: *Oriens*. Vol. 6, Nr. 1. Leiden: Brill, 1953. Reprinted in: *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1962. pp. 142-163.

Livros contendo artigos deverão ser citados separadamente dos últimos.

P. Horwich (ed.). “World Changes”. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993.

EARMAN, J. “Carnap, Kuhn, and the Philosophy of Scientific Methodology”. In: P. Horch (ed.), 1993. pp. 9-36.

Pede-se cuidado redobrado com pontuação da referência. A referência deve dispor os dados da publicação de modo completo.

Citações

Autor seguido de data entre parênteses deve ser usado para citações internas ao texto, como em:

Vide Comte (1929).

Deve haver vírgula após a data, tal como em:

Foucault (1975, pp. 90-99) anuncia uma espécie de decálogo, com o qual os reformadores tentam influenciar com eficácia universal os comportamentos sociais da política criminal.

Citações curtas podem aparecer apenas entre aspas duplas. Citações longas devem aparecer com recuo, precedido e sucedido por um espaço de linha, e não devem estar entre aspas. As informações sobre a referência devem constar ao final do texto citado, de acordo com o exemplo:

“Assim como a mercadoria é a unidade imediata de valor de uso e valor de troca, o processo de produção, o processo de produção de mercadoria, é a unidade imediata do processo de trabalho e do de valorização. Como mercadorias, isto é como unidade imediata de valor de uso e valor de troca, como resultado, como produto, aparecem ao processo {aus dem prozess herauskommen}, então como um elemento constituinte dele” (Marx, RuP, p. 11).

Citações de obras clássicas

Para obras clássicas, os autores podem usar uma abreviatura em vez da data. Por exemplo, um autor, referindo-se a “O Capital” de Karl Marx, poder-se-ia escrever “De acordo com Marx (RuP, p. 11) ...”. A abreviatura utilizada deve ser mencionada na seção de referências bibliográficas, como esta:

MARX, K. “Resultate des unmittelbaren Produktionsprozess”. In: *Das Kapital*. I. Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. VI. Kapitel, Archiv sozialistischer Literatur, 17. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 1970.

Artigos clássicos podem ser citados pelo título entre aspas:

Kant, em a “Crítica da razão pura”, estabelece a diferença entre juízos sintéticos e juízos analíticos.

Citações de periódicos eletrônicos seguem o seguinte exemplo:

STEVENSON, O. “Genericism & specialisation: the story since 1970”. *British Journal of Social Work*, 35, julho de 2005 [Online]. Disponível em: <http://bjsw.oxfordjournals.org/> (Acessado em 05 de setembro de 2008).

Aspas

Aspas individuais devem ser usadas para referir uma palavra ou símbolo, como em

Por ‘Cícero’ refiro-me ao homem que denunciou Catilina.

Para mencionar uma expressão dentro de outra que já esteja entre aspas simples, utilize aspas duplas. Caso contrário, aspas duplas devem ser usadas apenas para citar, ou sugerir usos especiais (ironia etc.). Pede-se colocar sinais de pontuação fora das aspas.

Notas de rodapé

Para inserir notas, utilize notas de rodapé (numeradas com algarismos arábicos), mas não notas finais. Citações dentro de notas de rodapé seguem as convenções acima.

Reconhecimento em nota de rodapé: Se o autor decidir incluir uma nota de reconhecimento, isto deve ser referenciado no título, por meio da indicação de um “*” (o que significa nota não numerada).

Notas de rodapé não devem ser utilizadas para citações normais. Deve-se utilizar, no texto, a convenção *autor (data)*. Nas citações de notas de rodapé, a data deve constar da publicação original, e não da reedição, ainda que as referências de páginas sejam da reimpressão.

Assim, um autor referindo-se a de Putnam “Matemática sem fundamentos” (publicado originalmente em 1967), com a segunda edição reimpressa em livro de matemática de Putnam, “Matemática, matéria e método” (publicado em 1979) citará da seguinte maneira: (Putnam, 1967, p. 43).

Palavras estrangeiras

Palavras estrangeiras devem estar em itálico.

• • •

Article format and presentation guidelines

Submitted papers must be originals (not having been published either in print or in any digital form, meaning indexed articles (ISSN) published either in electronic journals or in congress proceedings). Paper themes must be pertinent and up to date in specific areas; objectives should be clearly stated and conclusions refer back to initial purposes. Papers that limit themselves to exposing the state of the art will not be accepted. References should be up to date and show knowledge of recent research.

Requirements for submission: *The text should be adequate to the rules below for the purposes of submission. Once approved for publication, it should observe the appropriate standards for publication.*

The languages of the journal are Portuguese, Spanish, English, French, Italian and German. Admission criteria apply equally to Brazilian as well as to foreign contributors.

Originals must be typed in Times New Roman, font size 12, 1,5 spacing, limited between 15 and 20 pages. Quotes should refer to references in footnotes.

Abstracts should be provided in two languages (text in Portuguese / abstract in English or text in other languages / abstract in Portuguese). The same goes for keywords (up to six).

Full bibliographical references should be given at the end of texts.

Modifications and/or corrections suggested by referees as to the composition (spelling, punctuation, syntax) or to the content of submitted texts will be sent to respective authors. A short deadline will be established for corrections to be made.

Reviews should refer to recently published books, have a maximum of five pages, and comply as well with recommendations indicated above for text formatting.

Manuscripts submission

Submissions may be made through the website <http://www.fafich.ufmg.br/kriterion> application or sending an e-mail to kriterion@fafich.ufmg.br 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.