

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 LXIV

Nº 154 janeiro a abril / 2023

ISSN 1981-5336

KRITERION B.HORIZONTE V.LXIV Nº 154 p. 1-322 Jan. a Abr./2023

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

Editores-Adjuntos

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

Amaro de Oliveira Fleck, Universidade Federal de Minas Gerais

Leonardo de Mello Ribeiro, 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 (coordenação e 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. 64, n. 154, (jan./abr., 2023), [recurso eletrônico] – Belo Horizonte: UFMG, 2023.

Quadrimestral

ISSN Eletrônico: 1981-5336

1. Filosofia – Periódicos 2. Faculdade de Filosofia – Periódicos

CDD 050.981

SUMÁRIO

ARTIGOS	5
Grupo-sujeto, máquina y agenciamiento. ¿Qué es aquello que (se) agencia según Félix Guattari? Jesús Ayala-Colqui	5
The Ancient Sceptic Attitude and Disagreement Marcelo D. Boeri Leandro De Brasi	27
Epistemología y psicología en el neokantismo temprano de Wilhelm Windelband Jacinto Páez Bonifaci	49
Inteligência Artificial e Ética: um diálogo com Lima Vaz Mariah Brochado	75
A negatividade da natureza no idealismo de J. G. Fichte; um embate com F. W. J. Schelling Humberto Coelho	99
Military ethics: rethinking civil-military relations in Brazil Darlei Dall’Agnol Gustavo Fornari Dall’Agnol	123
Cristalização e desnaturalização do totalitarismo em Hannah Arendt: a hermenêutica como método para o pensamento político Lucas Barreto Dias	147
Realismo racional como heurística da filosofia Federico Ferraguto	167
A noção humiana de ‘consciência’ no apêndice ao <i>Tratado da Natureza Humana</i> Vinicius França Freitas	191
Montar a cena pela escrita intervalar e pelo aparecimento emancipatório: o método estético-político de Jacques Rancière Ângela Cristina Salgueiro Marques	213

Lógica del rebasamiento.	
El empirismo superior de Deleuze y Bergson	247
Felipe Larrea Melgarejo	
Nietzsche e o Nascimento da ópera a partir do espírito Alexandrino	269
Rodrigo Juventino Bastos de Moraes	
Atestação e ética em Paul Ricoeur: implicações da dialética entre o sujeito e a alteridade para uma ética da compaixão	289
Adriani Milli Rodrigues	
Ellen Nogueira Rodrigues	
Normas para publicação	315

ARTIGOS

GRUPO-SUJETO, MÁQUINA Y AGENCIAMIENTO. ¿QUÉ ES AQUELLO QUE (SE) AGENCIA SEGÚN FÉLIX GUATTARI?*

SUBJECT-GROUP, MACHINE AND ASSEMBLAGE. WHAT IS IT THAT ASSEMBLE (ONESELF) ACCORDING TO FÉLIX GUATTARI?

Jesús Ayala-Colqui

<https://orcid.org/0000-0002-9059-5401>

yayalac@cientifica.edu.pe; c24512@utp.edu.pe

Universidad Científica del Sur, Villa El Salvador, Perú

Universidad Tecnológica del Perú, Lima, Perú

RESUMEN *El concepto de agenciamiento (agencement) desarrollado por Deleuze y Guattari es un término clave en diversas discusiones contemporáneas. No obstante, poco se ha estudiado el papel que cumple Guattari en la elaboración de esta noción. El presente artículo pretende estudiar la obra solista de Guattari previa a Mille Plateaux (1980), libro donde el término agenciamiento resulta central, a fin de identificar los presupuestos conceptuales y las líneas transversales guattarianas desde los cuales se despliega la construcción de dicho concepto. Así se revisa una serie de textos de Guattari, escritos entre la década del 60 y el 70, donde es posible distinguir una continuidad temática sobre la tesis política revolucionaria del deseo que recibe los nombres sucesivos de grupo-sujeto, polo esquizo y agenciamiento.*

Palabras clave: *Félix Guattari. Grupo-sujeto. Máquina. Agenciamiento. Deseo.*

ABSTRACT *The concept of assemblage (agencement) developed by Deleuze and Guattari is a key term in various contemporary discussions. However, little has been studied the role that Guattari plays in the elaboration of this notion. This article aims to study Guattari's solo work prior to Mille Plateaux (1980), a book where the term assemblage is central, in order to identify the conceptual assumptions and Guattarian transversal lines from which the construction of said concept unfolds. This is how a series of texts by Guattari, written between the 60s and 70s, is reviewed, where it is possible to distinguish a thematic continuity on the revolutionary political position of desire that receives the successive names of subject-group, schizoid pole and assemblage.*

Keywords: *Félix Guattari. Subject-group. Machine. Assemblage. Desire.*

Introducción

« Guattari est un philosophe extraordinaire, d'abord et surtout quand il parle politique » (Deleuze, 1990).

La noción de agenciamiento (*agencement*) de Guattari y Deleuze ha tenido bastante eco en múltiples propuestas contemporáneas, donde se la usa como concepto metodológico y ontológico (DeLanda, 2006; Buchanan, 2015; Baker & McGuirk, 2016; Jervis, 2019). DeLanda (2016) ha desarrollado con mayor amplitud esta postura haciendo hincapié en dos aspectos en la definición del término: “the parts that are fitted together [in the assemblage] are not uniform either in nature or in origin, and that the assemblage actively links these parts together by establishing relations between them.” (p. 2). Ahora bien, en sus libros solo se halla una cita a la obra solista de Guattari colocando todo el énfasis en la obra de Deleuze. Buchanan (2021) en otro libro dedicado al vocablo agenciamiento cita al menos tres libros exclusivos de Guattari, lo que no le excluye empero de volver a colocar el acento en el corpus deleuziano. Esta omisión resulta aún más llamativa en este último investigador dado que hace cierto tiempo, influenciado por la lectura guattariana de Genosko (2002), hizo una crítica sobre la omisión de la figura de Guattari (Buchanan, 2005).

Mas en términos generales, y no solo respecto a una noción particular y restringida, suele haber en los estudios, tanto divulgativos como especializados, un descuido y una relegación de la obra autónoma de Guattari como bien lo han apuntado ya Ayala-Colqui (2022a y 2022b), Alliez y Goffey (2011) y Genosko (2009). Evidentemente, sería vana una discusión axiológica que busque justificar qué autor sería más o menos relevante en la elaboración de una obra conjunta. De lo que se trata, por el contrario, es de devolverle cierta singularidad conceptual a la obra de Guattari descubriendo que, más allá de la firma conjunta de algunos libros, existen entramados discursivos intrínsecamente relevantes y autónomamente materiales que se intersecan, se superponen, se recombinan, pero que, al mismo tiempo, guardan desarrollos internos, titubeos personales y ampliaciones impares. En tal sentido, resulta relevante estudiar cómo los conceptos que los dos franceses elaboran a cuatro manos no solamente pueden retrotraerse a la ontología deleuziana, como bien lo muestran los ya citados DeLanda y Buchanan, sino también a la propuesta teórica guattariana que, de hecho, es la primera en usar términos como máquina deseante, esquizo, línea de fuga, desterritorialización o agenciamiento (como se verá líneas abajo). En tal sentido, el objetivo del presente trabajo es identificar el terreno conceptual guattariano desde el cual emerge una posible conceptualización del término agenciamiento que finalmente se verá expresado de manera paradigmática en el libro *Mille Plateaux* (1980). Para ello visitaremos, de manera sintética y condensada, siete conjuntos textuales de Félix: *Psychanalyse et transversalité* (1974) – que contiene intervenciones guattarianas de 1950-1970 –, *Écrits pour L* >Anti-Œdipe (2004 [1970-1972]), *L* >Anti-Œdipe (1972), *Kafka. Pour une littérature mineure* (1975), *La révolution moléculaire* (1977), *Lignes de fuite* (1979) y *Mille Plateaux* (1980).

Grupo-sujeto, máquina deseante y agenciamiento en Guattari

Los textos de Guattari contenidos en *Psychanalyse et transversalité* (1974) se caracterizan por la búsqueda de una articulación entre el marxismo y el psicoanálisis. Félix intenta elaborar una conexión de ese tipo, puesto que su experiencia concreta como analista en La Borde y como militante en diversas agrupaciones políticas le demandaban un abordaje sociopolítico del deseo (Dosse, 2010). En tal sentido, introduce una distinción entre *grupo-sometido* (*groupe-assujetti*) y *grupo-sujeto* (*groupe-sujet*). Este diferendo no debe ser interpretado como la oposición definitiva entre dos entidades, sino, por el contrario, como la polarización y la transformación de un mismo grupo; es decir, un grupo puede devenir sometido o sujeto según se realicen determinadas

condiciones. En ellos, el concepto grupo no se entiende como una sumatoria de individuos, ni como la encarnación en sujetos determinados, sino como “un proyecto que se apoya en una totalización provisoria” (Guattari, 1976, p. 188).

Un grupo-sometido es uno que está estructurado según una jerarquía vertical o, en su defecto, según una dispersión horizontal. Se caracteriza por la repetición estéril de enunciados estereotipados y por recibir su ley del exterior. Su deseo, por tanto, está limitado a los circuitos preestablecidos de la sociedad burguesa.

Distinto del grupo-sometido es el grupo-sujeto. Este es un grupo-síntoma que posee un coeficiente específico de *transversalidad* (*transversalité*). Con este concepto Guattari quiere significar la oposición a los esquemas jerárquicos de verticalidad y horizontalidad:

La transversalidad es una dimensión que pretende superar los dos impasses, la de una pura verticalidad y la de una simple horizontalidad; tiende a realizarse cuando una comunicación máxima se efectúa entre los diferentes niveles y sobre todo en los diferentes sentidos. (Guattari, 1976, p. 101)

La transversalidad permite así adquirir una ley inmanente al grupo y, sobre todo, operar una ruptura subjetiva, esto es, una expresión de deseo que no se limite a la redundancia de los enunciados dados, sino una que avance hacia la creación de enunciados. De este modo se constituye como “agente colectivo de enunciación”¹.

Como se puede apreciar, no solo hay una caracterización organizativa de los grupos-sometidos, sino también una determinación psicoanalítica (o, como posteriormente se denominará, esquizoanalítica) de los mismos. Pero a diferencia de Lacan (1987) que tematizaba el inconsciente en términos lingüísticos estructurales² o a diferencia de Reich (2014) que consideraba como ámbitos

1 Cfr. Guattari, 1976, pp. 64, 65 y 96.

2 Cabe señalar que la relación entre el psicoanálisis lacaniano y la política está lejos de ser unívoca. Miller (2017), por ejemplo, distingue tres sentidos distintos del término política en los textos de Lacan. Stavrakakis (2010), por su parte, estudia el sentido político de la obra lacaniana y la relaciona con diversos herederos a los que denomina “izquierda lacaniana”. No obstante, Lacan no puede ser visto, en primer término, como un político y, menos aún, como un militante: su vinculación con la política pertenece más al orden del subtexto y del paratexto. Además, sus actitudes políticas dejan mucho que decir (y desear). Véase, por ejemplo, los procesos de exclusión de profesores en Vincennes orquestados por él, que en su momento Deleuze y Lyotard denunciaron (Cfr. Deleuze, 2008, pp. 71-73). Guattari, por contraste, no es meramente un izquierdista lacaniano que se conforme con reinterpretar un texto y politizar un ámbito cuya consistencia política es ambigua, sino que es, ante todo, un creador de conceptos, una máquina experimental, que va desde las invenciones esquizoanalíticas hasta la ecosofía pasando por las conocidas colaboraciones con Deleuze (Cfr. Guattari, 2015). En Guattari, a fin de cuentas, la política no es una dimensión que equívocamente permea la clínica, sino un ámbito amplia y claramente fundamental, rigurosamente transversal. Sobre la relación entre Lacan y Guattari/Deleuze, véase Conde Soto (2019) y Watson (2009).

distintos lo inconsciente y lo político-social, Guattari no puede dejar de ver una constitución política del inconsciente o, mejor aún, que *el deseo es de suyo político-social* antes que meramente clínico e individual. El deseo, por tanto, no es un añadido ideológico que complementa las infraestructuras económicas primeras y anteriores; sino que aquel forma parte de la infraestructura misma: “detrás de todo proceso de producción, de circulación y consumo, existe un orden de producción simbólico [léase, deseante] que constituye la trama misma de toda relación de producción” (Guattari, 1976, p. 189). Es decir, el deseo no solamente se construye según esquemas pulsionales, paternos, fálicos, significantes o legalistas: el deseo se relaciona directamente con un campo político y social en el cual se expresa y, a la vez, se determina.

La puesta en cuestión de una sociedad debe atender, por tanto, no solo a sus modos de producción económica, sino también a sus *modos de producción del deseo*. Precisamente la sociedad capitalista se caracteriza por codificar al deseo en términos individuales y concebir la trama social como compuesta de átomos personales (las clásicas “robinsonadas” que ya denunciara Marx³). En tal sentido, la tarea clínica y militante no estriba en interpretar el inconsciente en un diván terapéutico o en un seminario universitario, sino – como se lee en los materiales de 1971-1972 compilados en *Écrits pour L'Anti-Œdipe* – en “abolir el sujeto mediante la construcción de agentes colectivos de enunciación” (Guattari, 2004, p. 41). Agentes colectivos antes que individuos; deseos colectivos antes que deseos individuales; producción social y producción deseante: ese es el trabajo militante experimentado y dibujado por Guattari.

Ahora, al lado del concepto de grupo-sujeto, Guattari tematiza tempranamente el concepto de máquina⁴. Veremos luego cómo ambas nociones, grupo-sujeto y máquina, llegan a mixturarse para luego declinarse como agenciamiento. La tematización de la máquina se realiza en oposición al concepto de estructura – caro, evidentemente, para el estructuralismo de la época. Por un lado, la estructura remite a una relación de elementos donde el sujeto puede estar incluido. A contramano, la máquina rompe la representación estructural y ya no contiene al sujeto: en ella el hecho subjetivo es excéntrico⁵.

3 “Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida” (Marx, 2007, pp. 3-4).

4 En una entrevista de 1991, Guattari confiesa su “pasión por las máquinas” diciendo: “Es una pasión de infancia y de siempre, una pasión animista. En efecto, la descripción de los fenómenos biológicos, sociales, económicos, etc., en términos de estructura me parece insuficiente. Más allá incluso de las concepciones sistémicas, he querido forjar una entidad conceptual que responda no solamente a las relaciones de autorregulación de la estructura del sistema, sino que dé cuenta también de aquellas que desarrolla en el exterior” (Guattari, 2015, pp. 191-192).

5 En tal sentido, no es que ella sea un subproducto del sujeto, sino por el contrario, “el trabajo humano moderno no es sino un *subconjunto residual del trabajo de la máquina*” (Guattari, 1976, p. 276). Guattari desarrollará esta

Y, en tal sentido, la máquina, más allá de ser un mero elemento técnico, “*está instalada en el centro del deseo*” (Guattari, 1976, p. 277) y, en tanto tal, permite representar las formas de subjetividad. Por ello, la política revolucionaria consiste en realizar una *máquina de subversión institucional* y, en cada etapa de lucha, combatir contra su “estructuración”. ¿De qué modo la máquina, así entendida inicialmente, deviene máquina deseante y de qué modo los grupos-sujetos y grupos-sometidos se sitúan en esta dinámica maquinaica?

En *Écrits pour L'Anti-Œdipe* (2004), constituido por una serie de cartas y documentos que Guattari enviara a Deleuze para la confección de su primera obra conjunta, Félix utiliza sobremanera el concepto de máquina que ya hemos apuntado. En virtud de ello, el inconsciente es definido como una máquina productiva, esto es, un proceso cuya función no es otra que producir el deseo. Esta producción se caracteriza por ser polívoca, molecular y transcurativa, es decir, presenta una multiplicidad de signos que no pueden ser subsumidos en un esquema verbal dual ni mucho menos en instancias molares como la familia y la persona: “El deseo es la transgresión del orden biunívoco” (Guattari, 2019, p. 130). Solo bajo el capitalismo el deseo abandona la producción y cae bajo la “antiproducción”. Si bien este fenómeno es descrito también en términos de alienación (*aliénation*) o represión (*refoulement*), ello no quiere decir que tal proceso sea meramente negativo. Por el contrario, “[l]a represión es constructiva, positiva, productiva” (Guattari, 2019, p. 90). Una de las formas de tal positividad represora no es sino la pregnancia del modelo edípico. Cuando el psicoanálisis parte de la premisa familiar, sea interpretando el inconsciente según patrones biologicistas, sea haciéndolo bajo modelos lingüísticos, no hace sino asumir el orden capitalista. Por eso en el psicoanálisis el deseo pierde su potencia subversiva y su inmanencia heterogénea: “Lacan liquida este orden de la polivocidad lingüístizándolo” (Guattari, 2019, p. 86). En consecuencia, criticar el psicoanálisis no solo implica el cuestionamiento de un modelo teórico o clínico para comprender el inconsciente, sino ante todo poner en cuestión las condiciones sociales y políticas, las del capitalismo, que coaccionan la pluralidad maquinaica del deseo.

En *L'Anti-Œdipe* (1972), Guattari ahonda en esta conceptualización del deseo como máquina (*machine*). ¿Cómo entender este término? Una máquina se define en relación a los flujos. Sobre el fondo de una multiplicidad heterogénea de flujos de lo real, el deseo, en tanto máquina, ejerce tres

idea en *La révolution moléculaire* (1977) cuando habla de “plusvalor maquinaico” y “servidumbre maquinaica”. Por otro lado, cabe señalar que ya en este texto sobre la estructura y la máquina, fechado en 1969, aparece el concepto de “antiproducción” que luego será usado recurrentemente por Guattari.

operaciones particulares denominadas “síntesis”. Primero, efectúa una síntesis conectiva, es decir, el deseo se caracteriza por cortar y conectar los flujos. Frente al *continuum* de lo que acontece, la máquina dispone los flujos de cierto modo. Con ello “produce” flujos específicamente ensamblados. Es una síntesis conectiva de producción. Segundo, en cuanto síntesis disyuntiva, la máquina extrae los flujos para registrarlos. Registrar un flujo quiere decir codificarlos, asignarles un código. Mas este código no es ni exclusivamente significativo ni simplemente unívoco. Remite, por contraste, a una multiplicidad semiótica abierta y polívoca. Aquí, a diferencia de la anterior síntesis, estamos frente a una instancia de antiproducción, la cual es signada por el concepto de “cuerpo sin órganos” (*corps-sans-organes*)⁶: “El cuerpo sin órganos, lo improductivo, lo inconsumible, sirve de superficie para el registro de todos los procesos de producción del deseo” (Deleuze & Guattari, 1985, p. 20). Este término no debe entenderse como el testimonio de una nada originaria o de una totalidad pérdida, puesto que refiere a una potencia inmanente de los flujos atravesada por umbrales y gradientes. En él se realiza el registro de los procesos de producción. Tercero, en cuanto síntesis conjuntiva, la máquina usa los restos de los cortes y las extracciones de las anteriores síntesis. Es decir, aquí se atraviesan las conexiones y las disyunciones mencionadas de modo que se “consumen los estados por los que pasa” (Deleuze & Guattari, 1985, p. 46). Es, por tanto, una síntesis de consumo. Asimismo, en la medida que atraviesa en su parcialidad residual la producción y la antiproducción, realiza una suerte de reconciliación entre ambas instancias: la tensión entre ellas se resuelve en una conjunción de flujos que produce un sujeto. Se trata, empero, de “un extraño sujeto, sin identidad fija, que vaga sobre el cuerpo sin órganos, siempre al lado de las máquinas deseantes” (Deleuze & Guattari, 1985, p. 24). El sujeto es, entonces, un residuo de las síntesis del deseo; un remanente y jamás algo que posee como objeto al deseo⁷; es decir, ocupa el mismo lugar que le fue asignado tempranamente por Guattari en *Psychanalyse et transversalité* (1974) a propósito de la oposición entre máquina y estructura. De ahí que el deseo no se pueda predicar de una persona individual: se enuncia de la realidad social en tanto producción de la misma⁸. En resumen, “[b]ajo

6 Sobre el lugar de este concepto en el esquizoanálisis, véase Kolyri, 2020.

7 Ya para Deleuze en *Différence et répétition* (1968) el Yo es pasivo y larvario, incluso “superado” por la noción de individuación que, en tanto intensiva, resulta ser el engarce entre el ámbito virtual de la Idea y el ámbito actual de las extensiones y las partes.

8 Hay que notar aquí la diferencia entre *máquina deseante* y *máquina social*. Entre ambas no existe una excentricidad: son idénticas y solo se diferencian por el régimen. La producción social no es otra cosa que la producción deseante bajo determinadas condiciones: “Nosotros decimos que el campo social está inmediatamente recorrido por el deseo” (Deleuze & Guattari, 1985, p. 36). Primero existe el deseo, colectivo,

estos tres aspectos, el proceso de la producción deseante es simultáneamente producción de producción, producción de registro, producción de consumo. Extraer, separar, «dar restos», es producir y efectuar las operaciones reales del deseo” (Deleuze & Guattari, 1985, p. 47).

Ahora bien, se puede distinguir dos tipos de usos de las síntesis del inconsciente: uno ilegítimo (trascendente) y otro legítimo (inmanente). Para el caso de la síntesis conectiva, el uso ilegítimo estriba en utilizar los flujos de un modo global y específico, esto es, en subsumir las conexiones de los flujos en un objeto global, completo, totalitario; el legítimo, por contraste, toma los flujos en su aspecto *parcial y no específico*: flujos fragmentarios, separables y, empero, conectables. Para el caso de la síntesis disyuntiva, el uso ilegítimo reside en una separación exclusiva, limitativa, negativa en la extracción y registro de los flujos; a contramano, el uso legítimo asume los flujos de modo afirmativo, *inclusivo e ilimitativo*. En fin, para el caso de la síntesis conjuntiva, el uso ilegítimo es uno biunívoco y segregativo: se trata de la asunción personal y mítica de los sujetos donde los flujos se tornan significantes; a la inversa, el uso legítimo es *polívoco y nómade*: aquello que había sido llevado a una instancia explicativa simbólica es devuelto a su multiplicidad semiótica irrefrenable donde los sujetos son siempre menores y exteriores.

Estos dos usos presentan una orientación política expresa. En efecto, respecto a los usos de las síntesis, puede distinguirse dos tipos de investimentos – o catexis – (*investissements*) del deseo que poseen, a su vez, dos polos: por un lado, se tiene a los *investimientos inconscientes* con su polo fascista o su polo revolucionario; por otro, a los *investimientos preconscientes* con su interés de clase dominante o su interés de clase revolucionaria. Mientras una clase se define por las extracciones, las separaciones y los restos efectuados de los flujos, así como se delimita por los fines sociales que persigue, los polos del inconsciente se refieren a los flujos y a los códigos en cuanto tales y, por consiguiente, remiten “al régimen de la producción deseante” (Deleuze

impersonal, maquínico; luego, se da la producción social a partir de aquel. No obstante, esto no debe hacernos eludir la divergencia entre ambas máquinas. En primer lugar, la máquina social funciona solo si no está estropeada: su límite no es el desarreglo, sino el desgaste; la máquina deseante, por el contrario, no funciona más que estropeándose. En segundo lugar, la antiproducción de las máquinas sociales es extrínseca, es decir, solo se produce en condiciones ajenas al proceso de producción; en el caso de las máquinas deseantes ellas producen por sí mismas su instancia antiproductiva. Es más, en el caso de las máquinas deseantes la antiproducción produce una represión originaria (*refoulement originaire*) a partir del cuerpo sin órganos; en el caso de las máquinas sociales, la antiproducción origina una represión (*répression*) a partir del cuerpo lleno del *socius*. Es este *socius* el que puede presentar tres variaciones – en consonancia paralela a los desarrollos de los cursos Deleuze (2005) posteriores a su intercambio epistolar e intelectual con Guattari: máquina territorial primitiva, máquina despótica y máquina capitalista. La diferencia entre ellas estriba en el modo en el cual codifican los flujos maquínicos (codificación, sobrecodificación y descodificación respectivamente) (Cfr. Deleuze & Guattari, 1985, p. 39).

& Guattari, 1985, p. 358). Los investimentos inconscientes no son cuestiones de ideología que se añadirían a unas instancias económicas infraestructurales: ellos mismos constituyen la “infraestructura”, puesto que el deseo produce lo real social. Entre investimento inconsciente y preconscious no existe, por lo demás, una sincronía o una correspondencia: se puede ser a nivel preconscious un militante progresista, mas a nivel inconsciente se puede ser un fascista recalitrante.

El objetivo del esquizoanálisis es, según todo lo mencionado, un análisis político militante del inconsciente, a saber: mostrar cómo el deseo lucha por su multiplicidad parcial, inclusiva, polívoca o, en todo caso, cómo desea su propia represión al subsumirse en un esquema fascista⁹. En tal sentido, el esquizoanálisis no responde a la lógica de la interpretación, sino a la de la mecánica: muestra cómo funcionan las máquinas deseantes y de qué modo se despliegan en una máquina social.

En todo lo discutido no queremos dejar de señalar la continuidad con los trabajos iniciales de Guattari, esto es, entre *L'Anti-Cedipe* (1972) y *Psychanalyse et transversalité* (1974). En efecto, los dos polos del investimento libidinal del *inconsciente* no son otra cosa que la actualización de los tipos de grupos sociales:

Una es catexis [investimento] de *grupo-sometido*, tanto en la forma de soberanía como en las formaciones coloniales del conjunto gregario, que suprime y reprime el deseo de las personas; la otra, una catexis [investimento] de *grupo-sujeto* en las multiplicidades transversales que llevan el deseo como fenómeno molecular, es decir, objetos parciales y flujos, por oposición a los conjuntos y las personas. (Deleuze & Guattari, 1985, p. 290)

En los grupos-sometidos el deseo se atasca en un uso totalitario, exclusivo y segregativo. En los grupos-sujeto se apuesta, en cambio, por una “línea de fuga” donde el deseo puede fluir de modo parcial, inclusivo y nómada y chorrear sobre el campo social. Como sucedía también anteriormente, ambos tipos de flujos del inconsciente son aspectualidades intercambiables de un mismo proceso y no entidades fijas: los unos no cesan de derivar en los otros, y viceversa. Inclusive, en el polo esquizo de los grupos-sujeto funciona aún

9 Huelga decir que los dos polos actúan de manera distinta en cada máquina social (territorial, despótica, capitalista): “También es verdad que las catexis sociales se forman sobre el propio socius en tanto que cuerpo lleno y que sus polos respectivos se adaptan necesariamente al carácter o al «mapa» de ese socius, tierra, déspota o capital-dinero (en cada máquina social, los dos polos, paranoico y esquizofrénico, se reparten de manera variable)” (Deleuze & Guattari, 1985, p. 290).

la “transversalidad”, en la medida que, con los flujos parciales, inclusivos y polívocos, hay una oposición a las jerarquías y a los super-yo del grupo.

Se percibe entonces un recorrido continuo que va del grupo-sujeto al polo esquizo-revolucionario pasando por la producción polívoca y otra, paralela, que va del grupo-sometido al polo paranoico-fascista pasando por la antiproducción biunívoca. En todos estos casos, nos encontramos con la relación entre inconsciente y política a partir de una ampliación y modificación de la tematización colectiva del deseo. Veremos ahora cómo esa prolongación temática se refuerza con el advenimiento de la noción de agenciamiento.

En *Kafka. Pour une littérature mineure* (1975) Guattari introduce una noción que ya se prefiguraba en sus primeros artículos de la década del 60 bajo el término “agente colectivo de enunciación”, a saber: el célebre concepto de “agenciamiento” (*agencement*). Esta noción recibe una definición interesante que la emparenta con el término máquina ya discutido:

Finalmente, el agenciamiento no equivale a una máquina que se está montando, de funcionamiento misterioso, ni a una máquina completamente montada, que no funciona o ya no funciona: sólo vale por el *desmontaje* que hace de la máquina y de la representación; y al funcionar de hecho, no funciona sino por y en su propio desmontaje. (Deleuze & Guattari, 1978, p. 73; traducción modificada)

Aquí las síntesis de la máquina se convierten en el contenido/expresión y los usos de las síntesis en la territorialización/desterritorialización del agenciamiento.

Para definir el par contenido/expresión, Guattari recurre a la figura de Louis Hjelmslev (1971) quien conceptualiza la semiótica de un modo mucho más amplio que la grilla lingüística del significado/significante del estructuralismo al uso. El agenciamiento, entonces, no es una entidad estructurada como un lenguaje, sino una materia de contenidos heterogéneos. Este aspecto es denominado “agenciamiento maquinico de deseo”, en tanto el deseo enchufa, como una máquina, diversos componentes: “No hay agenciamiento maquinico que no sea agenciamiento social de deseo” (Deleuze & Guattari, 1978, p. 147; traducción modificada). Dichos contenidos pueden expresarse, asimismo, en modos diversos. Este aspecto es nombrado como “agenciamiento colectivo de enunciación” donde enunciar no se limita a describir un proceso lingüístico, sino también un proceso verbal, gestual, corporal, pictórico, etc.

Para comprender el eje territorialización/desterritorialización del agenciamiento es menester precisar que tanto el contenido como la expresión del deseo pueden obturarse como desbordarse. En el primer caso estamos frente a un proceso de territorialización donde se codifican los elementos del

agenciamiento; en el segundo, frente a un proceso de desterritorialización donde se descodifican tales componentes. Este último concepto es asociado e incluso equiparado con el de “líneas de fuga”:

Será necesario decir que un agenciamiento tiene *puntas de desterritorialización*; o, lo que es lo mismo, que siempre tiene una *línea de fuga* por la cual él mismo huye y hace que huyan sus enunciados o sus expresiones que se desarticulan, así como sus contenidos que se deforman o se metamorfosean (Deleuze & Guattari, 1978, p. 124; traducción modificada).

Por todo lo dicho, se aprecia que el polo paranoico-fascista y el polo esquizo-revolucionario aparecen ahora en la dinámica de la territorialización y la desterritorialización del agenciamiento. El esquizo es el desterritorializado y el desterritorializador, esto es, aquel que lleva los flujos del deseo hacia las líneas de fuga a fin de inventar nuevos posibles en el campo social.

En *La révolution moléculaire* (1977) el término máquina aparece plenamente mutado en el concepto de agenciamiento (*agencement*). Mas aquí, el Guattari solista contraponen este concepto al equipamiento (*équipement*).

¿En qué consiste un equipamiento? Un equipamiento es una red de elementos heterogéneos que, recusando la división entre superestructura e infraestructura, “equipan” a los conjuntos sociales con una forma determinada de desear: “Los individuos están «equipados» con formas de percepción o de normalización del deseo, al igual que las fábricas, las escuelas y los territorios”. (Guattari, 2017, p. 104)

Para comprender con precisión esta noción, es importante atender primero al concepto de “semiótica”. Una semiótica refiere, en la línea de Hjelmslev, al modo en el cual se configura el deseo colectivo, es decir, a la manera en la cual se configuran *los contenidos y las expresiones del inconsciente*. Así Félix puede conceptualizar la existencia de diversas semióticas cuyas expresiones y contenidos no sean ya meramente lingüísticos o verbales. Por tanto, la semiótica del inconsciente no solo es significativa y, más aún, no solo trabaja con signos, sino que involucra también objetos. Los primeros serían las expresiones; los segundos, los contenidos. Guattari, en específico, distingue tres semióticas: una semiótica significativa (signos del lenguaje), una semiótica simbólica (signos rituales, gestuales, musicales) y una semiótica diagramática (signos asignificantes que operan con signos y cosas).

En tal sentido, todo equipamiento presupone una semiótica del deseo: “hemos sido equipados semióticamente” (Guattari, 2017, p. 303). De ahí que el equipamiento trabaje, a la vez, con dimensiones significantes, simbólicas y

asignificantes que condicionan los contenidos y las expresiones posibles del deseo.

Este condicionamiento del inconsciente puede apreciarse, por supuesto, en el caso de la sociedad capitalista. Podemos decir que el capitalismo no solo se define por un modo de producción social, sino también por un *modo de producción del deseo*. Pues, “[l]a maquinaria capitalista está inserta en el funcionamiento básico de las conductas perceptivas, sensitivas, afectivas, cognitivas, lingüísticas, etc” (Guattari, 2017, p. 104). El capitalismo, por tanto, es una semiótica del deseo¹⁰ antes que un modo de producción social¹¹. Forja el inconsciente y, específicamente, monta un sistema general de intercambio donde todos los contenidos y las expresiones del deseo se equiparan entre sí y se homogenizan, de modo que sea rechazado todo aquello que no puede ser codificado dentro de sus circuitos redundantes:

El orden capitalista pretende imponer a los individuos una forma de vida basada en un sistema de intercambios, la traducibilidad general de todos los valores; además, se hace todo lo posible para que el más mínimo de los deseos que se desvíe de esos valores sea percibido como asocial. (Guattari, 2017, p. 98)

De ahí que se propugne una ofensiva no solo del lado de las instituciones y organizaciones sociales, sino también a nivel del deseo. Tal lucha política se encuentra signada por el concepto opuesto al de equipamiento, el agenciamiento (*agencement*).

¿Qué es el agenciamiento? Guattari responde: “A esta función de dispositivo [léase, equipamiento] generalizado que estratifica los roles, jerarquiza la sociedad y programa el porvenir, nosotros le contraponemos la función de un *agenciamiento colectivo del socius*” (Guattari, 2017, p. 303). El agenciamiento,

10 Esto ha llevado a Franco ‘Bifo’ Berardi (2003) a hablar, en la línea guattariana, de un “semicapitalismo”. No obstante, en rigor, todo capitalismo es semiótico y, aún más, toda máquina social lo es, puesto que el deseo (y su semiótica) no es ajeno a ninguna producción social. Sobre la amplitud de este concepto en la obra de Guattari y su influencia posterior, véase Genosko (2011).

11 Aquí se aprecia la continuación con la tesis del *L’Anti-Œdipe* (1972): el deseo como productor de lo real social. Ahora, si comparamos lo afirmado por Guattari con uno de los teóricos célebres del capital, obtenemos lo siguiente. Marx en *El Capital* (2020) señala que el capitalismo – y como Postone en *Marx reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo* (2007) elucida acertadamente – no solo es un modo de producción específico, sino, ante todo, un *conjunto de relaciones sociales* mediadas por el trabajo (abstracto/concreto) cuya forma elemental no es sino la mercancía. Solo a partir de tal relación social el trabajo deviene abstracto, el valor de cambio predomina sobre el valor de uso y la colectividad humana deviene subjetividad productora de valores (Ayala-Colqui, 2021). En tal sentido, el capitalismo desborda el ámbito meramente productivo y se instalan en la nevadura de todo el ámbito social (toda relación del *socius* se encuentra, de hecho, ya mediada por el trabajo abstracto y el valor de cambio), dentro del cual Guattari asume el deseo como componente fundamental: “Por lo tanto, aquí no basta con hablar de una política del Capital. El Capital, como tal, no es nada más que lo político, lo social, lo tecnocientífico, articulados entre sí.” (Guattari, 2017, p. 93). La presencia de Marx en Guattari y Deleuze ha sido documentada, por lo demás, en Chicolino (2018), Pfeifer (2017) y Tynan (2009).

entonces, es aquello que se opone al equipamiento. Mientras el equipamiento moldea al deseo colectivo en un régimen semiótico cerrado y redundante, el agenciamiento lo abre hacia una multiplicidad de signos y objetos, personas y grupos: “Un agenciamiento colectivo de la enunciación dirá algo sobre el deseo sin referirlo a una individuación subjetiva, sin encuadrarlo dentro de un tópico preestablecido, ni tampoco sobre significados previamente codificados” (Guattari, 2017, p. 59). Para ello, construye sus propios medios de expresión y arriesga experimentaciones en lo real. La tarea política, a este respecto, no es sino forjar nuevos agenciamientos colectivos que replanteen el orden de cosas vigente.

Cabe señalar que entre equipamiento y agenciamiento existe un tránsito bidireccional, pues el deseo de la colectividad puede devenir redundante o abierto, fascista o revolucionario, territorializado o desterritorializado, según las condiciones que se presenten.

Todo lo anotado nos permite indicar, además, lo siguiente: el par grupo-sometido y grupo-sujeto de *Psychanalyse et transversalité* (1974), que había sido transformado en el polo fascista y en el polo esquizo en *L'Anti-Œdipe* (1972), es ahora asumido como el diferendo entre equipamiento y agenciamiento en *La révolution moléculaire* (1977). En efecto, en uno hay un sometimiento del deseo a los modelos dominantes; en otro, una liberación o, más precisamente, una línea de fuga hacia otros modos semióticos de producir el deseo.

Guattari continuará la tematización diferencial de equipamiento y agenciamiento en *Lignes de fuite* (1979). Se plantea así, nuevamente, una oposición entre el agenciamiento colectivo (*agencement collectif*) y el equipamiento colectivo (*équipement collectif*).

En primer lugar, para conceptualizar tal diferencia Guattari recurre, una vez más, a la noción ampliada de semiótica. Pues, para Félix el inconsciente “está estructurado como una *multiplicidad* de modos de semiotización” (Guattari, 2013, p. 19). Es decir – como ya se ha mostrado, los contenidos y las expresiones del deseo remiten también a ámbitos simbólicos y asignificantes. En tal sentido, tanto el equipamiento como el agenciamiento trabajan diversos modos semióticos de producción del deseo y, dado que la producción deseante remite a la producción, son “*las condiciones de posibilidad de toda infraestructura económica*” (Guattari, 2013, p. 30).

En segundo lugar, la diferencia fundamental entre equipamiento y agenciamiento remite a dos modelos de conectar las producciones del deseo. Por un lado, el equipamiento se desarrolla según un modo “arborescente”, esto es, según un modelo jerárquico, centralizado y axiomático; por otro, el agenciamiento se despliega en un modo “rizomático”, a saber, múltiple,

heterogéneo y experimental donde todos los puntos singulares del deseo se conectan entre sí:

Se trata, entonces, o bien de instituciones, de equipamientos enganchados a un sistema de leyes y de reglamentos jerarquizados en arborescencia; o bien de un proceso de producción social en rizoma que elude esas mismas instituciones, esos mismos equipamientos y trabaja al nivel de agenciamientos colectivos de deseo. (Guattari, 2013, p. 108)

En tercer lugar, en *Lignes de Fuite* (1979), con las nociones de equipamiento y agenciamiento, “[r]e encontramos [...] la alternativa grupo-sujeto/grupo-sujetado” (Guattari, 2013, p. 208). El equipamiento remite a los grupos-sometidos en la medida que el deseo de la colectividad se encuentra sometida a una jerarquía obtusa, predeterminada, cuadriculada; el agenciamiento, por contraste, refiere a los grupos-sujetos en tanto el deseo fluye en semióticas inclusivas, plurales, exploratorias que inauguran nuevas conexiones posibles en el campo social. Y, nuevamente, ambos no son posiciones de deseo que existen *a priori* y de manera ahistórica: ambos se moldean, se entrecruzan, se redefinen en las luchas que opera la colectividad en torno al deseo.

En cuarto lugar, puede señalarse que la noción inicial de transversalidad de *Psychanalyse et transversalité* (1974) es mutada en la noción, mucho más amplia, de rizoma (*rizhome*). Si anteriormente la primera cuestionaba las jerarquías en los grupos que construyen el deseo, ahora la segunda cuestiona los esquemas arbóreos estableciendo conexiones plurales, oblicuas, diagonales en la producción del deseo. La postura de Guattari es, pues, plenamente coherente y se expresa de un modo orgánico, gradual y continuo.

En *Mille Plateaux* (1980) Guattari, junto a Deleuze, va a ultimar y profundizar *su* concepto de agenciamiento (*agencement*).

El agenciamiento, como ya se ha visto, es un término que significa una multiplicidad rizomática de elementos que remiten al deseo, el cual reemplazan al concepto de máquina deseante de *L'Anti-Œdipe*¹². En *Mille Plateaux* (1980) – en continuidad con el texto sobre Kafka de 1975 y los trabajos ya citados de Guattari – se desarrolla la tetravalencia del agenciamiento: por un lado, posee contenido y expresión y, por otro, territorialidad y desterritorialización.

Antes que nada, la “tierra” donde operan la multiplicidad del agenciamiento es el “cuerpo sin órganos” – un concepto que en *L'Anti-Œdipe* (1972)

12 Deleuze en una entrevista de 1980, ante la pregunta sobre cuál es la unidad del libro *Mille Plateaux*, indica: “Sería quizás la noción de agenciamiento, que sustituye a la de máquinas deseantes” (2008, p. 166; traducción modificada).

cumplía también una función esencial. El cuerpo sin órganos (CsO), su plan de consistencia, no se refiere a un cuerpo individual, meramente biológico, que estuviera desprovisto de órganos. Designa, por el contrario, un ámbito ontológico “previo”¹³ a la organización definida donde los elementos son todavía no estructurados, esto es, materias no formadas e intensivas: “Por eso nosotros tratamos el CsO como el huevo lleno anterior a la extensión del organismo y a la organización de los órganos, anterior a la formación de los estratos”. (Deleuze & Guattari, 1988, p. 159)

Los elementos heterogéneos y no formados del CsO bien pueden ser definidos, estructurados, organizados. El plan de consistencia del CsO puede ser ordenado. “Estratificación” es el nombre que recibe dicho proceso: los *estratos* como solidificaciones de la variada y singular geología del CsO¹⁴. Ahora, la estratificación no es un simple proceso de mera delimitación de lo que antes era indeterminado. Hay, de hecho, dos articulaciones en el CsO: primero, la materia del CsO es organizada (las sustancias del CsO son agrupadas en una forma determinada); segundo, esta materia ya organizada es compuesta ahora en estructuras funcionales (las sustancias del CsO forman compuestos cuyas formas son organizadas funcionalmente). En ambas organizaciones pueden verse dos tipos de multiplicidades, la molecular y la molar: “Consideremos ya un primer gran grupo de estratos: se les puede caracterizar diciendo sumariamente que en ellos el contenido (forma y sustancia) es molecular, y la expresión (forma y sustancia) molar” (Deleuze & Guattari, 1988, p. 63). Asimismo, en ambos elementos hay sustancias y formas, siendo la distinción entre estas formal antes que real. Las sustancias corresponden a la “territorialidad” del CsO, mientras que las formas a las “codificaciones” del CsO: los estratos forman territorios definidos a partir de los materiales del CsO y, a la vez,

13 Entrecorramos la anterioridad puesto que el CsO no cesa de existir cuando adviene la organización: “El CsO es el huevo. Pero el huevo no es regresivo: al contrario, es contemporáneo por excelencia, uno siempre lo arrastra consigo como su propio medio de experimentación, su medio asociado. El huevo es el medio de intensidad pura, el *spatium*, y no la *extensio* [...]. El CsO no es el niño “anterior” al adulto, ni la madre “anterior” al hijo: es la estricta contemporaneidad del adulto, del niño y del adulto, su mapa de densidades y de intensidades comparadas, y todas las variaciones en ese mapa. El CsO es precisamente ese germen intenso en el que no hay, no puede haber padres ni hijos (representación orgánica)” (Deleuze & Guattari, 1988, p. 169). Por lo demás, hay que notar que la descripción del CsO presenta un vocabulario fuertemente deleuziano: es un ámbito de “intensidad”. Recordemos que en *Différence et répétition* (1968) Deleuze tematizaba tres ámbitos ontológicos: lo virtual, lo intensivo y lo actual, siendo la intensidad (diferencia de grado) aquello que “dramatiza” la virtualidad (diferencia de naturaleza) y que, por tanto, permite actualizar la *différentiation* en *différenciation*. Esta misma tridimensionalidad ontológica deleuziana reaparece en *Mille Plateaux* (1980) para articularse, por supuesto, con las nociones propiamente guattarianas.

14 Dado que los estratos se multiplican y no son aislables, se puede hablar de “epistratos” (estratos entre estratos) y dado que los estratos pueden fragmentarse, cabe hablar de “paraestratos”: “Un estrato sólo existía en sus epistratos y paraestratos, de suerte que, en última instancia, éstos debían ser considerados por su cuenta como estratos.” (Deleuze & Guattari, 1988, p. 58).

definen sistemas de códigos a partir de las formaciones materiales del CsO. Por contraste, hay una distinción real que hay que subrayar: la de la primera articulación (materia organizada de sustancias y formas) y la de la segunda articulación (compuestos funcionales de materia organizada de sustancias y formas). A estos dos procesos, presupuestos recíprocamente, se les denomina respectivamente – en línea de la recuperación que Guattari hiciera de Hjelmslev – *contenido y expresión*: el primero mienta una organización heterogénea de objetos plurales; el segundo, una organización diversa de signos no reducible a lo significante.

Pero “antes” – término que hay que entender en sentido ontológico y no en sentido espaciotemporal – de la estratificación, está la “máquina abstracta”, esto es, la instancia virtual de micro-unificación y conexión no totalizante de los materiales no estratificados del CsO¹⁵, de sus singularidades: “la máquina abstracta se desarrolla en el plan de consistencia” (Deleuze & Guattari, 1988, p. 70). Con la máquina abstracta pueden “escapar” los materiales a la estratificación: “Todo huye, todo crea, pero nunca completamente solo, sino, al contrario, con una máquina abstracta” (Deleuze & Guattari, 1988, p. 144). Por ello, “Los estratos no cesan de estar sacudidos por fenómenos de fractura o de ruptura” (Deleuze & Guattari, 1988, p. 61). En la máquina abstracta resuena la noción guattariana de rizoma, planteada tempranamente en *Lignes de fuite* (1979) y, por ello mismo, el concepto guattariano de transversalidad, propuesto primigeniamente en *Psychanalyse et transversalité* (1974), dado que aquí todo vuelve a conectarse con todo en un sentido revolucionario sin jerarquías sociales, máxime ontológicas.

Aquí es donde se sitúa el concepto agenciamiento, pues este *efectúa la máquina abstracta* o, si se quiere la máquina abstracta se efectúa, a través del CsO, en el agenciamiento. Es decir, *el agenciamiento al reconectar las singularidades de la máquina abstracta realiza rupturas con los estratos y, en tal medida, se orienta hacia el plan de consistencia del CsO*. Lo que había sido territorializado en y por los estratos es desterritorializado por el agenciamiento; lo que había sido codificado en y por los estratos es descodificado por el agenciamiento. Por ello se habla de “líneas de fuga” en los agenciamientos, esto es, fenómenos de ruptura que ya habitaban los estratos, que traen consigo

15 Comentando a Foucault, Deleuze señala “el diagrama o la máquina abstracta es el mapa de las relaciones de fuerzas, mapa de densidad, de intensidad, que procede por uniones primarias no localizables, y que en cada instante pasa por cualquier punto” (Deleuze, 1987, p. 63). Por otro lado, ya Guattari en *Lignes de fuite* (1979) utilizaba tal concepto: “Con las máquinas abstractas y su plano de consistencia, son puestas al día rupturas entre los estratos y se vuelve posible un pasaje de la energía más desterritorializada” (Guattari, 2013, pp. 167-168).

no un retroceso a un origen arcano e inmaculado sino una transformación – sea moderada (línea de fuga relativa), sea radical (línea de fuga absoluta) – de la geografía de lo posible: “Las territorialidades están, pues, atravesadas de parte a parte por líneas de fuga que hablan de la presencia en ellas de movimientos de desterritorialización y reterritorialización” (Deleuze & Guattari, 1988, p. 61). El agenciamiento, efectuando la máquina abstracta, no obstante, no solo trabaja con las líneas de fuga. Dado que la materia del plan de consistencia tiene también, en sus estratificaciones, líneas moleculares y líneas molares, el agenciamiento revisita a estas: “las fugas y los movimientos moleculares no serían nada si no volvieran a pasar por las grandes organizaciones molares, y no modificasen sus segmentos, sus distribuciones” (Deleuze & Guattari, 1988, p. 221) y, viceversa, “la línea de segmentos (macropolítica) está inmersa y se prolonga en un flujo de cuantos (micropolítica) que no cesa de modificar, de agitar los segmentos” (Deleuze & Guattari, 1988, p. 222). Por lo mismo, la desterritorialización no implica un no-territorio, sino una modificación del mismo y, más aún, invención de otros territorios abiertos (los cuales, eventualmente, pueden ser de nuevo estratificados, esto es, “reterritorializados”). Este es, pues, el primer eje que define el agenciamiento: la desterritorialización; desterritorialización que desestratifica los estratos y modifica las organizaciones moleculares y molares.

El otro eje del agenciamiento es el relativo al contenido y la expresión. Dado que el agenciamiento opera sobre el plan de consistencia del CsO, atraviesa también las instancias en que se organizan las componentes de estas últimas, a saber, la materia organizada (contenido) y los compuestos funcionales de tal materia organizada (expresión). Es una suerte de “interestrato” o, mejor aún, “metaestrato” que modifica los estratos. En el agenciamiento, el contenido es denominado “agenciamiento maquínico de deseo” y la expresión “agenciamiento colectivo de enunciación”:

un agenciamiento incluye dos segmentos, uno de contenido, otro de expresión. Por un lado, es *agenciamiento maquínico* de cuerpos, de acciones y de pasiones, mezcla de cuerpos que actúan los unos sobre los otros; por otro, *agenciamiento colectivo de enunciación*, de actos y de enunciados, transformaciones incorpóreas que se atribuyen a los cuerpos. (Deleuze & Guattari, 1988, p. 92)

Es decir, el contenido del agenciamiento remite a un conjunto heterogéneo de objetos (cuerpos, acciones de los cuerpos, afecciones entre cuerpos); la expresión, a una pluralidad semiótica (expresiones gestuales, visuales, cromáticos, rítmicos, lingüísticos, etc. de los cuerpos).

Huelga decir que con el concepto de agenciamiento no se ha hecho más que precisar el estatuto del deseo. En efecto, el agenciamiento no es sino “el inconsciente en persona” (Deleuze & Guattari, 1988, p. 42)¹⁶.

Pues bien, en *Mille Plateaux* (1980) la oposición relativa entre grupo-sujeto y grupo-sujetado, entre polo revolucionario y polo fascista, entre equipamiento y agenciamiento, es radicalizada en la inmanencia ontológica del agenciamiento (des/re)territorializador. A fin de cuentas, aquellos no son más que modos específicos de la dinámica de los agenciamientos, sean que opten por una huida en las desterritorializaciones del deseo, sean que opten por una captura en las reterritorializaciones. Lo que otrora se escindía en una dualidad relativa e intercambiable es fundida ahora en una inmanencia radical y procesual. Por tanto, desde el punto de vista del corpus guattariano, entre *Psychanalyse et transversalité* (1974) y *Mille Plateaux* (1980) no solo hay una continuidad respecto a la tematización política y colectiva del deseo en torno a un par conceptual (grupo-sujeto/grupo-sujetado), sino también hay una radicalización de la inmanencia productiva y creadora del deseo. De este modo se ha podido advertir que existe una tenaz consistencia entre las originarias propuestas de Guattari en la década del 60, los desarrollos de la década del 70 y los libros que coescribiera con Deleuze: en todos estos períodos ha persistido, como presupuesto, una conceptualización política del deseo en una explícita orientación anticapitalista que ha recibido los nombres variables de grupo-sujeto, producción polívoca, polo esquizo-revolucionaria de las máquinas deseantes y (desterritorialización del) agenciamiento.

Conclusión

En suma, en el tránsito del concepto de grupo-sujeto al de agenciamiento, entre *Psychanalyse et transversalité* (1974) y *Mille Plateaux* (1980), Guattari – sin o con Deleuze – ha desarrollado una tematización coherente del deseo desde un punto de vista político a fin de pensar una ofensiva al capital. Para finalizar cabe señalar que, precisamente, esto es lo que falta en las discusiones

16 Por cierto, así como ocurría en *L'Anti-Œdipe* (1972), el capitalismo trabaja de un modo específico los flujos de deseo. En *Mille Plateaux* (1980) se habla de una “axiomática del capital” – en consonancia paralela con los desarrollos en los cursos de Deleuze (2017) –, la cual obstruye las líneas de fuga de los agenciamientos. Por axiomática se entiende un procedimiento variado de adjunción, sustracción, saturación de los flujos. La política de los agenciamientos, en la medida que es experimental, y a contramano de tal axiomática, trabaja con conjuntos no axiomatizables, no numerables que se sustraen a los axiomas del capital. En tal medida los agenciamientos son siempre “menores”. Por menor hay que entender no una cuestión cuantitativa, sino la distancia respecto a los axiomas, la cualidad no axiomatizable de sus elementos (Cfr. Deleuze & Guattari, 1988, p. 473).

inicialmente citadas: subrayar la potencia crítica poscapitalista de la obra de Guattari y Deleuze. Por ejemplo, ni DeLanda (2016) ni Buchanan (2021) inciden en la puesta en cuestión del capital en sus libros más allá de una mención marginal y esporádica, somera y abstracta. A este respecto, recuperar la figura de Guattari y la inmensidad sugerente de su obra – sin que esto signifique suprimir la pertinencia de los conceptos y presupuestos propiamente deleuzianos – permite recobrar una perspectiva revolucionaria donde los conceptos hagan las veces de herramientas políticas. Se trata, por tanto, de experimentar en toda reterritorialización, codificación, equipamiento no un mero juego de palabras efusivo y argótico, sino “a historically determined form of government, oriented to maintain and increase the private possession of capital” (Ayala-Colqui, 2020, p. 380) frente a la cual es menester elaborar estrategias diversas de militancia y de lucha¹⁷. Pues, a fin de cuentas, parafraseando a los dos filósofos, las ideas empleadas en su obra, “si son revolucionarias, es porque implican un movimiento más profundo que pone en tela de juicio la axiomática mundial [del capital]” (Deleuze & Guattari, 1988, p. 475).

Referencias

- ALLIEZ, É. “Conclusion: The Guattari-Deleuze Effect”. En É. Alliez & A. Goffey (eds.), 2011. pp. 260-274.
- ALLIEZ, É., GOFFEY, A. (eds.). “The Guattari Effect”. London: Continuum, 2011.
- ALLIEZ, É., GOFFEY, A. “Introduction”. En É. Alliez & A. Goffey (eds.), 2011. pp. 1-14.
- ALLIEZ, É., LAZZARATO, M. “Guerres et Capital”. Paris: Éditions Amsterdam, 2016.
- AYALA-COLQUI, J. “Viropolitics and capitalistic governmentality: On the management of the early 21st century pandemic”. *Desde el Sur* 12 (2), pp. 377-395, 2020.
- _____. “Subjetividad y subjetivación en Marx: una lectura confrontativa a partir de Heidegger y Foucault”. *Tópicos* 61, pp. 109-144, 2021.
- _____. “Félix Guattari y el problema de la organización política: Transversalidad, polivocidad y diagramatismo entre micropolítica y macropolítica”. *Hybris* 13, pp. 131-155, 2022a.
- _____. “Máquinas y capital. Félix Guattari y la caracterización de los automatismos maquínicos a partir de un contrapunto con las categorías marxianas”. *Izquierdas* 51, pp. 1-21, 2022b.
- BAKER, T., MCGUIRK, P. “Assemblage Thinking as Methodology Commitments and Practices for Critical Policy Research”. *Territory, Politics, Governance* 5, pp. 425-442, 2016.

17 Como ejemplos inmediatos de esta orientación se puede citar el trabajo hermenéutico de Hirose (2021) y los trabajos apropiativos de Hardt & Negri (2005) y de Alliez & Lazzarato (2016).

- BERARDI, F. “La fábrica de la infelicidad”. Madrid: Traficante de Sueños, 2003.
- BUCHANAN, I. “Gilles Deleuze and Félix Guattari”. En M. Groden, M. Kreiswirth & I. Szeman. (eds.), 2005. p. 248-260.
- _____. “Assemblage Theory and Its Discontents”. *Deleuze Studies* 9, pp. 382-392, 2015.
- _____. “Assemblage Theory and Method. An introduction and guide”. London: Bloomsbury, 2021.
- CHICOLINO, M. “La presencia de Marx en Guattari-Deleuze”. *Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador* 8, pp. 75-176, 2018
- CONDE SOTO, F. “El objeto del deseo: producción deseante en el esquizoanálisis de Deleuze y Guattari o falta en la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan”. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* 75, pp. 963-982, 2019.
- DELANDA, M. “A New Philosophy for Society: Assemblage Theory and Social Complexity”. London: Continuum, 2006.
- _____. “Assemblage theory”. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- DELEUZE, G. “Différence et répétition”. Paris: PUF, 1968. Trad. esp. de M. Delpy y H. Beccacece, Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- _____. “Foucault”. París: Minuit, 1986. Trad. esp. de J. Vázquez, Barcelona: Paidós, 1987.
- _____. “Pourparlers, 1972-1990”. Paris: Minuit, 1990.
- _____. “Deux régimes de fous”. Paris: Minuit, 2003. Trad. esp. de J. Pardo, Valencia: Pre-textos, 2008.
- _____. “Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia”. Buenos Aires: Cactus, 2005
- _____. “Derrames II. Aparatos de Estado y axiomática capitalista”. Buenos Aires, Cactus, 2017.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F. “L’Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie”. Paris: Minuit, 1972. Trad. esp. de F. Monge, Barcelona: Paidós, 1985.
- _____. “Kafka. Pour une littérature mineure”. Paris: Minuit, 1975. Trad. esp. de J. Aguilar, México: Ediciones Era, 1978.
- _____. “Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2”. Paris: Minuit, 1980. Trad. esp. de J. Vázquez, Valencia: Pre-textos, 1988.
- DOSSE, F. “Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biographie croisée”, Paris: La Découverte. Trad. esp. de S. Garzonio, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- GENOSKO, G. “Félix Guattari: an aberrant introduction”. London: Bloomsbury, 2002.
- _____. “Félix Guattari. A Critical Introduction”. London: Pluto Press, 2009.
- _____. “Guattari’s Contributions to Theory of Semiocapitalism”. En É. ALLIEZ y A. GOFFEY (eds.), 2011, pp. 115-133.
- GRODEN, M., KREISWIRTH, M., SZEMAN, I. (eds.). “The Johns Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism”. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2005.
- GUATTARI, F. (1974). “Psychanalyse et transversalité”. Paris: La Découverte, 2003. Trad. esp. de F. Azcurra, Buenos Aires: Siglo XXI, 1976.
- _____. “La révolution moléculaire. Essai d’analyse institutionnelle”. Paris: Éditions Recherches, 1977. Trad. esp. de G. de Eugenio, Madrid: Errata Naturae, 2017.

- _____. [1979]. “Lignes de fuite”. Paris: Éditions l’Aube, 2011. Trad. esp. de P. Ires, Buenos Aires: Cactus, 2013.
- _____. “Écrits pour L>Anti-Œdipe”. Paris: Lignes, 2004. Trad. esp. de P. Ires, Buenos Aires: Cactus, 2019.
- _____. “Qu’est-ce que l’écophilosophie ?” Paris: NeL, 2015. Trad. esp. de P. Ires, Buenos Aires: Cactus, 2015.
- HARDT, M. & NEGRI, A. “Empire”. Cambridge: Harvard University Press. Trad. esp. A. Bixio, Barcelona: Paidós, 2005.
- HIROSE, J. “¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo? Filosofía y política de Deleuze y Guattari”. Buenos Aires: Tinta Limón, 2021.
- HJELMSLEV, L. 1971. “Prolégomènes à une théorie du langage”. Paris: Minuit, 1971.
- JERVIS, B. “Assemblage Thought and Archeology”. London: Routledge, 2019.
- KOLYRI, C. 2020. “The Body Without Organs in Schizoanalysis”. *Deleuze and Guattari Studies* 14, 2020, pp. 481-506.
- LACAN, J. “Le séminaire. Livre 11. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse” Paris: Seuil, 1973. Trad. esp. de J. Delmont-Mauri y J. Sucre, Buenos Aires: Paidós, 1987.
- MARX, K. “Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858”. Berlin: Dietz Verlag, 1953. Trad. esp. de J. Aricó, M. Murmis y P. Scarón, México: Siglo XXI, 2007.
- _____. “Das Kapital”. Berlin: Dietz Verlag, 1962. Trad. esp. de V. Romano, Madrid: Akal, 2020.
- MILLER, J-A. “Política lacaniana”. Buenos Aires: Colección Diva, 2017.
- PFEIFER, G. “”. *Continental Thought & Theory. A journal of intellectual freedom* 1 (4), 2017, pp. 254-269.
- POSTONE, M. “Marx reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo”. Madrid: Traficante de sueños, 2007.
- REICH, W. “Psicología de masas del fascismo”. Bilbao: DDT BANAKETAK, 2014.
- STAVRAKAKIS, Y. “The Lacanian left. Psychoanalysis, theory, politics”. Edinburgh: Edinburgh University Press. Trad. esp. de L. Mosconi, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- TYNAN, A. “The Marx of *Anti-Oedipus*”. *Deleuze Studies* 3, 2009, pp. 28-52.
- WATSON, J. “Guattari’s Diagrammatic Thought. Writing between Lacan and Deleuze”. London: Continuum, 2009.

THE ANCIENT SCEPTIC ATTITUDE AND DISAGREEMENT*

A ATITUDE CÉTICA ANTIGA E DISCORDÂNCIA

*Marcelo D. Boeri***

<https://orcid.org/0000-0002-5747-5782>

mboeric@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile

Leandro De Brasi

<https://orcid.org/0000-0001-6965-3665>

leandro.debrasi@ufrontera.cl

Universidad de La Frontera, Temuco, Chile

ABSTRACT *It is argued that a philosophical “sceptic attitude”, found originally in the Socratic approach and arguably in the Pyrrhonist’s treatment of disagreement, should be taken to be an epistemically positive attitude in the sense that it fosters a serious philosophical examination of what is taken to be true, without entailing the radical scepticism often associated with it. We argue that if the two sides of a disagreement are equivalent (at that moment, given the evidence available), it doesn’t require one to consider the disagreement as undecidable without qualification and so to suspend judgment indefinitely. If this is so, we claim, the Pyrrhonian disagreement-based position will be*

* Article submitted on 24/02/2022. Accepted on 09/07/2022.

** This paper is the partial result of Fondecyt Project 1200213 (Chile).

significantly restricted as a form of scepticism and should instead be seen as promoting an epistemically propitious sceptic attitude.

Keywords: *Socrates. Expert. Dissent. Suspension of Judgement. Pyrrhonism. Scepticism.*

RESUMO *Argumenta-se que uma “atitude filosófica cética”, encontrada originalmente na abordagem socrática e, discutivelmente, no tratamento da discordância pirrônica, deveria ser considerada uma atitude epistemicamente positiva no sentido de que promove um exame filosófico sério do que é considerado verdade, sem que isso implique no ceticismo radical frequentemente associado a ela. Argumentamos que se os dois lados de uma discordância são equivalentes (naquele momento, dadas as evidências disponíveis), não é necessário considerar a discordância como indecível sem qualificação e, portanto, suspender o julgamento indefinidamente. Se isto for assim, afirmamos, a posição baseada na discordância pirrônica será significativamente restringida como uma forma de ceticismo e deve ser vista como promovendo uma atitude cética epistemicamente propícia.*

Palavras-chave: *Sócrates. Perito. Divergência. Suspensão de Julgamento. Pirronismo. Ceticismo.*

1. Introduction

This paper, which emerges from the conviction that Ancient thought can be brought into discussion with contemporary views,¹ argues that an Ancient philosophical “sceptic attitude”, found in the Socratic approach and the Pyrrhonist’s treatment of disagreement, should be taken to be an epistemically positive attitude, in the sense that it fosters a serious philosophical examination of what is taken to be true, and not as promoting radical scepticism.² If “sceptic”

1 As is obvious in this paper, we do not intend to engage in a detailed interpretation of Plato and the Ancient Sceptics, but to make use of their views and arguments, stressing this way the philosophical relevance of their approaches nowadays. Of course, when doing this, we discuss the Platonic and Ancient Sceptic texts following the standard patterns of scholarship, but our focus is mainly on the systematic aspects of those philosophers rather than on the historical ones. To put it clearer, in our treatment of scepticism sometimes we do not agree with Sextus Empiricus, but exploit some of his suggestions insofar as they look appealing for our purpose in this paper.

2 That is, scepticism in the sense of the “orthodox Pyrrhonist scepticism” which recommends to suspend judgement *in all the cases*, implicitly suggesting that a positive knowledge cannot be attained. On “Pyrrhonism” and Pyrrho’s scepticism see Diogenes Laertius (DL) 9 (the main passages are translated and commented

is taken to mean “investigative” (which is the meaning Sextus Empiricus seems to favour; *Pyrrhoniae Hypotyposes*—hereafter *PH*— 1.7), any serious philosophical attitude focused both on unmasking false experts and examining what is taken for granted without scrutiny is sceptic in that sense.

Following what the Academic sceptics used to say, we hold that Socrates was a forerunner of scepticism. According to Socrates,³ if after the dialogical conversation one of the speakers (who claimed to be an expert) is shown to be not a genuine expert on the subject matter of her alleged expertise, the investigation must continue since one cannot then defer to such a person on the basis of her being an expert.⁴ The view that the investigation should go on was an inspiring idea for Sextus Empiricus, who asserted that, unlike Dogmatists and “other Academics”, “the Sceptics are still investigating” (*PH* 1.2).

According to Sextus, among the divergent accounts on the same topic there is an equilibrium or equipollence (ἰσοσθένεια) inasmuch as none of them excel another as being more convincing. This being so, we shouldn’t accept one account and reject the other, and what the responsible epistemic agent ought to do is suspend judgment since there is an *undecidable* dissension (*PH* 1.10, 165, 170. 2.19, 32. 3.6, 70, 108). But the fact that the two sides of a disagreement *are* equivalent (*at that moment, given the evidence available*—i.e., given the present circumstances) doesn’t require one to consider the disagreement as undecidable *without qualification* and so to suspend judgment indefinitely. In our opinion, it is clear that the Pyrrhonian view that the sceptic opposes arguments (or “explanations”) in order to suspend judgement and attain tranquillity (which is his end) does not make the search for truth (which is presented as a kind of exploration of disagreement) unviable. In fact, “our” sceptical philosopher is already motivated to search for truth and continue searching for it. Strictly speaking, in the continuous search for truth, when one arrives at equipollence, such equipollence is not (and need not necessarily be) paralysing. When one arrives at equipollence E, say, one stops *hic et nunc*, but circumstances may change so that other discordant explanations may present themselves, leading to another equipollence E¹. Eventually, the earlier halting may have helped

on by Annas and Barnes, 1994, pp. 20, 29-30, 101-106). We are here following Sextus’ characterization of Pyrrhonism; his works are the most complete and accurate testimony we have of the Pyrrhonian scepticism (see Mates, 1996, pp. 4-6; Bett, 2000, pp. 2-4). Of course, we aren’t assuming that Sextus’ Pyrrhonism stands for Pyrrho’s philosophy; we just take for granted that the most detailed version of Pyrrhonism (as interpreted by Sextus himself) is contained in Sextus’ works.

3 We shall refer to “Socrates” (i.e., the character of Plato’s dialogues), and avoid engaging in the discussion concerning the historical Socrates, which is irrelevant for our purposes in this paper. For discussion see Kahn, 1996, pp. 71-95.

4 We develop this point in the following section of this paper.

the sceptic to visualise new explanations, which, in turn, may oppose other explanations resulting in a new state of equipollence. But that process need not go on *ad infinitum*; each equipollence is undecidable with the epistemic resources available to the philosopher at that moment and circumstance. It is in this sense that we argue that disagreement is not “absolutely” undecidable. Our purpose is not to claim that from the fact that the sceptic is not thinking about “absolute undecidability”, it follows that one can attribute to him an *intention* to search for truth. However, if one accepts that the Pyrrhonic philosopher’s undecidability cannot be absolute, it seems evident that the sceptic’s “further inquiry” aims to search for truth. If this were not the case, the further inquiry would not make sense.

A more orthodox view regarding this point states that what the sceptic suspension of judgement (ἐποχή) posits is that one should *remain* (likely indefinitely) in the philosophical investigation, which means “the abstention from any thetic pronouncement on the world and on the discourses that dogmatism develops philosophically in an attempt to explain it” (Bolzani Filho, 2013, p. 28). This “more orthodox” approach of what the sceptic ἐποχή is, arguably is the one that best fits with Sextus’ text. But at this point our challenge is that, even though the two sides of a disagreement *could* be undecidable, given the evidence available at a specific moment, that does not compel one to consider the disagreement as undecidable *without qualification* and so to suspend judgment *indefinitely*. Our point is supported by Sextus himself while observing that, when the sceptic says that “everything is inapprehensible” he is not *asserting* that what the Dogmatics investigate are of such a nature as to be inapprehensible, but *reporting* his own feeling in virtue of which *up to now* one has not apprehended any of these things due to the equipollence of the opposite accounts (see Sextus, *PH* 1.200, also cited by Bolzani Filho, 2013, p. 30). More importantly, if the Pyrrhonist thought that disagreements are *in principle* undecidable, the characterization of the (Pyrrhonian) Sceptics as those who are still investigating in search of the truth wouldn’t make much sense.⁵ If

5 We are aware that this suggestion must face the fact that the Pyrrhonist (represented here by Sextus Empiricus) seeks suspension of judgment just as a way to attain a practical goal, tranquility (ἀταραξία; as emphasized by scholars, Pyrrhonism must be taken to be a “philosophy of life”; see Mates, 1996, p. 5; Annas and Barnes, 1994, pp. 17-18). So, when perturbations (produced by dogmatism) have been removed, the sceptic should do away with his argument. In fact, “the Sceptic’s arguments are like a ladder which he overturns after climbing up” (Burnyeat, 2012a, p. 10, quoting Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* —*AM*— 8.481. on this point see also Fogelin, 1994, pp. 3-4). In our view, “continuing to investigate” must be taken to be “continuing to search for the truth” (see §2). Of course, this search for the truth needn’t presuppose that there is in fact some truth to be found on the matter, but merely the possibility that there is some (and such possibility is enough to promote further investigation). In other words, factualism with regard to the given subject matter needn’t be assumed by the Pyrrhonian (for more on this, see Machuca 2013).

this is correct, we claim, the Pyrrhonian disagreement-based position will be significantly restricted as a form of scepticism and should instead be seen as promoting a sceptic attitude that anyway has as a product a form of tranquillity.

The paper proceeds as it follows: in §2, we discuss the connections between Socrates and Ancient scepticism and explain why we think such connections are relevant. In §3, we consider a way of understanding the disagreement-based Pyrrhonian position in terms of the intra- and inter-personal uniqueness theses. In §4, we argue that this Pyrrhonian-like position, even if not accepting some uniqueness theses, gives us only a moderate sort of scepticism. Finally, in §5, we provide some brief concluding remarks.

2. Socrates, Scepticism, and Putative Experts

Socrates was a powerful inspiration for Ancient Sceptic philosophers. The fact that in several Platonic dialogues the discussion doesn't reach a positive answer to what was asked at the beginning of conversation⁶ probably made the Academic sceptic Arcesilaus of Pitane think that Socrates was a forerunner of sceptic philosophy.⁷ This sceptical effort is especially focused on highlighting that, given that every assertion (λόγος) is equally persuasive (πίθανος), and (eventually) potentially refutable, and that the doctrines (both among different schools and among the members of the same school) are significantly divergent, it is impossible to arrive at a positive thesis. That, if correct, would be a good reason to avoid endorsing a "positive dogmatist" view.

Given that at least part of the Ancient Sceptics regarded Socrates as an inspiration for developing their philosophy, we should briefly explain the sense in which we will be employing the figure of Socrates. We agree with the Academic Scepticism that Socrates somehow must be taken to be a forerunner of scepticism since he deploys, we hold, a *sceptic attitude*, "sceptic" clearly meaning *investigative*. We argue that this constitutes a powerful epistemic attitude, since it is the attitude tending to cast reasonable doubts both on what other ones believe and on what one believes.⁸ It is almost a common place in Plato's dialogues the view that the important point in philosophical

6 For example, "what is temperance?" (*Charmides*), "what is virtue?" (*Meno*), "what is braveness" (*Laches*), "what is justice?" (*Republic I*), "what is knowledge?" (*Theaetetus*).

7 If Cicero is to be trusted, Arcesilaus found inspiration in Plato's Socrates (cf. Cicero, *On Ends* 2.2; *Academica* 1.46). If Thorsrud (2010, pp. 59-62) is right, it is likely that Arcesilaus discovered "a dialectical method" in the Socratic way of doing philosophy (as reported by Plato in his dialogues).

8 This is a typical "Socratic" procedure that is well witnessed in Plato's dialogues (cf. *Apology* 23c, 28e, 38a; *Charmides* 160e, 172b; *Theaetetus* 145b, 154d-155a).

discussion is that the speakers get what is “truest” as allies; in fact, Plato takes the collaboration requirement in dialogue to be indispensable for getting what is truest (*Philebus* 14b5-7).⁹ Such a cooperative dialogue should always start from certain agreements, but Socrates, we claim,¹⁰ implicitly suggests that complete agreement between speakers can mean the death of dialogue;¹¹ disagreement fosters conversation, prevents from taking everything for granted, and thereby stimulates philosophical inquiry.¹² If we are right, some Platonic passages (where the portrait of Socrates and his philosophical insights are introduced) show the strength of disagreement as a constructive and powerful tool in the permanent task of unmasking false experts.

Now why link Socrates and his investigative attitude to scepticism? Socrates is permanently questioning other people to see whether they have the knowledge or expertise they declare to possess in a specific field. Roughly, the Socratic “method of inquiring” proceeds by asking a putative expert about her expertise. Socrates develops his test making use of arguments that start from premises previously endorsed both by the questioned person and the questioner. The dialogue allows the speakers to arrive at a conclusion that contradicts what the questioned person responded at the beginning of the conversation, that is, a conclusion that contradicts the maintained view on the topic in which the putative expert claimed to have knowledge. This shows that at least either the initial or the final answer given by the putative expert is false. After his examination, Socrates concludes that the inquiry should be continued¹³ and the putative expert loses credibility as an expert.

9 Plato frequently distinguishes the difference between dialogical argument (where both speakers are involved in attaining what is true) and rivalry, a debate performed just for the sake of victory (*Gorgias* 515b, *Laches* 194a, *Parmenides* 128d-e, *Timaeus* 88a).

10 Following Nikulin, 2010, pp. 81, 99.

11 On the relevance of agreement at the beginning of the discussion, see Plato, *Philebus* 11d2; 37c; 40d; 60b. The agreements between the two speakers involved in the debate can be understood both as the departing points of the conversation and as the consistency of one’s speech (see *Gorgias* 461b, 468e, 482d, 487e). However, insofar as Socrates and the people he questions usually are in disagreement, it appears that disagreement plays a crucial role in Socrates as well.

12 As usual in Plato’s dialogues, Socrates denies to be in possession of the knowledge initially claimed by the putative experts he meets.

13 The “ideal Platonic speakers” are those who are willing to continue the debate. One might think that Plato is suggesting that, if the investigation of a specific philosophical topic could be “exhausted”, it would become a doctrinal (and thereby a dogmatist) object of inquiry, which is the same thing as saying that it doesn’t require further inquiry. But that sounds strongly anti-Platonic, for Plato points out that philosophical beliefs can be modified by argument and that a philosophical conversation is a never-ending project. It is true that, as one of our reviewers points us out, it is mainly in the “Socratic dialogues” (which are “refutative” in character) where one finds the idea that the investigation must continue and where the lack of knowledge of the interlocutor of Socrates is shown. It is also true that in other dialogues (that are supposed not to be “refutative”, such as *Phaedo* and *Republic*) there are also “shared inquiries”: Besides, in those dialogues, certain “shared truths” are arrived at. This being admitted, for the sake of our argument, it suffices to cite the Platonic passages in which Plato explicitly stresses that philosophical investigation is a “cooperative task”, a remark that goes through

As noted above, this Socratic insight is shared by Sextus: unlike Dogmatists (who think they have discovered the truth) and the “other Academics” (who state that things cannot be grasped), the Sceptics are still investigating. Now if when Sextus refers to “opposed accounts” (i.e., accounts opposed to each other: this opposition being *contradictory* statements) he doesn’t mean affirmation and negation, but “conflicting accounts” (*PH* 1.10: λόγους ... μαχομένους), what he means is that among the divergent and opposed accounts there is a certain “equilibrium”, that is, equality regarding being convincing or unconvincing. Thus, of the accounts that are opposed to each other, none of them excel another as being *more* convincing (πιστότερον). This is the reason why we shouldn’t accept one account and reject the other one. Furthermore, amongst the sceptic philosophers, disagreement or dissension (διαφωνία; στάσις) became one of the modes leading to suspension of judgment, “the mode deriving from disagreement” (Sextus *PH* 1.165, *DL* 9.88-89), which states that judgment should be suspended since there is an “undecidable dissension” (ἀνεπίκριτος στάσις) about the matters in question. This being so, we aren’t able to accept or reject anything, and we end up suspending judgment (*PH* 1.166).

This is just an overview of Sextus sceptical argument. But we would like to suggest that the fact that the two sides of a disagreement *could* be equivalent *at that moment, given the evidence available* (i.e., given the present circumstances)¹⁴ doesn’t compel one to regard the disagreement as undecidable *without qualification* and so to suspend judgment indefinitely.¹⁵ Our claim is that the *disagreement*-based sceptical position should be restricted. If we really think that disagreements are *in principle* undecidable, the tenet that the Pyrrhonist is the one who, unlike Dogmatists and the “other Academics”, is still investigating (in search for the truth), wouldn’t make sense. Of course, this might be seen as an objection to Sextus himself but here we are instead trying to construct upon his work: in our view, it isn’t clear how it is possible to continue investigating, a feature that characteristically distinguishes the Pyrrhonist from the other philosophers (including the Academic Sceptics), if disagreement is undecidable *in principle*.

from the Socratic to the late Platonic dialogues (see *Laches* 194c, 196b, 200e; *Charmides* 169c-d; *Protagoras* 324d-e; *Meno* 79e-80a; 80c-d, but cf. also *Philebus* 14b1-7, a late dialogue that, however, depicts Socratic treats, and *Theaetetus* 151e and *Sophist* 218b, another two late dialogues where the same idea appears).

14 And not *in principle* undecidable; for more on this topic, see Barnes, 1994, pp. 17-20.

15 For the “undecidable” quality of dissension, see again Sextus *PH* 1.88, 165; 2.56, 222, 259; 3.6, 56, *AM* 8.177. Sextus suggests that even appearances *can* be undecidable (*PH* 1.117). It should be noted that “undecidable” qualifies “dissension”, and so there is the possibility that dissension isn’t undecidable (indeed, Sextus feels the need to make clear that dissension is undecidable every time). So, although “everything” can be subject to dissension and such dissension can be undecidable, it needn’t be. And, as we argue, such undecidability is relative to the particular epistemic circumstances of the party (or parties) at a given time.

Sextus, when talking about continuing to investigate, seems to be talking about continuing *to search for the truth*, given the context in which he introduces the former idea: that is, the difference between the positive and the negative Dogmatist (the Dogmatists and the Academics, respectively), who think they have reached the truth and that it cannot be reached, respectively. That Sextus is talking about continuing to investigate to attain the truth (or to elucidate what is true) isn't explicitly said or clearly suggested in other parts of the text. But if scepticism (even Sextus' scepticism) can be taken to be a view about our inability to know what the truth is, this can mean that the sceptic doesn't think that there is no truth but that we don't have the proper means to find it.¹⁶

A Pyrrhonist always might argue that *all* the circumstances demand ἐποχή; in other words, for the Pyrrhonist there are no circumstances in which suspension of the judgment can be avoided because there is no case in which one of the opposing theses (or "accounts": λόγοι) can be persuasive (that is what we call "undecidable in principle"). But if it is true, as the sceptic states, that thanks to the sceptic practice, anxieties and perturbations can be removed, and thus the sceptic can do away with his argument (*AM* 8.481), Sextus might be usefully read, given that the sceptic continues to investigate, as acknowledging that there is a point in which disagreement is mitigated and in which suspension of judgement might be cancelled. Given this, suspension of judgment is helpful as a powerful tool to achieve tranquillity but we argue it needn't be the only one. Indeed, (i) if we remove the sceptic argument and continue to suspend judgement, in which sense are we still investigating the truth? (ii) If we remove the argument because we attain tranquillity (which is supposed to be the end in matters of belief; *PH* 1.25), why do we continue to investigate the truth? (iii) Since we continue to investigate (which is what distinguishes the Pyrrhonist both from the Dogmatist and the Academic sceptics), this might be understood in the sense that the argument is removed because the evidence indicates the truth. Thus, it seems that we also can remove perturbations and thereby to attain tranquillity, while avoiding both the Dogmatist's error of rashness and the indefinite suspension of judgement.

¹⁶ Moreover, if Sextus is evoking or re-elaborating Pyrrho's account that things are equally indifferent, unmeasurable, and undecidable and that, because of that, neither one's perceptions nor opinions tell the truth (see Aristocles, in Eusebius, *Evangelical Preparation* 14.18, 3, 2-5), one might suspect that what Sextus means isn't that there is no truth, but that the means we have to attain it aren't reliable.

3. Pyrrhonian Disagreement and the Intra- and Inter-Personal Uniqueness Theses

We in fact normally want and need truths that others, due to some spatial, temporal or other advantage, possess (see Craig, 1990 and Williams, 2002). Fortunately, we are a social species whose members tend to cooperate (Bowles and Gintis, 2011; Tuomela, 2007). So, we normally get those truths via the testimony of others. Indeed, in our modern, very specialized, world, we often (must) seek the guidance of experts. A (cognitive) expert, comparatively understood, is here taken to be a subject who possesses substantially more knowledge (and so truths¹⁷) than most people (in one's community) on the domain of expertise.¹⁸ But that comparative component doesn't seem sufficient. A dispositional one also seems necessary. It seems that a cognitive expert also has a capacity to reach the right answers to new questions that may be posed within her field of expertise. That is, the expert has the know-how to exploit her knowledge in the given domain to acquire new knowledge (or true beliefs) within such domain (for more on this, see Goldman, 2001; Coady, 2012).

Now, it is clear that in our modern societies, we are to a great extent epistemically dependent on experts. Moreover, this dependence isn't at all undesirable, both practically and epistemically. After all, they do have the knowledge (and so truths) we seek and probably couldn't acquire by some other means (and even if we could, it would very likely involve extra costs). Of course, one might think it is undesirable if one cannot distinguish between those who *are* experts on some subject matter and those who merely *seem* to be. An expert, as understood above, isn't merely someone who has a reputation for being an expert (and so *seems* to be an expert to others). But, given that our world also has a fair share of quacks and charlatans, one might now wonder how one, as a layperson (someone lacking the relevant expertise), can distinguish between those who are genuine experts and those who merely have the reputation for being one. Thus, one might think that it is of the outmost importance for us to be able to identify genuine experts if our deference to the experts is to be epistemically legitimate.

Socrates seems concerned in several of Plato's dialogues (e.g., *Apology*, *Euthyphro*, *Laches*, and *Gorgias*, among others) with showing us that many of

17 As most of the contemporary epistemological literature does, we also assume that knowledge entails truth.

18 We aren't committed to some non-comparative threshold of knowledge that must be achieved to qualify as an expert: that is, some minimum amount of knowledge that someone needs to possess in order to qualify as expert in some field, regardless of what others know or don't know (cf. Goldman, 2001). Moreover, we aren't here concerned with *skill* expertise. When we talk of experts below, we mean *cognitive* experts (but see the following note).

the putative experts that we find in our societies are no genuine experts at all (so it isn't merely a far-fetched possibility that putative experts aren't genuine experts). The dialogues are also concerned with showing us the way in which we can discriminate between merely putative and genuine experts (see *Gorgias* 448e-450e). This is what Socrates does in the *Apology* (and other dialogues) where he is focused on unmasking putative experts who, after dialogical conversation, cannot account for their assumed knowledge. And, of course, once someone has shown that the putative expert is no genuine expert, her reputation as such will be damaged and people won't rely on her testimony (*qua* expert). This being so, the Platonic dialogues also seem to play this advertising role.

So, we can understand these Platonic dialogues as trying to help us answer the question “*whom* should we believe?”¹⁹ Assuming that we are to defer to genuine experts only, Socrates' various *reductiones* provide us with a method for suggesting someone might merely be a putative expert. That is, these *reductiones* show that a given subject *S* holds proposition *p* and holds proposition *q*, where *q* is or entails the negation of *p*.²⁰ This shows that, assuming the law of non-contradiction, either the answer given by the putative expert at the beginning (*p*) or the conclusion (*q*) is false. Of course, it might be the case that some other premise of the argument (other than *p*) was the false one, hence allowing the false contradictory conclusion (*q*). But could anyway in that case the putative expert still qualifies as knowing what originally responded (*p*)? The answer seems to be “no”. After all, the putative expert now seems to possess an undefeated defeater regarding her initial claim (*p*). In other (more Platonic) words, there would be an absence of “tethering” even if the proposition (*p*) were true.²¹ This being so, the putative expert doesn't seem to be a genuine expert regarding *p*-related matters, and given this, Socrates concludes that the inquiry should be continued.

But even if one were merely looking for reasonable or rational beliefs (and not necessarily looking for true beliefs), it isn't clear at all that such putative expert could help either. After all, when concerned with the question as to

19 As reminded by Goldman (2001), the problem of assessing experts is non-traditional but it isn't a new problem either. It goes back to Plato, who asks whether a person (lacking knowledge) is able to distinguish the one who *pretends* to be a doctor (a doctor being someone possessing an expertise (a τέχνη), and thereby a professional knowledge) from the person who really is one (see Plato, *Charmides* 170d-e; 171c). We are aware that the *skill/cognitive* expert contemporary distinction cannot be applied to Plato, inasmuch as a Platonic *technē* involves a kind of cognition.

20 Notice that the subject doesn't necessarily have in these cases a belief that *p* and not-*p*, and one would not expect her to have it. However, the subject has in these cases two beliefs: the belief that *p* and the belief that not-*p* (i.e., disbelief that *p*).

21 See Plato, *Meno* 97d-98a and Fricker, 2009.

whom we should believe, it seems that we certainly shouldn't believe someone who, given her total evidence, adopts different doxastic attitudes (say, belief and disbelief) towards a given proposition. Again, these *reductiones* show that a given subject *S* holds proposition *p* and holds proposition *q*, where *q* is or entails the negation of *p*, and given that believing that not-*p* is equivalent to disbelieving that *p*, *S* would then believe that *p* and disbelieve that *p*. The assumption behind this discredit is the *Intrapersonal Uniqueness Thesis* (henceforth, IntraUT): given one's total evidence, there is only one rational doxastic attitude that one can take to any proposition (on this, see White, 2005, p. 445).

IntraUT seems a very plausible thesis: as stated above, one might believe (via inference) that returning the weapons to the deranged person is just and disbelieve (via intuition) that returning the weapons to that same person is just (for this example, see Plato, *Republic* 331c), but at most only one of those two attitudes can be rational. Given IntraUT, once faced with distinct doxastic attitudes towards *p*, one ought rationally to revise at least one of them. For example, if the epistemic credentials of the disbelief (belief) are more compelling than the credentials of the belief (disbelief), then it seems that one ought to disbelieve (believe) that *p*. If the epistemic credentials of both attitudes are equally compelling, then it seems that one ought to revise both attitudes. In that case, given IntraUT, it seems that one ought to withhold judgement as to whether *p*. Either way, the putative expert would be shown to have held at least one irrational attitude towards *p*, without being able to identify it (or them). Thus, the putative expert cannot be a source of (non-factive) rational belief neither.

However, it should be clear that the above exploitation of *reductiones* doesn't make Plato's Socrates a sceptic, contrary to what some Academic sceptics might have thought. Indeed, the fact that in several Platonic dialogues the discussion doesn't reach a positive answer to what was asked seems to make the Academic sceptics think that Socrates was a forerunner of sceptic philosophy.

But Plato just has Socrates unmask some putative experts. Again, there is an important difference between Socrates and, for example, Arcesilaus: after the dialogical examination Socrates takes the answer given by the questioned person to be false, so it isn't the case that he is willing to grant that the proposed definition is «undecidable». Also, and more importantly still, Plato let us know through Socrates that he thinks that sometimes there are genuine experts. For example, it is the physician the one we need to defer to when concerned about matters of health (*Charmides* 170e). In fact, Plato thinks that even political/

moral expertise is possible, and so he would have the philosophers rule the state (*Republic* 473c-d; 501e-502c; *Letter* 7 326a2-b4).

Thus, it is clear that Plato's Socrates is no sceptic. Having said that, as seen, sceptics seemed to have seen in Plato's Socrates the seeds for their scepticism (see, n.8 above). One way in which the Pyrrhonian might be understood as seeing in Plato's Socrates the seeds for their scepticism (although nowhere this is explicitly acknowledged) is by extrapolating the personal case of holding contradictory beliefs to the interpersonal level to develop their agnostic, as opposed to dogmatist, (non-modal) scepticism (we return to this point later). More particularly, given their mode of disagreement, Pyrrhonians can be seen as exploiting both IntraUT and an interpersonal version of it. That is, one might think that they also (implicitly) accepted something in the following lines: given total evidence E , there is some doxastic attitude D that is the only rational doxastic attitude for anyone to take towards proposition p (on this point see Kelly, 2014). We will call this thesis *Interpersonal Uniqueness Thesis* (hereafter, InterUT). Let us explain how the Pyrrhonian might be exploiting some such principle *if* she were to exploit it.²²

The mode of disagreement (which states that whatever question is advanced is the matter of the greatest contention, and that there is an undecidable dissension; Sextus *PH* 1.165; *DL* 9.88-89) is concerned with opposing points of view that don't allow one to assent to either.²³ Imagine that you, as an expert on, say, Aristotle's *On the Soul*, believe that hylomorphism doesn't solve the soul-body dualism (view₁), but learn that another expert on Aristotelian psychology rejects the view that Aristotle endorses a dualistic tenet, since he takes the living being to be a unified whole (opposing view₂). Having learnt the arguments and evidence that support that opposing view and finding them as compelling as yours, it seems that you are now in no position to rationally carry on holding your initial view on the matter, given IntraUT, and suspension of judgement follows.

22 Some would certainly complain to this. For example, Machuca (2013) claims that the connection between Pyrrhonism and some Uniqueness Thesis is controversial, since the Pyrrhonian would suspend judgement with regard to some such thesis. This is entirely plausible and in fact, as seen below (§4), we don't think that commitment to InterUT is required for the *moderate* Pyrrhonian position here developed. Here we are merely suggesting a way in which someone might understand a Pyrrhonian as continuing the work of Socrates. It is important, at this point, to keep in mind that our aim in this paper isn't to provide an exegetical account of the work of Sextus and make it pass as *the* Pyrrhonian position (see n.2 above). Instead, we want to exploit ideas from the Ancients and present-day debates in the epistemology of disagreement in order to develop a moderate sceptical approach that can be healthy and helpful in order to strengthen rational discourse.

23 Given that Socrates' typical procedure, as seen above, is to derive contradictions in his interlocutor, as opposed to consider opposing views held by different people, as we shall soon see, we aim to show below how, with the help of a version of the Uniqueness Thesis, the treatment of the intrapersonal Socratic case can be extrapolated to the interpersonal one.

But the Pyrrhonian position is also meant to apply to laypeople (not only to experts), so now imagine that you are no expert on the matter (indeed, you have no opinion about it) but overhear a conversation among experts on the topic. You hear an expert endorsing view₂ and so you form the corresponding belief given that you are aware that it is permissible to form beliefs on the basis of what experts say. But moments after, you hear another expert on Aristotle's psychology claiming an opposite view (view₁). Arguments and evidence go back and forth but to you, as a non-expert, they don't make much sense (say, you don't understand Ancient Greek, the basic premises of Aristotelian hylomorphism aren't clear to you, you can't understand how it is possible that an immaterial item, such as an Aristotelian form, has causal powers, and so on). All you have to go for is the epistemic credentials of the experts, which, assume, are equally compelling, and so it seems arbitrary to stick to the first point of view just as it would seem to adopt the second one. If that is so, then suspension of judgement seems to follow and InterUT can help us make sense of that. Given InterUT and disagreement about p between two experts (say, one believes that p and the other disbelieves that p), it seems that at least one of their attitudes towards p isn't rational.²⁴ Of course, if one of the experts seems to have better epistemic credentials than the other, then one should defer to the superior expert. But if the experts' epistemic credentials seem to be equally good, then one should give equal weight to their opinions and so withhold judgement about p given that at least one of the positions isn't rational and one cannot tell which one it is.

4. Dissension, Undecidability and Tranquillity

Both the Pyrrhonian and the Academic sceptic exploit those cases where both sides of the disagreement seem to be equally good; hence their agnostic scepticism (they neither hold that p nor deny it, instead suspend judgement about p). So, if we, as laity, are to defer to the experts, the experts disagree as to whether p and we cannot tell which expert's opinion is the rational one, then it seems that we ought to suspend judgement as to whether p . The sceptic (both

24 What if the disagreement is between someone who believes p and someone else who withholds belief that p (say, a Theist and an Agnostic disagreeing about the existence of God)? To deal with such cases, we would need to translate the "categorical" approach to epistemology in which we talk only of belief, disbelief, and suspension of judgment into the "degrees of belief" (or subjective probability) approach in which beliefs are given values between 0 and 1, where 1 represents complete subjective certainty that the proposition in question is true and 0 represents complete certainty that it is false. This move also suggests that not all disagreements will have sceptical consequences but one can expect the Pyrrhonian to be working with the categorical approach.

in its Pyrrhonian and Academic version) seems to believe that for every account there can be a contradictory account that is equally plausible and so that there can be an equipollence between both sides of the disagreement.²⁵ Given this, there is no way to decide, at least *at the time*, what the best account is and so we end up with suspension of judgement (*PH* 1.165).²⁶

One might at this point wonder the scope of some such Pyrrhonian position. Firstly, one might think that we don't actually disagree about every single proposition *p*. Secondly, one might think that not all actual disagreements are such that the above equipollence is found. This Pyrrhonist could reply that although actual disagreements are limited in those two ways, we can easily imagine that not being the case.²⁷ First, we can imagine some possible world W^1 where every single proposition is controversial (i.e., people disagree about). Second, we can also imagine some possible world W^2 where, for each controversial proposition, exists some such equivalence. Given that a possible world could be like W^1 and W^2 (let's call that world: *W*), the Pyrrhonian argument needn't be restricted. Indeed, Sextus seems to suggest that the Pyrrhonist suspends judgement about *everything* (see, e.g., *PH* 1.31, 232; cf. also *AM* 11.144, 150, 160, 168). Of course, one might want to question the relevance of possible, as opposed to actual, disagreements and one might be just right to do so, both given the implausibility of the claim and Sextus' characterisation of the Pyrrhonist. Let's take these points in turn.

It is clear that far-fetched possibilities of disagreement, just like other far-fetched possibilities of error, don't seem to be relevant. It is plausible that

- 25 Given the above, there are at least two different ways of understanding this equipollence. On the one hand, we can think of it in terms of (1) the epistemic credentials of the different experts on one side and the other of the disagreement. On the other hand, we can think of it in terms of (2) the epistemic credentials of the arguments we can find on one side and the other of the disagreement. It seems that (1) gives the non-expert the best chance to determine the equipollence. For some reasons to believe that the layperson isn't likely to evaluate the expert's arguments, see Goldman, 2001.
- 26 What Sextus usually argues is that *all* the accounts provided by the philosophers about different matters are so divergent that it appears that it is impossible to be sure about them and eventually to assume that one of the accounts should be endorsed and the other rejected. He doesn't say that the several accounts regarding a specific topic are false without qualification; what he suggests is that every account can be contrasted with another one and what one finally realizes is that there is "equipollence" among all the accounts.
- 27 This Pyrrhonian, of course, needn't stand for some actual Pyrrhonic figure. So, we are not here suggesting that, say, Sextus is committed to require suspension of judgement in the absence of an actual equipollence, but only considering what some Pyrrhonist might suggest. However, as indicated by one of our reviewers, there is an intriguing passage (*PH* 1.33-34) where Sextus apparently suggests that even acknowledging that hitting the truth is a real possibility for the Pyrrhonist, he does not seem willing to give significant importance to it. Sextus indeed acknowledges that someone can bring up an argument that the sceptic cannot refute, but that does not mean that the argument is irrefutable without qualification. Sextus stresses that it is possible that the opposite of the argument someone is advancing is sound, even though it does not appear so to the sceptic. That is a good reason the sceptic has for not assenting to this argument that now seems so strong. Immediately below we respond to cases of possible, as opposed to actual, equipollence.

neither knowledge nor justification nor rationality require us to eliminate all possibility of errors in order for a belief to be knowledge, justified or rational. Doing so would give us a dogmatist scepticism (or “negative dogmatism”, the kind of view Sextus implicitly ascribes to the so-called “Academic scepticism” in *PH* 1.3-4) that doesn’t seem to be very interesting. So, as fallibilists (who aren’t required to eliminate every single possibility of error), if possible disagreements are to introduce relevant error-possibilities, they will have to be *close* possibilities. Given that, one might want to question whether *W* (above) is a close possible world. And it doesn’t seem so,²⁸ hence it isn’t clear that we have a sceptical argument with a wide scope. Still, the argument might be good enough to promote suspension of judgement with regard to those *actually* controversial opinions even if there is no actual equivalence. That is, assuming that *W*₂ is a close possibility, we might think that all actual disagreements can be regarded as involving a *potential* equipollence.

But, again, this doesn’t seem right. After all, what evidence about disagreement is meant to show is that at least one of the parties of the disagreement made an *actual* mistake in holding the attitude it holds towards *p* (given InterUT). Now, given the equipollence, we cannot tell which party made it. But if there is no equipollence, then it seems, as mentioned above, that we should defer to the side with the better epistemic credentials. How relevant is it, in the case of no equipollence, that we can imagine that both sides of the dispute could be equivalent? Not much, it seems. Consider the following case: suppose that you have two thermometers, A and B, in a room and evidence that A is much more reliable than B. Now imagine that A shows that the temperature in the room is 20 degrees Celsius and B shows it is 23 degrees Celsius. Given the evidence you possess, it seems that you should believe that the temperature is 20.²⁹ Importantly, even if you can imagine that you could have easily used thermometer C, instead of B, which you take to be as reliable as A and which would still have shown the temperature to be 23 degrees Celsius (that is, imagine a disagreement with equipollence), it doesn’t seem relevant to the matter at hand.³⁰ The fact is that, given the actual disagreement and the evidence you actually possess about the epistemic credentials of A and

28 Closeness is here understood in terms of similarity, so close possible worlds are possible worlds that are similar to the actual one. Intuitively, world *W* (the conjunction of *W*¹ and *W*²) isn’t similar to the actual world.

29 Of course, you cannot believe it with certainty (degree of belief 1); after all, assuming you don’t take A to be perfectly reliable, B could be the one showing the right temperature.

30 Indeed, you can also imagine another situation where you use C, as well as A and B, and it shows 20 degrees Celsius: is that meant to show that, given these possibilities, you should have a higher degree of belief about that temperature? We take it not. Indeed, given the indefinitely many cases one can imagine, making one’s mind up on the matter would be rather unfeasible if we had to take them into account.

B, the appropriate doxastic response seems to be the belief that the temperature is 20 degrees Celsius. You might have been unlucky in this occasion: we can assume that normally A and B show the same temperature. And you certainly could have been even unluckier if you had used C instead of B and there was an equipollent disagreement. Then it seems that you would have needed to suspend judgement as to what the temperature is in the room. But the fact that you could have been this unlucky doesn't make it the case that you shouldn't now believe that the temperature is 20 degrees Celsius.³¹

Analogously, the fact that two sides of a disagreement *could* be equivalent (although they aren't actually) doesn't require one to consider the disagreement as undecidable (at *that moment, given the evidence available*— i.e., given the present circumstances) and so to suspend judgement. If this is correct, the Pyrrhonian disagreement-based position here considered will be importantly restricted. Indeed, and dealing with the second aforementioned point, it seems clear that the Pyrrhonist (as Sextus characterises her) doesn't think that disagreements are *in principle undecidable*. After all, as seen in §2, if that were the case, the characterisation of the Pyrrhonist as the one who is still investigating in search of the truth, which differentiates her from the positive and negative dogmatists, wouldn't make much sense (*PH* 1.1-3). This of course might seem to be in tension with an often-assumed use of the Agrippan modes (cf. Sextus *PH* 1.15) to show that, in principle, for any proposition *p* we ought to suspend judgement. Now, it isn't clear that the Pyrrhonist is committed to some such exploitation of the modes (as tools that necessarily induce suspension of judgement). Of course, the modes are universally applicable (that is, for any *p*, the modes can be applied). That, however, doesn't entail that every application of the modes for some *p* will be successful. One could, for some *p*, find some reason *r* that justifies *p* without *r* being some arbitrary assumption. Indeed, the Pyrrhonist, according to Sextus, assents to some things related to appearances (*PH* 1.13), and so there are some things about which the Pyrrhonist doesn't suspend judgement. So, once we distinguish between the universal applicability of the modes and their successful application, we can understand the Pyrrhonist as not regarding the modes as showing that, in principle, for every *p* we need to suspend judgement. Only if the Pyrrhonist would claim that the universal applicability of the modes guarantees their successfulness, she could go down

31 Consider also cases of evidential luck (when it is lucky that the agent acquires the evidence that she has in favour of her belief: i.e., that certain evidence becomes available as a matter of luck) that aren't incompatible with knowledge (e.g., your just happening to find in the street an up-to-date bank statement from some random person doesn't rule out your knowing how much such person has on that bank account). For more on this, see Pritchard, 2005, pp. 133-134.

that road. But we doubt that the Pyrrhonist wants to or can claim that. Would she offer some inductive argument in its favour? Such as: for all p up to now examined, the modes were successfully applied, hence for all p the modes will be successfully applied. But inductive arguments don't guarantee their conclusions (and some, as seen above, might not anyway allow the Pyrrhonist to hold the view). And if the Pyrrhonist cannot in some other way claim the above, then it seems coherent to suggest that she is still investigating in search for the truth.³²

Of course, we can imagine possible equipollent disagreements (between experts) for any p for which no further evidence to settle the issue one way or another will be available. That would then suggest that suspension of judgement about p would follow, for the laity and experts, even if no actual equipollent disagreement holds with regard to p . However, that would render the main characterisation of the Pyrrhonist as the one who is still investigating senseless. If we are right about that and his characterisation isn't senseless, the scope of her sceptical position will be relatively limited. Having said that, disagreement is ubiquitous in some domains and many of our most cherished opinions (e.g., on religion, morality, aesthetics and politics, among others) seem to be controversial. Moreover, it might actually be the case that equipollence (for the experts and/or the laity) exists in some of these cases (it might actually be the case that these are domains in which there are experts, to which us, non-experts, should defer, and who disagree and have equal credentials, and in which the arguments are equally compelling for the experts). If so, it seems that a *restricted, agnostic, non-modal scepticism* about such controversial opinions would follow.³³ Still, the non-sceptic could complain that the Pyrrhonian extrapolation of IntraUT is illegitimate. After all, while IntraUT seems a plausible thesis, InterUT might seem not.³⁴ Indeed, given that one can adopt one rather than another attitude to evidence and the existence of competing epistemic goals, it seems that given the very same evidence E two subjects could rationally weight it differently. So,

32 As noted by Lammenranta (2013, p. 48), some scholars (Barnes, 1994, pp. 113-16) tend to point out that the mode of disagreement (along with the mode of relativity) is taken to be unnecessary and insufficient for scepticism, a view that is at odds with the textual evidence (*PH* 1.165; 2.259; 3.234-235). We don't engage here in the discussion whether disagreement should be taken to be unnecessary for scepticism; and although we follow Lammenranta when he argues that "irresolvable disagreement" by itself leads to suspension of judgment (2013, pp. 48-49), we don't endorse his view that irresolvable disagreement must by undecidable in principle (2013, pp. 50-51, 57).

33 The scepticism is *non-modal* given that it is *not impossible* for the Pyrrhonist, as understood above, to reach the truth of the matter.

34 Indeed, InterUT is even less plausible if we adopt a "degrees of belief" approach, rather than the "categorical" approach (see above n.23). Can, at least, one of our beliefs, mine with degree .76 and yours .75, be really considered irrational as InterUT seems to suggest? And if we take a rationally permitted range of degrees, how are we to non-arbitrarily determine them?

the two subjects could rationally hold distinct doxastic attitudes, which entails the denial of InterUT. In fact, the epistemic goals of truth-seeking and error-avoidance can be in conflict³⁵ because some belief-forming strategies lead us to form more beliefs than others.³⁶ Strategies that emphasize the avoidance of false beliefs will inevitably lead to fewer beliefs (indeed, the best way to avoid error is not to believe anything) than strategies that emphasize the acquisition of true beliefs (indeed, the best way to acquire truths is to believe as many things as possible).³⁷

However, even if the Pyrrhonist is actually motivated to extend her position to the laity by means of the extrapolation of IntraUT, isn't clear that such extrapolation is required in order to hold such position. After all, if neither InterUT nor some form of extreme permissivism (which claims that any attitude is rational) are plausible, then some sort of restriction on the attitudes rationally permitted will be in place (that is, some sort of moderate permissivism).³⁸ And if some such restriction is in place, then there is a significant chance that a doxastic attitude taken towards p in a disagreement isn't rational. But given that one, due to the equipollence, has no reason to favour one side of the disagreement or the other, then it seems that one is once again required to suspend judgement about p .

If the above is correct, then doubts about InterUT needn't translate into doubts about the "moderate" Pyrrhonian position developed above.³⁹ This is a scepticism that applies to both ordinary and non-ordinary subject matters alike (*PH* 1.164-165). What matters is that there is some disagreement with respect to some p and that there exists an equipollence that makes the disagreement undecidable (given the circumstances at the time). Moreover, this scepticism

35 William James (1897, Part VII) already recognizes this point.

36 We aren't suggesting these are the only two (conflicting) epistemic goals, but we are exploiting these two to exemplify the above. Another two (conflicting) epistemic goals that we seem to have, are the goals of being epistemically autonomous and of being epistemically reliant on others. Of course, our epistemic lives will vary depending on how we follow the epistemic goals.

37 In our ordinary lives, we probably try to strike a conservative balance between the two goals. We certainly don't want to constantly go around questioning every one of our beliefs in order to avoid error, since we wouldn't get anything done this way. At the same time, we don't want to retain beliefs that seem wrong when new considerations come along. We want to continuously revise and modify, and even abandon, if need be, our beliefs. So, we might typically adopt the following principle: if there are no decisive grounds for questioning the justification of the belief, then conserve the belief with just as much confidence in its justification. Now, of course, the fact that this is what we might typically do doesn't mean that it is the only way (or even the right way) we can combine those goals. This is simply given as an example of a possible combination of the two conflicting goals.

38 It seems that extreme permissivism is indeed implausible. It is very plausible to think that a body of evidence *E* puts some rational constraints on the doxastic attitudes that someone can take and so that some doxastic attitudes are irrational given some body of evidence.

39 It is moderate, as pointed out above, in two senses: first, its scope is very much restricted and, second, it is non-modal.

can (temporally, and not necessarily indefinitely) render agnostic both experts and non-experts.

In the case of experts, who disagree and know that the epistemic credentials of the arguments on one side and the other of the disagreement are equivalent, they seem required to suspend judgement about the matter at hand.⁴⁰ In the case of non-experts, who should defer to the experts on the matter and know that the epistemic credentials of the experts on one side and the other of the disagreement are equivalent, they also seem required to suspend judgement about the matter at hand.⁴¹ These cases of equipollence are probably not that common, especially if, as it seems plausible, one isn't required to proportion one's belief to all the evidence available to everyone even if one is to try to search for some further evidence than the one already possessed (see Feldman, 2000) and given the caveats and so the resulting scepticism isn't very threatening.

Having said that, the Pyrrhonist's scepticism is understood by Sextus as an ability to set out oppositions among things: an ability by which, because of the equipollence of the opposed accounts, we come first to suspension of judgement and afterwards to tranquillity (*PH* 1.8). The Pyrrhonian position then is perhaps better regarded as a *sceptic attitude*, rather than a form of scepticism, embodied in this ability to find oppositions if what we said above about its moderation is correct. This would be an attitude that would help us avoid epistemic vices (such as ignoring conflicting evidence) and so render us better epistemic agents.

Moreover, the Pyrrhonian position is meant to have practical consequences insofar as the Pyrrhonian final goal is tranquillity and it can be achieved by means of the withholding of judgement and avoiding the self-conceit and rashness of the Dogmatists (*PH* 1.25; 3.280-281). However, from a positive dogmatist standpoint, this scenario surely is highly frustrating: unless there is the possibility to give assent to a set of propositions (assumably true), it seems that the Pyrrhonian way condemns us to inactivity. This is a point explicitly considered by Sextus, who records the dogmatist objection according to which, since life is bound up with choices and avoidances, if one neither chooses nor avoids anything, one renounces life and “stays fixed (ἐπιτεῖχεν) like some a vegetable” (*AM* 11.163-164: transl. R. Bett). But Sextus explicitly rejects that Pyrrhonism leads one to inactivity, because one, by attending to

40 Of course, such equipollence ought to rule out all epistemic asymmetry between the disagreeing parties in order to require the suspension of judgement. For example, a difference with regard to (personal) information (Lackey, 2010) or access to it (Bogardus, 2009) can defeat this requirement to suspend judgement.

41 We are assuming that the non-expert, due to her ignorance about the matter at hand and lack of capacity to evaluate the experts' arguments (Goldman, 2001), cannot make an epistemic difference herself to avoid the suspension of judgement.

what is apparent (i.e., what appears to him), can live following the everyday observances (*PH* 1.23),⁴² for he isn't able to be utterly inactive. One would expect this answer from Sextus if he believes that dissensions are as a matter of fact (but *not in principle*) undecidable (given the circumstances). But still there exist the possibility of believing truly without rashness and so the possibility of acting on the basis of belief.

5. Concluding Remarks

We have argued that the sceptical focus on disagreement provides the Sceptics with a powerful tool to show that disagreement can give people a good reason to be suspicious of their own beliefs. Although we favour the sceptic view that the relevance of disagreement as a helpful device to undermine the natural dogmatist attitude towards the world must be stressed, we do not support the rather "radical" position (shared by the Academic and the Pyrronian Sceptics), according to which what one has to do is to proceed to suspension of judgment in all the cases *indefinitely*.⁴³ Thus the sceptic way of life permits one to be cautious when selecting and assessing one's beliefs and so promoting an epistemically propitious attitude. This being so, disagreeing cannot be a paralyzing attitude while seeking what is true but, on the contrary, as a crucial tool that fosters a serious philosophical examination of what is taken to be true and so we can understand the ancient sceptic attitude as an epistemically positive attitude.

References

- ANNAS, J., BARNES, J. "The Modes of Scepticism". Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- BARNES, J. "The Toils of Scepticism". Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- BETT, R. "Pyrrho. His Antecedents and His Legacy". Oxford: Oxford University Press, 2000.

42 For discussion of this and related matters see Burnyeat, 2012b, pp. 208-211.

43 The positive outcome of the sceptic way of doing philosophy allows one to avoid arrogance in considering beliefs. This is explicitly noted by Sextus when he argues that the Sceptic is "philanthropic", and is concerned with curing by argument, *so far as he can*, the belief (or "conceit", as Annas & Barnes, 1994 *ad locum* and Mates, 1996, *ad locum* understand the Greek οἰσῖς) and rashness (or "precipitation": προπέτεια) of the Dogmatists (*PH* 3.280-281). Perhaps "conceit" (or "présomption"; see Pellegrin, 1997, *ad locum*) is the best rendering of the Greek οἰσῖς. The basic meaning of this term is "belief", "opinion", but Sextus' point is that the beliefs of Dogmatists reveal conceit since they wrongly assume that their views do not need to be investigated or that the procedures available to us are sufficient to remove any doubts we may have about the truth-value of such beliefs.

- BOGARDUS, T. "A Vindication of the Equal-Weight View". *Episteme*, 6 (3), pp. 324-335, 2009.
- BOLZANI FILHO, R. "Acadêmicos versus Pirrônicos". São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2013.
- BOWLES, S., GINTIS, H. "A Cooperative Species: Human Reciprocity and Its Evolution". New Jersey: Princeton University Press, 2011.
- BURNYEAT, M. "Explorations in Ancient and Modern Philosophy" (Vol. 1). Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- _____. "Protagoras and self-refutation in later Greek philosophy". In: M. Burnyeat, 2012. pp. 3-19. (= Burnyeat 2012a)
- _____. "Can the Sceptic live his Scepticism?". In: M. Burnyeat, 2012. pp. 205-235. (= Burnyeat 2012b)
- COADY, D. "What to Believe Now: Applying Epistemology to Contemporary Issues". Chichester: Wiley, 2012.
- CRAIG, E. "Knowledge and the State of Nature". Oxford: Oxford University Press, 1990.
- FELDMAN, R. "The Ethics of Belief". *Philosophy and Phenomenological Research*, 60 (3), pp. 667-695, 2000.
- FOGELIN, R. J. "Pyrrhonian Reflexions on Knowledge and Justification". Oxford: Oxford University Press, 1994.
- FRICKER, M. "The Value of Knowledge and the Test of Time". In: O'HEAR, A. (ed.) *Epistemology: Royal Institute of Philosophy Lectures 2006/7*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. pp. 125-142.
- GOLDMAN, A. "Experts: Which Ones Should You Trust?". *Philosophy and Phenomenological Research*, 63, 1, pp.85-110, 2001.
- JAMES, W. "The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy". New York: Longmans, 1897.
- _____. "The Will to Believe". In: JAMES, 1897. pp. 43-67.
- KAHN, C. "Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form". Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KELLY, T. "Evidence Can Be Permissive". In: STEUP, M., TURRI, J., SOSA, E. *Contemporary Debates in Epistemology*. Second Edition. Malden (MA): Blackwell, 2014. pp. 298-311.
- LACKEY, J. "A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance". In: HADDOCK, A., MILLAR, A., PRITCHARD, D. (eds.) *Social Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2010. pp. 209-230.
- LAMMENRANTA, M. "The Role of Disagreement in Pyrrhonian and Cartesian Skepticism". In: D.E. Machuca, 2013. pp. 46-65.
- MACHUCA, D.E. (ed.). "Disagreement and Skepticism". New York: Routledge, 2013.
- MACHUCA, D.E. "A Neo-Pyrrhonian Approach to the Epistemology of Disagreement". In: D.E. Machuca, 2013. pp. 66-89.
- MATES, B. "The Sceptic Way". Oxford: Oxford University Press, 1996.
- NIKULIN, D. "Dialectic and Dialogue". Stanford: Stanford University Press, 2010.

- PELLEGRIN, P. “Sextus Empiricus. Esquisses pyrrhoniennes». Paris. Éditions du Seuil, 1997.
- PRITCHARD, D. “Epistemic Luck”. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- SEDLEY, D. “The Midwife of Platonism”. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- TUOMELA, R. “The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View”. New York: OUP, 2007.
- THORSRUD, H. “Arcesilaus and Carneades”. In: BETT, R. (ed.) *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. pp. 58-80.
- WHITE, R. “Epistemic Permissiveness.” *Philosophical Perspectives*, 19, pp. 445-459, 2005.
- WILLIAMS, B. “Truth and Truthfulness”. New Jersey, Princeton: University Press, 2002.



EPISTEMOLOGÍA Y PSICOLOGÍA EN EL NEOKANTISMO TEMPRANO DE WILHELM WINDELBAND*

EPISTEMOLOGY AND PSYCHOLOGY IN WILHELM WINDELBAND'S EARLY NEO-KANTIANISM

Jacinto Páez Bonifaci**

<https://orcid.org/0000-0003-3623-5517>

jacinto.paez@mail.udp.cl

Universidad Diego Portales, Santiago, Chile

RESUMEN *El presente artículo ofrece una reconstrucción de los argumentos centrales de “Sobre la certeza”, texto publicado en 1873 por el filósofo neokantiano Wilhelm Windelband. La literatura especializada afirma que esta obra es representativa de una fase temprana del neokantismo, caracterizada por una tendencia psicologista. Por nuestra parte, mostraremos que Windelband ya presenta en este texto una interpretación de la lógica entendida como lógica trascendental y como ciencia de las leyes normativas del pensar. A través de esta reconstrucción buscamos ofrecer las bases para una narrativa de la transformación del neokantismo entre 1870 y 1880 alternativa a aquella ofrecida por Klaus Christian Köhnke.*

Palabras claves: *Windelband. Certeza. Filosofía psicológica. Teoría del conocimiento. Objetividad.*

* Article submitted on: 27/10/2021. Accepted on: 22/08/2022.

** Este artículo es parte del proyecto Fondecyt 3220109.

ABSTRACT *This article reconstructs the central arguments of “On Certainty”, a text published in 1873 by the neo-Kantian philosopher Wilhelm Windelband. Literature claims that this text represents an early phase of neo-Kantianism, characterized by a psychologistic tendency. Against this interpretation, we show that Windelband already presents in “On Certainty” a conception of logic as a variety of transcendental logic, namely, as the science of the normative laws of thinking. Through this reconstruction, we provide the basis for an alternative interpretation of the transformation of neo-Kantianism between 1870 and 1880 in respect to the one offered by Klaus Christian Köhnke.*

Keywords: *Windelband. Certainty. Psychological philosophy. Theory of knowledge. Objectivity.*

Introducción

Desde hace al menos dos décadas ya no es posible afirmar, como lo hiciera oportunamente Herbert Schnädelbach, que la filosofía del siglo diecinueve representa un territorio completamente inexplorado (Schnädelbach, 1983, p. 13). Aunque existen falencias en nuestro conocimiento, la historiografía reciente ha logrado establecer, de modo efectivo, el carácter formativo que la filosofía del siglo diecinueve guarda en relación con la filosofía contemporánea. Amparada en una tesis del propio Schnädelbach, para quien “la prehistoria inmediata de lo que filosóficamente consideramos nuestro presente, y no lo entenderemos hasta que no hayamos comprendido su origen” (1983, p. 15)¹, se ha desarrollado una vasta empresa historiográfica que intenta clarificar con precisión los orígenes del pensamiento contemporáneo a través de una reconstrucción de los debates centrales de la filosofía alemana durante el siglo diecinueve.

El presente estudio busca contribuir a esta empresa mediante una presentación de un capítulo circunscripto dentro de esta historia. Este capítulo comprende la teoría del conocimiento tal y como es formulada por Wilhelm Windelband (1848-1915). Uno de los aspectos más relevantes de esta teoría es su evolución a lo largo de la obra de Windelband. En efecto, la evolución histórica de su pensamiento puede considerarse típica en relación con el recorrido característico de los filósofos de finales del siglo diecinueve. Mientras que en su fase temprana Windelband presuntamente defiende una

1 Salvo cuando se indique lo contrario, todas las traducciones me pertenecen.

interpretación psicologista de la teoría del conocimiento, su fase madura se caracteriza por defender una posición decididamente antipsicologista.² Con esta transformación, Windelband articula lo que puede ser denominado como neokantismo ortodoxo (Anderson, 2005).

El estudio pionero relativo a esta transformación del pensamiento neokantiano en general, y de la obra de Windelband en particular, pertenece a Klaus Christian Köhnke. Para Köhnke, la evolución de la filosofía de Windelband debe entenderse a través de un símil con la conversión religiosa de Pablo de Tarso (Köhnke, 2011, p. 370).³ Se trata de un cambio radical. Sin embargo, consideramos que es posible articular las fases temprana y madura del pensamiento de Windelband de un modo diferente. Bajo el cambio de enfoque que sugerimos es posible explicar no solo la continuidad entre ambas etapas, sino también por qué la comparación entre ambas etapas produce la apariencia de una transformación radical. Ambas explicaciones se sustentan en el análisis de la tesis de habilitación de Windelband: *Sobre la certeza del conocimiento: un estudio psicológico-epistemológico* (Windelband, 1873).⁴ Al proponer un estudio de este texto no pretendemos llevar adelante una mera polémica entre eruditos. Por el contrario, sirviéndonos del análisis de los escritos tempranos de Windelband, pretendemos sentar las bases para un estudio de la prehistoria de la articulación contemporánea de los conceptos de verdad y de objeto. Así, quedaremos más cerca de comprender la relación entre estos conceptos y la progresiva articulación de un antipsicologismo específicamente neokantiano.

Nuestra investigación se organiza de la siguiente manera. Los apartados segundo y tercero de este artículo discuten el programa de una filosofía psicológica que caracterizaría la fase temprana del pensamiento de Windelband. Las secciones cuarta y quinta, por su parte, ofrecen una exégesis del texto de *Sobre la certeza* distinguiendo sucesivamente dos momentos de la argumentación de Windelband. En efecto, la investigación sobre el concepto de certeza presenta dos lados, uno psicológico y otro epistemológico. Aunque los

2 La definición exacta del término 'psicologismo' es un objeto de debate tanto sistemático como historiográfico. Martin Kusch afirma que en el contexto filosófico alemán de finales del siglo diecinueve se consideraba como argumentos psicologistas a aquellos que caracterizaban a la lógica como una parte de la psicología o como una disciplina fundamentada en la psicología (Kusch, 2020). Mientras que Mario González Porta define al psicologismo como "una tendencia, programa o tesis que reduce epistemológicamente una disciplina a la psicología, u ontológicamente un determinado conjunto de entidades o fenómenos a entidades o fenómenos psicológicos" (González Porta, 2020). El contexto de este artículo adoptaremos el significado del término 'psicologismo' ofrecido por Martin Kusch, es decir, como una posición que considera a la lógica como una disciplina fundamentada a partir de la psicología.

3 La edición original de este libro data de 1986. Citaré esta obra por su traducción castellana publicada por el Fondo de Cultura Económica por considerarla más accesible al lector latinoamericano.

4 *Über die Gewissheit der Erkenntnis: Eine psychologisch - erkenntnistheoretische Studie.*

trabajos especializados suelen confundir ambos lados, considerándolos parte de un mismo arco argumental, mostraremos que ambos son cuidadosamente diferenciados en la investigación de Windelband. Finalmente, la sexta sección ofrece los elementos para comprender la transición a la fase madura de la filosofía de Windelband, y por ende, al neokantismo “ortodoxo”. Mostraremos como esta transición está determinada por el desarrollo de un nuevo concepto de objeto del conocimiento así también el modo de leer la filosofía de Immanuel Kant.

El programa de una filosofía psicológica

Uno de los problemas centrales a la hora de evaluar el desarrollo histórico de la filosofía neokantiana es la comprensión de la relación entre la investigación psicológica y la investigación filosófica. Las figuras centrales del movimiento neokantiano - Windelband, Cohen, Rickert, Natorp – desarrollaron una batería de argumentos dedicados a refutar el empleo del método psicológico en filosofía (González Porta, 2021, p. 165). Estas críticas son esenciales al desarrollo específicamente neokantiano de una lógica trascendental. Sin embargo, también es cierto que en los orígenes del movimiento neokantiano la separación entre método psicológico y lógica trascendental no es lo suficientemente nítida. Como también señala González Porta: “el método psicológico surgió vinculado a una interpretación de Kant y se mantiene, de una forma u otra, ligado al kantianismo hasta la década del 70” (González Porta, 2019, p. 246).⁵

Esta predilección por el método psicológico está asociada al rechazo a la identidad entre lógica y metafísica, un rasgo característico del antihegelianismo en la teoría filosófica de la primera mitad del siglo XIX. Además, esta predilección también se encuentra asociada al acento del principio de inmanencia, acento que “lleva a una restricción de la lógica al ámbito del pensar” (2019, pp. 248-249). Este principio de inmanencia, que circunscribe el ser al ser de conciencia, es un presupuesto subyacente del desarrollo histórico de la filosofía moderna. Para los autores de la naciente filosofía neokantiana este principio está vinculado concretamente al empleo del método psicológico como único medio de indagación de la conciencia.

Por otro lado, esta referencia a la investigación psicológica es útil pues nos permite diferenciar las dos fases a las que hemos hecho referencia en la

5 Un ejemplo de esta interpretación temprana de la obra de Kant lo puede encontrar en lector en la conferencia de Eduard Zeller “Sobre el significado y la tarea de la teoría del conocimiento” de 1862 en la elaboración de este programa temprano (Harrelson, 2015).

Introducción. En la primera fase la filosofía pretendidamente kantiana se orienta según las coordenadas del principio de inmanencia y del método psicológico. Es por ello que, hacia 1860-1870, los neokantianos tendrían una valoración positiva del rol de la psicología (fisiología o psicología experimental) en la investigación epistemológica.⁶ Por el contrario, en la década de 1880 tal empleo del método psicológico se transforma en el centro de las críticas de los filósofos neokantianos. Muestra de este rechazo es, por ejemplo, la preferencia de Cohen por el término crítica del conocimiento en lugar de teoría o doctrina (Cohen, 1883). También lo es la contraposición entre método crítico y método genético tal y como la formulada por Windelband en sus escritos de madurez (Windelband, 1884). Podríamos afirmar, entonces, que la predilección por el método psicológico de investigación, justificada a su vez en la aceptación del principio de inmanencia, es la característica central del programa de una filosofía psicológica. Y son, a su vez, los rasgos por los cuales el neokantismo temprano será considerado, en retrospectiva, como una manifestación de psicologismo.

En resumen, la primera formulación del retorno a Kant está caracterizada por un acercamiento al conocimiento empírico. En este acercamiento, además, la psicología ocupa un lugar especial al punto que esta disciplina podía ser entendida como “la filosofía crítica sobre una base empírica” (Chang, 2012, p. 32). Así, la teoría del conocimiento, entendida como una parte de la lógica, se considera fundada sobre un conjunto de premisas de carácter psicológico. Esta asociación, que puede parecer francamente errónea a nuestros ojos, representaba el *status quo* durante la primera parte del siglo diecinueve. Sin embargo, por motivos que aún se deben determinar, entre los años 1870 y 1880 las principales figuras del movimiento neokantiano realizan un giro antipsicologista. Este giro involucra tanto un rechazo del método psicológico como el abandono del principio de inmanencia. Y lo específico del desarrollo filosófico de Windelband es que nos permite apreciar esta transformación desde dentro.

Windelband y el programa de una filosofía psicológica

Más allá de la descripción general del neokantismo temprano, el programa filosófico desarrollado por Windelband en su juventud ha sido explícitamente caracterizado como una filosofía psicológica (Chang, 2012, p. 32). Aunque se piense en Windelband como un crítico del psicologismo, hay que reconocer

6 Como afirma Martin Kusch, tanto Cohen como Windelband “expresaron su apoyo a un estudio psicológico de las cuestiones ontológicas, epistemológicas y lógicas” (Kusch, 1995, p. 166).

que su punto de partida es una posición que, probablemente, no está en condiciones de superar el reproche de psicologismo. Lo relevante, sin embargo, es que Windelband comienza aceptando el principio de inmanencia, pero el análisis mismo del conocimiento según este principio es aquello que revela las insuficiencias generales de la investigación psicológica. En la comprensión precisa de esta insuficiencia se encuentra la clave para la formulación de una interpretación del objeto del conocimiento en un sentido no psicologista y post-metafísico. El texto que presenta estos problemas con mayor claridad, como ya hemos mencionado, es la tesis de habilitación de Windelband publicada en 1873: “Sobre la certeza”.

“Sobre la certeza” se encuadra explícitamente en el proyecto general de recuperar la autonomía del discurso filosófico mediante su orientación hacia la teoría del conocimiento. Paradigmáticamente, Windelband comienza su investigación afirmando que “sólo se puede buscar un desarrollo fructífero de la filosofía en una fundamentación segura de los principios epistemológicos” (Windelband, 1873, p. IV). Aunque la determinación del problema del conocimiento en términos de un estudio sobre la certeza ya contiene una clara señal de la orientación subjetiva de tal problema, conviene detenernos un poco más en cómo ha sido interpretado el subtítulo del texto: “Un estudio psicológico-epistemológico”. Determinar si Windelband defiende una variedad de kantismo psicologista depende, en gran medida, de cómo interpretemos este subtítulo. Debemos considerar si se trata de una combinación de estas dos áreas de investigación bajo la afirmación de que deben ser tratadas en conjunto. De ser así, la teoría del conocimiento conduce a una filosofía psicológica (Chang, 2012, p. 26). Pero también puede ser el caso que psicología y epistemología representen dos métodos no solo diversos sino también divergentes. Bajo esta segunda hipótesis, el subtítulo de “Sobre la certeza” indicaría una confrontación entre dos alternativas opuestas. Psicología y epistemología representarían dos maneras de abordar la certeza del conocimiento.

En un principio, el propio Windelband ofrece indicios para pensar que la alternativa correcta es la primera. Así, él indica que es en las investigaciones fisiológicas donde debe buscarse la clave para la revalorización de la teoría del conocimiento, o, lo que es lo mismo, que la recuperación de la filosofía de Kant encuentra su sentido solo al considerar los últimos resultados de la ciencia. A modo de ejemplo, Windelband afirma:

la fisiología de los órganos de los sentidos, precisamente ese campo en el que lo físico y lo psíquico fluyen el uno en el otro en maravillosa comunión y acción recíproca, se encuentra de repente, para su propio y no insignificante asombro, conducida en su camino empírico a un punto en el que la concordancia de sus resultados con una de

las doctrinas más fundamentales de la filosofía alemana es inequívocamente evidente (Windelband, 1873, p. 5).

Pasajes como este parecen justificar el intento de buscar en esta ciencia empírica el sustento argumental del idealismo trascendental. Este es precisamente el sentido en que la investigación de Köhnke busca establecer la relevancia de los textos tempranos de Windelband.⁷

En concreto, Köhnke argumenta que los escritos tempranos de Windelband corresponden a “la fase positivista de la evolución del temprano neokantismo” (Köhnke, 2011, p. 17). La fase temprana del neokantismo tendría como rasgo distintivo la interpretación naturalizada de la teoría kantiana según la cual, por ejemplo, la apercepción trascendental es entendida como un “impulso psicológico a la unidad de la actividad de la representación” (2011, p. 312). El *Leitmotiv* de este programa sería la búsqueda de una síntesis entre el enfoque trascendental representado por la tradición filosófica alemana y el modelo evolucionista originado en las teorías biológicas de Charles Darwin. Las leyes lógicas, por otra parte, serían objeto de una investigación perteneciente a la historia evolutiva de la humanidad (2011, p. 313). Tanto la tesis de habilitación de Windelband, así como sus otros escritos de la década de 1870, serían textos representativos de este programa.⁸ Este programa, finalmente, podría haberse constituido como el primer exponente de un “pragmatismo específicamente alemán” (2011, p. 312).⁹

La posición de Köhnke debe ser considerada *cum grano salis*. Las discusiones originadas por el libro de Köhnke en torno al neokantismo temprano aceptan la contraposición nítida entre las fases de la obra de Windelband, caracterizadas ambas por una actitud divergente respecto al valor de la investigación psicológica.¹⁰ Disienten, sin embargo, a la hora de explicar este giro. Así, la explicación en términos de motivos políticos o sociológicos

7 Vale la pena detenerse en esta interpretación de Köhnke pues es el modelo que siguen investigaciones posteriores (Kusch, 1995; Anderson, 2005; Kinzel, 2017; König, Schlaudt, 2018; Kusch, 2019).

8 Estos textos presentan para Köhnke solamente los esbozos o el programa de tal filosofía (Köhnke, 2011, p. 312). Köhnke afirma que el abandono de este proyecto no está motivado por un déficit intrínseco en su formulación sino por motivos exclusivamente externos, a saber, el contexto político de la época (2011, p. 17).

9 Köhnke caracteriza este posible programa pragmatista a través de dos afirmaciones centrales. En primer lugar, en la interpretación de las leyes lógicas en términos de normas del pensamiento. Y, en segundo lugar, por la búsqueda de una explicación del pensamiento humano no en términos de un entendimiento puro sino a través de la reconstrucción de la historia evolutiva de la humanidad. Explicaremos con más detalle la referencia al concepto de norma en la sección quinta de este artículo. La discusión específica de la relación entre el neokantismo y la llamada *psicología de los pueblos* (*Völkerpsychologie*) queda por fuera de los límites trazados para este trabajo pero es relevante para comprender el significado de esta posible historia evolutiva de la humanidad y su relación con la polémica en torno al psicologismo.

10 Por ejemplo, Chang articula las fases de la filosofía de Windelband de acuerdo a su acercamiento o distanciamiento respecto a la investigación psicológica: “La actitud cada vez más crítica de Windelband hacia

tiende a ser reemplazada por otras explicaciones en términos de motivos propiamente filosóficos (Kinzel, 2017; Hartung, 2018). Otra característica de estas investigaciones consiste en priorizar el análisis de un artículo menor: “Die Erkenntnislehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte” (Windelband, 1875)¹¹ por sobre la tesis de habilitación de 1873.

Cualquiera sea la posición sobre esta cuestión, consideramos que vale la pena indagar qué puede aportar “Sobre la certeza” para considerar el vínculo entre psicología y filosofía como así también para evaluar las interpretaciones del programa filosófico neokantiano posterior.

El concepto de certeza

El concepto de certeza que Windelband emplea en su escrito es polisémico. Es por ello que el principal trabajo analítico motivado por el texto consiste en la elaboración de una clave de lectura adecuada. La estructura que proponemos a tal fin es la siguiente. Windelband efectivamente comienza su investigación ofreciendo una caracterización del concepto de certeza en clave psicológica (Windelband, 1873, p. 9). Pero la conclusión que Windelband obtiene de esta caracterización es que este enfoque psicológico no es suficiente para dar cuenta de la dimensión epistémica de la certeza (1873, p. 14). Aunque tomemos la certeza psicológica como punto de partida, este mismo concepto no constituye el punto de llegada. Al mostrar la necesidad de este tránsito, el problema del vínculo entre psicología y teoría del conocimiento queda debidamente encuadrado. Por otra parte, también tendríamos una pista para comprender la formulación de un programa filosófico centrado en la renovación de la filosofía transcendental de cuño kantiano a partir de referencias internas, es decir, exclusivamente filosóficas.

La investigación sobre el concepto de certeza muestra el compromiso inicial de Windelband con el principio de inmanencia. Asumiendo que la

los planteamientos psicológicos, que se hace cada vez más evidente durante el desarrollo de su pensamiento, conduce sin duda a su propio distanciamiento de su posición inicial” (Chang, 2012, p. 19).

11 El propio Köhnke analiza estos dos escritos de modo simultáneo. Con respecto al texto de 1873, puede constatar que la mayoría de las referencias no son directas, sino que provienen de una reseña crítica escrita por Hermann Ulrici. Priorizar el texto de 1875, “en el cual se presenta a sí mismo como relativista y pragmatista de calidad superior” (Köhnke, 2011, p. 313), representa una estrategia hermenéutica problemática. Esto es así porque se trata muy probablemente de un texto de ocasión, escrito específicamente para el *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* editado por Lazarus y Steinthal. Como el subtítulo del texto indica, Windelband realiza una valoración de la lógica de Sigwart desde el punto de vista de esta *Völkerpsychologie*. Un análisis textual de este escrito queda por fuera de los límites de este trabajo, pero, como se puede esperar, las ideas del propio Windelband deben ser leídas entre líneas. Por el contrario, “Sobre la certeza” presenta el proyecto del propio Windelband sin la mediación de las ideas de la *Völkerpsychologie* o de Sigwart.

certeza sólo puede pertenecer a un conjunto de representaciones, Windelband considera dos definiciones posibles de certeza: certeza como predicado del juicio y certeza como estado psicológico. La primera parte de la investigación procede asumiendo que el concepto psicológico de certeza es primario con respecto a la certeza-predicado. Esta es la sección específicamente psicológica de la investigación. Debemos considerarla primero en sí misma, para luego proceder a explicar sus límites. Es justamente esta explicación de los límites del concepto psicológico aquello que la bibliografía especializada ha descuidado.

Windelband comienza su investigación afirmando que la certeza pertenece propiamente hablando a la esfera del juicio. Coloquialmente, se comprende por certeza el hecho de que una combinación de representaciones tenga un correlato en la realidad. Más concretamente, la certeza expresaría que un juicio, por sus características específicas, establece un tránsito desde la esfera del pensar a la esfera del ser. Windelband afirma: “el predicado de certeza puede expresarse siempre en un segundo juicio, en el que se afirma que el contenido de un primer juicio es real, y así en la certeza reside una tendencia que va más allá del ámbito del pensamiento al del ser; es ese predicado por el que reclamamos para nuestras ideas un valor que tiene su validez independiente fuera de nuestro proceso representativo. Este valor, en virtud del cual el conocimiento se quiere saber idéntico al ser, se llama verdad, que aparece entonces como la imagen ideal de algo real” (Windelband, 1873, pp. 7-8). Este segundo momento es aquel que involucra el movimiento desde la inmanencia a la trascendencia, desde la certeza subjetiva a la verdad.¹² El problema filosófico aquí presente es la interpretación de este “segundo juicio”. Considerar la certeza como un segundo juicio implicaría inmediatamente la necesidad de procurar un nuevo tercer juicio que predique la certeza del segundo (la certeza de la certeza). Desde este punto de vista de la estructura lógica de ambos juicios, el juicio original y el que expresa la certeza, no presenta una diferencia cualitativa. Sin embargo, este presunto regreso al infinito falsea, desde luego, el fenómeno de la certeza. En este punto es cuando la posición de Windelband parecería más próxima a una formulación de cuño psicológico. Pues, frente al problema del regreso al infinito, Windelband afirma que “la certeza no es originalmente un predicado de los juicios, sino un estado del alma que conoce” (p. 8). La certeza sería un sentimiento producido por el funcionamiento de nuestros mecanismos psicológicos. Es la referencia a este estado de la mente aquello que introduce una diferencia cualitativa característica del estar cierto. El conocimiento, de

12 Esta idea segundo juicio es un claro antecedente de la posición tardía de Windelband, solo que aquí no está encuadrada en una concepción tética del acto de juzgar.

esta manera, debería ser interpretado exclusivamente en términos de un proceso mental.

La caracterización de la certeza como el lado subjetivo de la relación del conocimiento conduce a Windelband a una investigación de las condiciones psicológicas del mismo: “Pues cualesquiera que sean las formas lógicas y las determinaciones metafísicas del contenido del conocimiento, el conocimiento mismo es ante todo un proceso completamente psicológico, cuyos límites, valor y justificación se deben examinar en vistas de sus razones y propósitos psicológicos” (p. 9).¹³ Esta explicación que refiere al mecanismo del conocimiento es de tipo causal y provee los pasajes que mejor podrían sustentar la interpretación de Köhnke. Aquí, Windelband procede como si la unidad de la conciencia (la apercepción trascendental) y sus reglas de conexión pudiesen ser objeto de una explicación en términos exclusivamente naturales. El mecanismo del conocimiento es explicado en función de una tendencia de la mente hacia la unidad de sus representaciones. El pensamiento es un esfuerzo por adquirir esta unidad.¹⁴ De acuerdo a esta tendencia, las representaciones que no guardan una relación concreta o que se presentan como contradictorias producen un impulso que pone en movimiento al pensamiento (p. 11). El pensar está dirigido por la fuerza y por la interrelación de las representaciones.

La certeza, desde el punto de vista del mecanismo psicológico, es entonces un estado de reposo. Es el estado en el cual el esfuerzo del pensamiento alcanza su meta. Las actividades de unificación de la mente llegan a un punto en el cual las contradicciones entre las representaciones, y por ende, el sentimiento de la duda, desaparecen.¹⁵ De acuerdo a la generalidad de la unión entre representaciones alcanzada tendremos diferentes grados de conocimiento. Así, la certeza del juicio representa el grado mayor de certeza pues es la representación que nos ofrece un mayor grado de unidad entre representaciones. Resumiendo los resultados de esta investigación psicológica, Windelband define a la certeza

13 Para entender a qué se refiere Windelband al hablar de determinaciones metafísicas del contenido del conocimiento tendremos que esperar a la próxima sección.

14 “Se debe concluir de esto que es imposible para el alma mantener dentro de sí misma con la misma energía ideas dispares, que la contradicción de las ideas es para ella un motivo de inquietud y un movimiento de estas ideas, motivo por el cual estos rasgos comunes de ellas son reunidos, pero el resto se hunde bajo el umbral de la conciencia. Este esfuerzo por la unidad de sus múltiples representaciones es la base de toda la actividad del alma. Todo lo que no tiene relación e incluso es contradictorio es un motivo para que ella busque de nuevo esta unidad en el movimiento del pensamiento” (p. 13).

15 “Pero cuando este equilibrio ha sido alcanzado por la eliminación de las contradicciones y de aquello inconexo, el movimiento en el conjunto de las representaciones cesa naturalmente hasta que nuevas representaciones lo perturben ... Esto, considerado desde la pura psicología y sin tener en cuenta el contenido de la cognición, es el estado de certeza” (p. 14).

como “el estado psicológico en el cual el alma es consciente de una unidad carente de contradicción entre sus representaciones” (p. 13).

En la medida en que la definición psicológica permite evitar el regreso al infinito mencionado previamente, esta definición debería oficiar como sustento para la definición de la certeza como predicado del juicio. Ambas definiciones son, sin embargo, unilaterales (p. 14). Ni la mera forma lógica del predicado de certeza ni la referencia al estado de conciencia, las dos opciones adoptadas como punto de partida, permiten dar cuenta del valor epistémico que tiene la certeza. Ambas definiciones refieren solamente a la conciencia y sus representaciones, pero la certeza del conocimiento como tal es definida, intuitivamente, en términos de una verdad cuya validez trasciende la esfera de la subjetividad.

Pero la mera unidad producida por el impulso psicológico no es suficiente para explicar todo aquello que está contenido en un juicio. Para Windelband, es necesario incorporar en este momento de la investigación una referencia al contenido mismo vinculado por la conciencia. Windelband se sirve en su argumentación del análisis del juicio negativo. Este análisis muestra, para Windelband, que es necesario superar también el punto de vista psicológico.

Como en el caso de cualquier otro juicio, el juicio negativo es también una unión de representaciones. Sin embargo, desde el punto de vista epistemológico representa la “renuncia a la unión de estos dos conceptos por el pensamiento” (p. 14). El juicio negativo contiene una unificación de representaciones pero afirmando a la vez que tales representaciones no se unifican. En este caso, el contenido mismo de las representaciones opera como la guía para la búsqueda de la unidad por parte de la conciencia, otorgándole así un sentido objetivo. Siguiendo la línea de argumentación de Windelband, habría que reconocer la dependencia del pensamiento respecto a los objetos. Esta conclusión sería característica desde luego de una concepción realista de la teoría del conocimiento. Pero también de una concepción idealista que se circunscribiera de modo estricto al principio de inmanencia. La conciencia debería reconocer, al menos, que las relaciones entre los contenidos de la representación no son productos de su mero capricho sino que representan relaciones objetivas entre los contenidos de la conciencia.¹⁶

La certeza en la unidad de las representaciones sería producto de que la unidad alcanzada por la conciencia se corresponde con las relaciones existentes

16 Por ello, en este punto de su investigación, Windelband modifica su caracterización del pensamiento: “Todo nuestro pensamiento se ocupa de encontrar relaciones entre las representaciones, precisamente las que corresponden a las relaciones del contenido de la propia representación” (p. 15).

entre los contenidos de las representaciones. Así, Windelband afirma: “el alma, que originalmente sólo se esfuerza por mantener la unidad de su actividad frente a la multiplicidad de las representaciones, sólo puede realizar este esfuerzo buscando la conexión objetiva de su contenido representativo” (p. 17). La consideración del mero mecanismo psicológico no es suficiente, entonces, para dar cuenta de este proceso de unificación. Esta caracterización de la relación entre la actividad psíquica y el contenido representativo permite reunir las dos definiciones previas de certeza bajo un enunciado común. La certeza es aquel estado psicológico en el cual la mente comprende a la unidad entre las representaciones como perteneciente a una verdad objetiva (p. 18). La reunión de ambas definiciones es el resultado de un paralelismo entre el recorrido del acto unificador de la conciencia y las relaciones entre el contenido objetivo de las relaciones. Es el reconocimiento de este paralelismo aquello por lo cual la certeza estaría unida a la conciencia de un valor de verdad que trasciende a la conciencia misma:

Quando el alma experimenta la unidad no contradictoria de sus representaciones como certeza, y cuando el camino hacia esta unidad es idéntico a la búsqueda de las relaciones objetivas del contenido de sus representaciones, entonces el estado de certeza debe estar conectado al mismo tiempo con la representación de que el contenido de las representaciones del que el alma está cierta posee una verdad objetiva. Así hemos encontrado, en efecto, la conexión buscada de esas dos definiciones, de las cuales la primera caracterizaba sólo las representaciones ciertas, la segunda sólo el estado del alma cierta [...] La certeza es ese estado psicológico en el que el alma es consciente de la unidad incontestable de sus concepciones como verdad objetiva (p. 17).

Como se puede apreciar, el límite infranqueable de la investigación psicológica es que, en ella, el pensamiento nunca se posiciona más allá de la inmanencia de la conciencia. Pero el significado de la certeza no está desvinculado de la referencia de las representaciones con objetos. La certeza en su sentido subjetivo pertenece a la mente cognoscente, pero en su sentido objetivo, característico del conocimiento, la certeza sigue perteneciendo a la esfera del juicio. Sólo en este nivel hay una referencia a objetos independientes de las representaciones, y por ello, a la verdad. A partir de la investigación sobre los mecanismos psicológicos Windelband concluye que el significado subjetivo de certeza es dependiente del significado objetivo (p. 27). Pero esta era precisamente la posición contraria de la cual partía la investigación. La orientación psicológica de la teoría del conocimiento en la cual varios intérpretes encuentran la clave de todo el programa temprano de Windelband (Chang, 2012, p. 26) se muestra, en realidad, como una orientación circunscripta y problemática. Esto no significa que tal dimensión psicológica sea científicamente nula, pero

sí que la parte estrictamente psicológica de la investigación de Windelband se encuentra limitada por una presuposición respecto a la dimensión objetiva de la certeza. En función de esta limitación, Windelband concluye: “la certeza subjetiva en sí misma no puede valer de ningún modo como un criterio de la certeza objetiva, y este conocimiento tendrá que conducirnos a un punto en donde, en una de las preguntas más difíciles de la teoría del conocimiento, nos encontraremos nuevamente con el tener por verdadero a partir de un interés de la razón” (Windelband, 1873, p. 27). Y es precisamente en la investigación de esta dimensión objetiva donde se encuentra el hilo conductor para establecer la continuidad entre su fase temprana y su fase madura.

El paso siguiente del argumento de Windelband consiste en discutir la posibilidad de una certeza objetiva fundamentada en la aceptación intersubjetiva de una conexión de representaciones. La primera posibilidad para encontrar una norma para la certeza que trascienda la mera inmanencia sería la aceptación de aquello que es generalmente reconocido como verdadero. De hecho, la contraposición entre una conciencia colectiva y una conciencia transcendental es también una característica del pensamiento maduro de Windelband.

Si hacemos referencia aquí a esta posibilidad es porque también ha sido empleada para trazar una contraposición entre una fase psicologista y una fase antipsicologista. Así, la interpretación general de Martin Kusch sostiene que para el joven Windelband la validez objetiva de las leyes lógicas es el resultado de un proceso de sedimentación de modos sociales de razonamiento (Kusch, 2019). Si bien no discutiremos los pormenores de esta interpretación aquí, es un llamado de atención que el propio Windelband ya deslinde en 1873 la validez colectiva de la validez objetiva. La dificultad, por otra parte, de trazar un puente entre el reconocimiento colectivo y la verdad en sentido objetivo es la misma que en el caso de la consideración del mecanismo psicológico subjetivo. Aún cuando la consideración del desarrollo evolutivo de las sociedades podría ser relevante a la hora de llevar a cabo una explicación genética de las leyes del pensamiento, no es relevante con respecto al argumento que Windelband ofrece para resolver el problema de “Sobre la certeza”.

El objeto de la certeza

Recapitulando los resultados de la sección anterior, podemos notar dos compromisos opuestos que subyacen al escrito de Windelband. Por un lado, el tratamiento del problema del conocimiento de acuerdo al principio de inmanencia. Por otro lado, el reconocimiento de que el empleo del método psicológico no permite dar cuenta de la dimensión objetiva de la certeza. Como

afirma Windelband “la necesidad psicológica ... en lugar de mostrarnos una salida del sujeto, sólo nos ha enredado aún más en la propia actividad del sujeto” (Windelband, 1873, p. 60).

Si asumimos que el problema epistemológico se sigue planteando en términos de la pregunta por la posibilidad de una referencia objetiva de representaciones subjetivas, vemos que el intento de solución debe articular un nuevo método filosófico en conjunción con el principio de inmanencia. El rechazo del camino psicológico en esta investigación es suficiente para forzar una revisión de la interpretación de Köhnke y las otras interpretaciones dependientes de esta. Windelband defiende a lo largo de su investigación un concepto de validez objetiva que involucra una necesidad de carácter lógico¹⁷, y también es consciente de la imposibilidad de dar cuenta de esta certeza mediante la referencia a un mecanismo psicológico: “si la necesidad lógica ha de fundamentar la más mínima objetividad, no debe considerarse como un tipo superior de necesidad psicológica, sino que debe asignársele su propia posición frente a esta última” (p. 62). En este punto Windelband afirma que definir las leyes de la lógica como formas generales del pensar no hace más que evadir la pregunta por el sentido de la legalidad lógica. La idea de investigar esta legalidad en términos de un mecanismo psicológico presupone un sentido específico de la misma, a saber, como leyes de la naturaleza. Sin negar que haya diferencias entre la filosofía madura de Windelband y sus escritos tempranos, no es acertado interpretarlos en términos de un tránsito desde el psicologismo al antipsicologismo porque, como se desprende de los pasajes citados de “Sobre la certeza”, ya aquí Windelband sienta las bases de una doctrina antipsicologista.

El tema de la lógica, que aquí es claramente interpretada en términos de una lógica trascendental, no es la explicación del pensamiento sino la clarificación del concepto de pensamiento correcto, el cual será identificado con el conocimiento (p. 62). De hecho, esta referencia a la corrección será una característica recurrente cada vez que sea necesario enfatizar la distinción entre leyes de la naturaleza y leyes lógicas. Desde el punto de vista del mecanismo psicológico todos los estados de conciencia tienen la misma legitimidad, mientras que solamente desde el punto de vista lógico podemos hablar de un error en el pensar.

17 Podríamos distinguir así entre un concepto débil y un concepto fuerte de objetividad. Desde el punto de vista práctico, también son legítimos conceptos de validez dictados por la creencia individual o por la aceptación general. Sin embargo, al nivel teórico, la validez requiere un tipo de necesidad de carácter lógico, es decir, una fundamentación en las leyes del pensamiento correcto.

Amparado en esta idea de corrección, Windelband afirma que el pensamiento lógico no puede ser comprendido sin una referencia a un propósito o una finalidad que permita evaluar si este pensamiento es correcto o incorrecto. Las leyes de la lógica tienen un franco carácter normativo. Vale la pena citar el extenso pasaje donde Windelband define a las leyes de la lógica:

son las formas generales, bajo las cuales el proceso psicológico puede ser dirigido de tal modo que alcance ese fin [el conocimiento]. Por lo tanto, no deben ser contadas de ninguna manera entre las leyes del pensamiento, sino que son formas de combinación de la legalidad psicológica a través de las cuales el curso de las representaciones llega al conocimiento. No son leyes según las cuales sea necesario pensar, sino leyes según las cuales se debe pensar, si el pensamiento ha de devenir conocimiento. No son leyes naturales, sino leyes de la finalidad, normas (p. 64).

Por esta diferencia es que Windelband señala que las leyes lógicas tienen una mayor similitud con los imperativos éticos que con las leyes del mundo físico (p. 65). En vistas de su carácter normativo, tanto las leyes lógicas como los imperativos éticos tienen la pretensión de transformarse en leyes ya no del deber sino del ser. Tanto el ideal de la ética como el ideal de la lógica es que, al cumplir de modo constante los imperativos, estos mismos se transformen en una especie de “segunda naturaleza” bajo el peso de la costumbre. De esta manera, antes que explicar la validez de las leyes lógicas a partir de un proceso evolutivo real, una característica de la interpretación en clave evolucionista de Köhnke, es el carácter imperativo de estas leyes aquello que provoca la apariencia de pertenecer a la naturaleza.

El carácter objetivo de la certeza solo puede explicarse en función de la distinción entre leyes naturales y leyes normativas. Es esta normatividad aquello que determina la objetividad en la certeza. Las leyes de la lógica, en tanto imperativos, son leyes a priori. La validez de estas leyes no depende de su ocurrencia o no en una conciencia empírica. Por este mismo motivo, no dependen de ningún mecanismo psicológico o de una historia evolutiva del ser humano sino que dependen del “acuerdo sistemático del pensamiento consigo mismo” (p. 68). Este carácter no derivable de las leyes lógicas determina su evidencia inmediata, y esta evidencia, la certeza experimentada por la conciencia. Además, la generalidad de las leyes lógicas no descansa en el reconocimiento colectivo sino que es una propiedad de las leyes lógicas mismas. La conexión de representaciones realizada en función de estos principios normativos ya no es reconocida como un producto de un mecanismo sino de la naturaleza de las leyes lógicas mismas. Esta conexión misma resulta ser, entonces, el asiento de la certeza objetiva.

Las leyes lógicas confieren certeza objetiva a las representaciones subjetivas, pues la validez de estas leyes no descansa en nada más que en estas leyes mismas y porque las leyes de la lógica son esencialmente diferentes de las leyes naturales (p. 70). De esta manera, la certeza del juicio pertenece exclusivamente a la esfera del pensamiento lógico, una esfera que es completamente autónoma con respecto al mecanismo psicológico. En este punto, la investigación de Windelband arriba a una conclusión decididamente antipsicologista. Windelband afirma:

Consideramos las leyes de la naturaleza como las formas generales necesarias de los acontecimientos empíricos, y es enteramente en este sentido que la psicología moderna se propone encontrar esas formas generales necesarias bajo las cuales se desarrolla la corriente de las representaciones: las leyes psicológicas son las leyes naturales de los acontecimientos mentales. Si, por tanto, se concibe la necesidad lógica como una ley natural, las leyes lógicas sólo podrían ser un tipo de las psicológicas, y la lógica dejaría de ser una ciencia por derecho propio, para convertirse en una sección de la psicología (p. 61).

Unos párrafos más adelante, el propio Windelband recurrirá a uno de los argumentos usuales a la hora de refutar la reducción de la lógica a la psicología:

Una lógica puramente psicológica, si procede de forma coherente y sitúa todas las leyes de la corriente de las representaciones, incluyendo por tanto las lógicas, en el mismo nivel de igualdad de las leyes naturales, debe declarar lógicamente que todos los resultados del proceso psicológico tienen el mismo valor, sin importar cuáles de estas leyes hayan intervenido en su formación. Si, entonces, las leyes lógicas son sólo de naturaleza psicológica, no hay ningún error de pensamiento, ningún error (p. 63).

La reducción de la lógica a una parte de la psicología implicaría la imposibilidad de resolver el problema de la certeza al bloquear cualquier consideración de la posibilidad de una certeza de carácter objetivo. Esto, además, explica que la prueba de un conocimiento requiera una referencia a otros juicios, es decir, una actividad de dar razones y no la búsqueda de la causa para un efecto dado. Sin embargo, esta certeza producida por las leyes lógicas solamente concierne a la forma del enlace de las representaciones. Es por esta razón que la certeza del tipo lógico es una certeza formal (p. 71).

Queda por considerar, como último problema de esta sección, si es posible y en qué sentido se puede hablar de una certeza objetiva con respecto al contenido del pensamiento. Esta caracterización depende de la caracterización de las leyes lógicas como leyes del pensamiento correcto:

Las leyes psicológicas, al igual que las leyes lógicas, son formas generales de conexión de las representaciones, pero con la diferencia de que esas [leyes psicológicas] son las

formas en las que realmente se produce la conexión, mientras que éstas [leyes lógicas] son las formas en las que esta conexión debería producirse (p. 68).¹⁸

De la mera consideración de la forma lógica del pensamiento no es posible trazar un puente inmediato hacia el nivel del contenido. Con respecto a éste último, Windelband señala que los principios propiamente epistémicos son el espacio, el tiempo y la causalidad (pp.75, 78).¹⁹ El principio de causalidad es el principio más elevado del conocimiento, afirmación que es compartida por los representantes de las distintas escuelas de filosofía en la modernidad. Del mismo modo, sea cual sea la interpretación que se haga del espacio y el tiempo, ellos deben ser considerados como mínimo “funciones subjetivas” (p. 77).²⁰ Debemos aclarar aquí que, aunque Windelband intenta distinguir estos principios de aquellos propiamente lógicos separándolos en tanto unos son principios objetivos de la materia y otros de la forma de las representaciones, la objetividad de los mismos descansa en su necesidad específicamente normativa. Este es posiblemente uno de los aspectos menos logrados en la argumentación de Windelband pues no existe una prueba específica que clarifique el tipo de necesidad de estos principios objetivos del contenido de las representaciones.

La subjetividad de las formas parece implicar la pura subjetividad de las representaciones, así, nuevamente, no se comprende cómo desde percepciones subjetivas puede encontrarse algo que se encuentre por fuera de la percepción. De todos modos, estas formas tienen la siguiente peculiaridad con respecto a la subjetividad. La aplicación de estas formas en la percepción no es un producto del mero arbitrio de la mente sino que presentan “una necesidad de la intuición que no es subjetiva, sino dada a la subjetividad” (p. 80). La certeza objetiva proviene del carácter normativo de las leyes lógicas, pues estas leyes ofrecen una condición del conocimiento que no descansa ni en una cadena causal ni en una mera opinión del sujeto. En este sentido, Windelband intenta expresar una posición idealista con respecto al conocimiento. Así, se concluye que, en

18 “Este carácter normativo de la necesidad lógica debe ser decisivo para el tratamiento de la lógica como ciencia especial. Su tarea consiste únicamente en la investigación y fundamentación sistemática de las normas del pensamiento” (Windelband, 1873, p. 66). Windelband ya emplea aquí algunos conceptos que serán característicos de su pensamiento maduro. Por ejemplo, la caracterización de las leyes del pensamiento en términos de leyes de finalidad (Zweckgesetze) o normas (Normen).

19 Por ejemplo, “El espacio, el tiempo y la causalidad son las funciones básicas generales del alma que intuye: toda representación de un objeto contiene, por tanto, productos combinatorios de las dos primeras, proyectados en un objeto por la tercera función” (p. 79).

20 Este escrito primerizo de Windelband, de todos modos, no introduce una caracterización detallada de la derivación de estas funciones subjetivas del conocimiento. Por otra parte, Windelband sugiere que su propia exposición del principio de causalidad se encuentra sustentada en una argumentación ya presentada por Arthur Schopenhauer en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Del mismo modo, el texto carece de una determinación precisa del carácter transcendental de la conciencia.

función de la mediación de las formas subjetivas, no hay nada a nivel de la forma o del contenido que no está ya presente, de modo posible, en la mente. No hay modo de que algo exterior se “introduzca” en la mente:

[...] desde el punto de vista de la epistemología, se puede hacer una observación general sobre cómo puede darse cualquier cosa al alma. No se puede concebir de ninguna manera cómo puede entrar en el alma algo, ya sea una forma o un contenido, que no esté ya presente en sí mismo, al menos según la posibilidad. [...] todo lo que nos representamos, pensamos y reconocemos es, tanto en la forma como en el contenido, sólo una función del alma misma: no se nos puede dar nada que no esté, según la posibilidad funcional, presente en nosotros mismos. Así, de hecho, toda la corriente de las representaciones no es más que un proceso en el que el alma despliega y plasma ante sí toda la riqueza y profundidad del contenido que posee como posible en sí mismo en la vida real. Pero el hecho de que despliegue esta riqueza, y la particularidad de la intuición individual a la que da forma a la efectividad de sus funciones, esto no se origina en sí mismo, sino que opera por encima de ella como algo necesariamente dado a ella, - vinculado a relaciones sobre la naturaleza más general de las que no se puede esperar información en la epistemología, sino sólo en la metafísica (p. 82)

Esta afirmación del principio de inmanencia también determina el sentido de la certeza objetiva. Cuando las conexiones entre representaciones se encuentran regladas por el contenido mismo de las representaciones y por las leyes de la corrección del pensamiento nos encontramos con un enlace que, aunque subjetivo, no se encuentra determinado por el arbitrio de la mente. Esta relación objetiva no se rige por la determinación causal del mecanismo psicológico. Y, sin embargo, el contenido de las representaciones de las cuales estamos objetivamente ciertos no depende, en su certeza, de la determinación de algo externo a la mente, sino de criterios que pertenecen a la propia mente. En tanto regido por las mencionadas formas, tal contenido se presenta al sujeto como algo dado, y por ende, como perteneciente al objeto.

Luego de haber desarrollado este largo argumento, Windelband llega por fin a una definición del conocimiento a través del concepto de certeza: “conocimiento es aquella certeza subjetivo-objetiva, que se basa en la elaboración lógicamente necesaria del contenido de la representación dado en la necesidad de la percepción del sentido externo y el interno” (p. 90).

Las conclusiones del libro de Windelband deja en claro la semejanza con el idealismo trascendental. Se trata sin embargo de una interpretación de la filosofía de Kant que enfatiza los elementos modernos de esta doctrina. En última instancia, Windelband reconoce que la forma de resolver el problema de la certeza del conocimiento conduce a introducir una distinción entre la cosa tal y como la representamos y la cosa en sí. No tenemos acceso al mundo en sus propias determinaciones. En este punto, la teoría del conocimiento concluye con

una referencia a la metafísica (p. 94). Debemos presuponer una cosa afectante como producto de nuestras representaciones, pero tanto el contenido como la forma del conocimiento están ineludiblemente referidos a una subjetividad. Es por eso que esta cosa afectante se encuentra más allá del campo de la teoría del conocimiento. Esta afirmación, asociada a una lectura tradicional de la *Crítica de la razón pura*, es precisamente la que motiva una transformación del programa crítico de Windelband.

Objeto postmetafísico

Aceptar el modo en que Windelband afronta el problema de la certeza objetiva nos conduce al irresuelto problema metafísico de la cosa en sí. Aunque esta respuesta se desenvuelve aceptando el principio de inmanencia, no es posible afirmar que se trata de una defensa de una posición psicologista, cuasipragmatista, como quería Köhnke. Al mismo tiempo, los intérpretes que aceptan un psicologismo temprano encuentran ya indicios de un giro antipsicologista en textos inmediatamente posteriores a “Sobre la certeza”. Lanier Anderson sostiene que la conversión de Windelband ya se encuentra operativa en “Sobre el pensamiento y la voluntad”, un escrito de 1877/1878, en el cual Windelband se refiere al carácter rector que las normas tienen para el pensamiento (Anderson, 2005, p. 304). Katherina Kinzel, por su parte, afirma que la lectura en profundidad de la *Crítica de la razón pura* así como los trabajos críticos de Fischer, Cohen y Paulsen habrían sido clave para un giro en el pensamiento de Windelband. Aunque del mismo modo, también afirma que, a fin de cuentas, los motivos de esta transformación no son del todo claros (Kinzel, 2021).

Ambas interpretaciones aciertan al señalar que se produce un cambio en la forma en que Windelband presenta su teoría. Pero este cambio no es el producto exactamente de un giro desde el psicologismo al antipsicologismo. O no al menos en los términos en los cuales Köhnke planteó originalmente esta transformación. El problema de la incognoscibilidad del objeto del conocimiento es aquello que motiva una revisión de la teoría en cuestión. Es por ello que Kinzel está en lo correcto al señalar la relevancia de un texto aparentemente menor en la producción de Windelband “Sobre las diferentes fases de la doctrina kantiana de la cosa en sí”²¹, de 1877. Allí, según Kinzel, Windelband afirmara que la clave para comprender el antipsicologismo ínsito

21 “Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich”.

en la filosofía de Kant es el abandono de la tesis de la existencia de la cosa en sí (Kinzel, 2021). Lo que no considera Kinzel es que para abandonar esta tesis es necesario considerar en primera instancia cuáles son los presupuestos que condujeron a tal afirmación.

En la tesis “Sobre la certeza” Windelband reconoce que el problema de la teoría del conocimiento es un problema de fundamentos, no de explicaciones o causas. Inspirándose en la distinción kantiana entre *quid facti* y *quid juris*, Windelband distingue y opone la psicología como ciencia que explica el origen causal de nuestras representaciones de la filosofía como ciencia que indaga sobre la validez del conocimiento. Mientras que la psicología ofrece una reconstrucción de los estados mentales que llevan a un sujeto a sostener una determinada creencia, la filosofía critica los fundamentos por los que esa creencia puede determinarse como verdadera o falsa. Pero, también orientándose al interior de la tradición moderna, Windelband sigue una línea de investigación que toma como punto de partida el principio de inmanencia de la conciencia. Desde luego, abandonar tal principio requiere una modificación tanto del concepto de sujeto como del concepto del objeto del conocimiento. En última instancia, requiere una revisión general del significado del juicio cognoscitivo. Aquí nos referiremos solamente al problema del objeto tal como es presentado en el texto sobre la cosa en sí.

El problema de la cosa en sí fue uno de los principales temas de debate entre los estudiosos de Kant hacia mediados del siglo diecinueve. Sin embargo, sería un error creer que para los autores involucrados se trataba de un debate exclusivamente perteneciente a la historia de las ideas. Por el contrario, en las discusiones en torno a la doctrina de la cosa en sí se producían debates sistemáticos velados. Windelband, por su parte, se propone el objetivo de ofrecer una interpretación de la cosa en sí que no recaiga en una afirmación realista, es decir, que no afirme la existencia de una cosa en sí incognoscible (Windelband, 1877, p. 224). Por el contrario, Windelband quiere ofrecer una interpretación que no sea metafísica sino orientada por la problemática epistemológica.

Windelband afirma que el problema de interpretar la doctrina kantiana de la cosa en sí debe ser considerado como el problema de leer un palimpsesto (p. 232). Windelband defiende una suerte de teoría del “collage” en la redacción de la *Crítica de la razón pura*. Según esta posición, Kant habría empleado en la redacción de la *Crítica* manuscritos provenientes de diversas épocas de su reflexión durante 1770 y 1780. De esta manera, podría suponerse que conviven en el resultado final pensamientos que pertenecerían a diferentes estratos de

reflexión, no necesariamente compatibles. De aquí que Windelband se refiere a las diversas fases en la doctrina de la cosa en sí.

La fase madura de la doctrina de la cosa en sí, es decir, aquella presente en la primera edición de la *Crítica*, es caracterizada del siguiente modo. Hay cosas en sí que existen con independencia del conocimiento. Las mismas son incognoscibles. Estas cosas en sí produce la sensación en tanto efecto sobre nuestra capacidad receptiva, cuyas formas son las consabidas representaciones del espacio y el tiempo. La constitución del objeto del conocimiento requiere además la intervención de la función sintética de las categorías (p. 252). Esta interpretación se adapta muy bien a la exposición final de la certeza del conocimiento que hace Windelband en “Sobre la certeza”. Sería además una presentación realista que, como anticipamos, no es ni filosófica ni historiográficamente satisfactoria para el propio Windelband. Concretamente, depende de la teoría psicológica presupuesta por Kant en la *Disertación inaugural* de 1770 tal y como es leída por Windelband.

Pero al alcanzar el problema de la *Deducción trascendental de las categorías* Kant mismo desarrolla una nueva formulación del problema de la cosa en sí. Desde este nuevo punto de vista, la afirmación de una cosa en sí existente no es más que una ficción, cuyo origen radica en considerar las formas de actividad del entendimiento como objetos. Es por ello una hipótesis (p. 255). Pero las formas en las cuales se “fundamenta” la suposición de la cosa en sí no tienen ningún sentido más allá de su referencia al material de la percepción. Es por ello que la idea de una cosa en sí es la idea de una no-cosa, algo de lo que no podamos formarnos una representación (p. 256). Desde luego, esta solo es una de las acepciones posibles de la cosa en sí. Es por ello que el título del ensayo refiere a las diversas fases de la doctrina de la cosa en sí. La cosa en sí aparece a veces como algo imposible de pensar.²² Otras veces, como una asunción incomprensible. Finalmente, como algo que debemos asumir si queremos dar cuenta de la afecciones de la mente (p. 257). Pero, mientras esta última acepción representa un argumento plausible en el punto inicial de la argumentación, solo la primera acepción mencionada representa el verdadero punto de vista de la teoría crítica del conocimiento.

22 La afirmación de la imposibilidad de pensar la cosa en sí es una exageración por parte del propio Windelband. Uno de los pasajes clásicos a los cuales los neokantianos suelen hacer referencia es este contexto es el siguiente: “Pero entonces es problemático el concepto de *noumenon*, es decir, la representación de una cosa de la cual no podemos decir que sea posible, ni que sea imposible, pues no conocemos otra especie de intuición que la nuestra, sensible, ni otra especie de concepto que las categorías, pero ninguna de las dos es adecuada a un objeto extrasensible” (Kant, CRP, B243/A286 [trad. Mario Caimi]). Este pasaje es citado con una intención similar, por ejemplo, en *Kant y sus epígonos* de Otto Liebmann (Liebmann, 1912, p. 26). Cfr. Windelband (1877, p. 256).

Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, la distinción entre apariencia y cosa en sí es disuelta a través del nuevo concepto de objeto del conocimiento. Esta transformación de la filosofía de Kant va de la mano de su distanciamiento progresivo del psicologismo (p. 259). Justamente, el sostén de la división entre apariencia y cosa en sí, al menos en su acepción realista, es la oposición de la sensibilidad y el entendimiento como facultades de la mente. En el mismo sentido, Windelband afirma que la contraposición entre sujeto y objeto no debe oficiar como una precondition del desarrollo de una teoría del conocimiento sino que esta contraposición debe ser el objeto mismo de la investigación (Windelband, 1877, p. 259). Un análisis similar se lleva a cabo respecto al concepto de verdad como correspondencia, el cual también es un presupuesto de la teoría del conocimiento abandonado por Kant.

Como se puede apreciar, aunque se trata de un intento de lectura de la primera crítica kantiana, en este artículo se ponen en discusión aspectos centrales de la argumentación presentada cuatro años antes en “Sobre la certeza”. Para nuestro presente propósito, el aspecto más importante es la explicación del abandono del método psicológico en la teoría del conocimiento. El abandono de este método ofrece la llave para una nueva interpretación del giro subjetivo de la filosofía moderna. Mientras la interpretación realista, anclada en el método psicológico, conduce a un escepticismo más o menos explícito, la interpretación propiamente crítica, antipsicologista, conduce a una interpretación apriorística de la verdad (p. 266). La explicación del desarrollo interno del pensamiento de Kant no es otra cosa que una manifestación del desarrollo externo de la filosofía de la época. Como sugerimos, las discusiones de la obra de Kant están atravesadas por problemas de índole sistemática.

En un ensayo posterior, escrito hacia 1881, Windelband enfatiza aún más esta transformación de la teoría del conocimiento. En “Immanuel Kant. Zur Säkularfeier seiner Philosophie” la diferencia con las interpretaciones de la filosofía kantiana avanzadas por los representantes del movimiento de “retorno a Kant” de la década de 1860 se torna más marcada.

La doctrina kantiana, según Windelband, define los objetos en términos de reglas a las que sometemos las conexiones de nuestras representaciones. Por tanto, el giro trascendental opera transformando la idea de verdad como coincidencia o conformidad entre un objeto y un conjunto de representaciones en otro concepto más profundo, el de la conformidad entre combinaciones de representaciones y una regla general. Dejando de lado la identificación entre la teoría moderna del conocimiento y la tarea de reflejar o copiar la realidad, Windelband afirma que “La filosofía ya no debe ser una imagen del mundo; su tarea es traer a la conciencia las normas que dan valor y validez

a todo pensamiento” (Windelband, 2021, p. 127). No es la identidad entre una representación y una cosa lo que otorga objetividad a una representación meramente subjetiva, sino su adecuación a una regla de combinación de representaciones. Sólo las representaciones correctamente combinadas tienen la capacidad de obligar a otros sujetos cognoscentes a reconocerlas. Así, los sujetos reconocen que la validez de ciertos conjuntos de representaciones es meramente subjetiva, mientras que otros sí tienen una pretensión de universalidad.

Conclusiones

La tesis de habilitación “Sobre la certeza” permite considerar el vínculo entre psicología y filosofía como así también para evaluar las interpretaciones del programa filosófico neokantiano.

Köhnke lee retrospectivamente los textos de la década de 1870 para poder sostener que Windelband defiende efectivamente una posición relativista o en rigor psicologista. El problema de esta consideración de Köhnke, a mi juicio, es que falla al momento de considerar el elemento esencial de la propuesta de Windelband que no es justamente la dimensión procesual del conocimiento sino la incipiente afirmación del carácter normativo de las leyes de la lógica. En este sentido, el texto de 1873 sienta las bases para lo que será la filosofía madura de Windelband. No sólo eso, también están presentes las bases para la crítica al psicologismo. El problema interpretativo que abre el texto “Sobre la certeza” es el siguiente. Si la idea de una consideración de las leyes del pensamiento como normas del pensamiento está ligada a una posición cercana al inmanentismo, quedaría por preguntar si fue posible apartarse de este problema inicial o si por el contrario, toda la temática de la normatividad queda lastrada por este punto de origen.

Más allá de no poder introducirnos en los pormenores del programa tardío de Windelband, desarrollamos una hipótesis posible del paso de su fase temprana a su fase madura. El centro de nuestra exposición no fue el paso de una posición protopragmatista a una posición neokantiana. La articulación del programa neokantiano no puede comprenderse bajo estos presupuestos. Por el contrario, Windelband ya presenta en 1873 una interpretación de la lógica en términos de una lógica trascendental y una interpretación de la misma en tanto ciencias de las leyes normativas del pensar. Lo que se modifica es la posición de Windelband respecto al principio de inmanencia. De todos modos, Windelband nunca define su interpretación en términos de un método psicológico. Si hubiese hecho esto, el abandono de tal principio habría sido probablemente mucho más complejo. Las señales del abandono están ya presentes en la interpretación de

la doctrina de la cosa en sí de 1877. Refiriéndonos a este texto, fue posible ofrecer una interpretación del paso del neokantismo maduro de un modo claro y sin recurrir a elementos provenientes por fuera de la teoría misma.

Finalmente, siguiendo el hilo de nuestra discusión, se comprende por qué la elaboración del rechazo al psicologismo en la filosofía kantiana está orientada fundamentalmente a la discusión del método filosófico.

Bibliografía

ANDERSON, L. R. “Neo-Kantianism and the Roots of Anti-Psychologism”. *British Journal for the History of Philosophy*, 13 (2), 2005, pp. 287-323.

CHANG, T-H. “Wert und Kultur. Wilhelm Windelbands Kulturphilosophie”. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2012.

GONZÁLEZ PORTA, M. A. “‘Zurück zu Kant’ (Adolf Trendelenburg, la superación del idealismo y los orígenes de la filosofía contemporánea)”. *doisPontos*, 2 (2), 2005, pp. 35-59.

GONZÁLEZ PORTA, M. A. “Introducción Histórica al *Psychologismusstreit*”. *Revista de Filosofía Moderna e Contemporânea*, 7 (2), 2019, pp. 239-269.

GONZÁLEZ PORTA, M. A. “Psychologism”. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 2020. Disponible en: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/psychologism/v-1> (consultado el 3 de septiembre de 2022).

GONZÁLEZ PORTA, M. A. “Prolegómenos a los ‘Prolegómenos’ (Revisando la participación neokantiana en el *Psychologismusstreit*). *Kant e-Prints*, 16 (2), 2021, pp. 164-184.

HANSEN, F-P. “Geschichte der Logik des 19. Jahrhunderts. Eine kritische Einführung in die Anfänge der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie”. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000.

HARRELSON, K. “The priority of Epistemology in Early Neo-Kantianism”. *History of Philosophy Quarterly*, 32 (1), 2015, pp. 57-77.

HARTUNG, G. “Ein Philosoph korrigiert sich selbst - Wilhelm Windelbands Abkehr vom Relativismus”, en P. König y O. Schlaudt (eds.), 2018, pp. 45-60.

KANT, I. “Crítica de la razón pura”. Trad. Mario Caimi. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

KINZEL, K. “Wilhelm Windelband and the problem of relativism”. *British Journal for the history of philosophy*, 25 (1), 2017, pp. 84-107.

KINZEL, K.: “Wilhelm Windelband”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/wilhelm-windelband/> (consultado el 3 de septiembre de 2022).

- KÖHNKE, K. Ch. “Surgimiento y auge del neokantismo: La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo”. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- KÖNIG, P. y SCHLAUDT, O. (eds.). “Wilhelm Windelband (1848-1915)”. Königshausen und Neumann: Würzburg, 2018.
- KRIJNEN, Ch. “Nachmetaphysischer Sinn”. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000.
- KUSCH, M. “Psychologism. A case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge”. London: Routledge, 1995.
- KUSCH, M. “From Völkerpsychologie to the Sociology of Knowledge”. *Hopos: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 9 (2), 2019, pp. 250-274.
- KUSCH, M. “Psychologism”. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2020. Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/psychologism/> (consultado el 3 de septiembre de 2022).
- LIEBMANN, O. “Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung”. Berlin: Reuther und Richard, 1912.
- NORAS, A. “Geschichte des Neukantianismus”. Frankfurt: Peter Lang, 2020.
- SCHNÄDELBACH, H. “Philosophie in Deutschland 1831-1933”. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.
- SCHOPENHAUER, A. “Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente”. Buenos Aires: Aguilar, 1980.
- TRENDELENBURG, A. “Logische Untersuchungen”. Berlin: Gustav Vetghe, 1840.
- WINDELBAND, W. “Über die Gewissheit der Erkenntnis. Eine psychologisch-erkenntnistheoretische Studie”. Berlin: Henschel, 1873.
- WINDELBAND, W. “Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich”. *Zeitschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1, 1877, pp. 224-266.
- WINDELBAND, W. “Präludien”. Hamburg: Meiner, 2021.

INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL E ÉTICA: UM DIÁLOGO COM LIMA VAZ*

ARTIFICIAL INTELLIGENCE AND ETHICS: A DIALOGUE WITH LIMA VAZ

Mariah Brochado

Orcid: 0000-0001-5863-7360

mbrochado@gmail.com

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

RESUMO: *Os feitos tecnológicos deste início de século levaram a humanidade a mitificar os processos máqunicos de alta performance funcional, a ponto de considerar programas computacionais como entidades inteligentes, as quais têm ampla aplicação em todos os setores da sociedade, como execução de atividades antes reservadas exclusivamente a humanos, na medida em que as realizam de forma infinitamente mais veloz, precisa e eficiente. A Ciência da Computação, associada à Robótica, tem obtido resultados estarrecedores na projeção (design) incorporada de máquinas muito similares aos humanos (androides e ginoides), destinados a executar tarefas ainda mais ambiciosas, como a de se relacionar afetivamente com humanos. Entre esses feitos, o que chama especial atenção é a possível criação de máquinas moralmente mais elaboradas que os próprios humanos. Essa ambição toca diretamente os estatutos da Ética filosófica, desde a sua fundação socrática originária como ciência do ethos e, entre os filósofos que mais se dedicaram a refletir sobre os desafios e dilemas éticos do século XX, figura Henrique Cláudio de Lima*

* Artigo submetido em: 08/02/2022. Aprovado em: 10/10/2022.

Vaz, brasileiro de produção acadêmica e envergadura intelectual invulgares. Deixando um legado monumental à filosofia brasileira, Lima Vaz ocupou-se de diversificadas temáticas do nosso tempo, e suas reflexões seguem tão atuais quanto desafiadoras, atraindo intelectos, que se pretendam rigorosos, a revisitar sua vasta obra e buscar nela inspiração aquilatada para enfrentar questões urgentes dessa nova era que se anuncia. Uma dessas questões é a relação aqui apresentada entre os feitos da Inteligência Artificial e a referência vaziana ao processo mutacional ora vivido. Este artigo parte, portanto, da obra de Lima Vaz para apresentar alguns questionamentos éticos sobre as experiências inusitadas vividas hoje no horizonte de uma cultura altamente tecnicizada, as quais sujeitam o humano ao império de uma suposta superioridade maquinica, o que acaba por impactar nosso universo simbólico, colocando sob suspeita alguns atributos intocáveis da essência espiritual que nos constitui, como a noção de consciência, abertura à transcendência irreduzível aos feitos mais eloquentes de qualquer evolução técnica.

Palavras-chave: *inteligência artificial, civilização, ética, direito.*

ABSTRACT *The technological achievements from the beginning of the century have led humanity to mythify the processes of high functional performance of machines, to the point of considering computer programs as intelligent entities, which have wide application in all sectors of society as the execution of activities previously reserved exclusively for humans, which they perform infinitely faster, more precise and more efficient than humans. Computer Science, associated with Robotics, has obtained amazing results in design of embodied machines very similar to humans (androids and ginoids), destined to perform with affectively with humans. Among these achievements, the one that draws special attention is the possible creation of machines morally more elaborate than humans themselves. This ambition touches directly the statutes of philosophical Ethics, since its original Socratic foundation as a science of ethos. Among the philosophers most dedicated to reflecting on the ethical dilemmas of the 20th century, we find Henrique Cláudio de Lima Vaz, a Brazilian philosopher of rare intellectual stature and enviable academic production. Lima Vaz devoted his reflections to several themes of our time, and his thought continues to inspire current reflections on issues of this century. One of these questions is the relationship presented here between the achievements of Artificial Intelligence and what he calls civilizational mutation, a new radical change in the civilizational flow of human experiences. This article departs, therefore, from the Lima Vaz's thought to present some ethical questions about*

the unexpected experiences lived today in the horizon of a technicized culture, which subject the human to the empire of a supposed machinic superiority, which ends up impacting our symbolic universe, putting under suspicion some untouchable attributes of the spiritual essence that constitutes us, such as the notion of consciousness, openness to transcendence irreducible to the most eloquent achievements of any technical evolution.

Keywords: *artificial intelligence, civilisation, ethics, law.*

Introdução e contextualização temática

Com uma trajetória que marcou a história da Filosofia brasileira, sendo o precursor decisivo na consolidação do hegelianismo em nossa tradição filosófica, o pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz é fonte obrigatória para todo aquele que se lança ao desafio de pensar filosoficamente o nosso tempo, eis que ele nos oferece uma obra vastíssima e muito atual, que vai desde as suas primeiras discussões sobre *Ontologia e História*, passando pelo seu tratado de *Antropologia Filosófica*, pelos *Escritos de Filosofia* sobre Ética, Cultura, Política, até sua última publicação em vida sobre *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. Sem mencionar a quantidade expressiva de artigos por ele publicados sobre as mais diversas temáticas, inclusive sobre a conjuntura política do país em momentos bastante refratários a perfis intelectuais como o dele, e, ainda, a não menos extensa produção bibliográfica, nas diversas modalidades (dissertações, teses, livros, resenhas e artigos – os quais são recorrentemente publicados sob inspiração do seu vigoroso pensamento).

Quem teve o privilégio de ser aluno de Lima Vaz, seja nos famosos seminários sobre Hegel, ofertados regularmente entre as décadas de 1970 e 1980 na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais – FAFICH/UFMG (cujo conteúdo foi reunido em duas extensas obras pela Editora Loyola em 2020), seja frequentando seus cursos de Ética no antigo Instituto Santo Inácio de Loyola – ISI (hoje Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte) – na década de 1990 e início dos anos 2000, sabe da potência com a qual seu pensamento nos arrebatava rumo aos mais elevados níveis de reflexão metafísica, em face do vigor com o qual dissecava conceitos complexos da história da Filosofia, além de municiar o pesquisador de fontes pouco vistas na literatura filosófica brasileira, sendo suas publicações caracterizadas por um rigor conceptual e uma erudição literária peculiarmente diferenciadas na história das pesquisas filosóficas na América Latina.

É nesse pórtico da história da Filosofia brasileira que orgulha as Minas Gerais (Lima Vaz é mineiro, nascido em Outro Preto, e o centenário de seu nascimento foi festejado por várias instituições acadêmicas no ano de 2021) que buscamos inspiração para discutir o dilema lançado neste ensaio, a encruzilhada milenar na qual nos situamos hoje, a qual aponta para dois caminhos incertos: o que nos sugere a um *hedonismo* sem medidas pela fruição irrefletida e bulímica de bens tecnológicos à disposição; o que nos exorta a uma profunda e responsável reflexão sobre os rumos da nossa civilização, a qual, pelo progresso das *tecnociências*, vem sofrendo uma *mutação* (conforme sugere Lima Vaz) nas nossas formas de vida, jamais experimentada antes, nem com o advento da máquina a vapor, nem com o da eletricidade. O diferencial da conquista tecnológica que forja novas *experiências* do humano com *objetos técnicos* (expressão adotada por Gilbert Simondon) neste início de século, tal como desenvolvido na tese de titularidade defendida pela autora deste artigo junto à FDUFG, sob o título “Inteligência Artificial no horizonte da Filosofia da Tecnologia: técnica, ética e direito na era cybernética”, implica numa nova forma *antropofornizante* da tradicional relação homem-máquina. Essa relação, tal como experimentada neste início de século, destoa das anteriores qualitativamente, haja vista que arquitetamos, enfim, a máquina “de pensar”: o computador. Há neste século uma tendência sensivelmente maior de *antropofornizar* máquinas computacionais de alta *performance* precisamente por imitarem, não *atividades* do corpo humano (como o objeto técnico escavadeira, que imita o movimento do antebraço e do punho para remover terra com maior precisão e eficiência que as mãos humanas, p. ex.), mas as *faculdades* da inteligência humana, transgredindo nossa tradição filosófica com o esvaecimento de um dos pilares da civilização ocidental, que manteve a unidade espiritual da nossa trajetória civilizatória até aqui: a noção de *natureza humana*. Essas questões são trazidas à discussão na Ética de Lima Vaz (ética *vaziana*), um autêntico tratado de Ética filosófica disposto em duas obras de maturidade do filósofo, as quais apresentam, segundo suas próprias palavras, o programa de uma *Metafísica do Bem*. São elas: *Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1* e *Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2*, publicadas respectivamente em 1999 e 2000.

A redação das duas obras foi guiada, conforme explica Lima Vaz, pela intenção de “tentar uma reflexão histórico-sistemática sobre os temas e problemas fundamentais da Ética filosófica” (Lima Vaz, 1999, p. 9). No prefácio da primeira e na conclusão da segunda, em passagens que dialogam entre si, Lima Vaz registra sua maior preocupação à época, a ponto de iniciar e concluir seu tratado de Ética com ela: o fenômeno da *mutação civilizacional* em

curso na nossa civilização. Nessas passagens, ele traça um cenário prospectivo segundo o qual os feitos das *tecnociências* atingiriam um nível de mudança sem precedentes na história da civilização humana, pelos impactos disruptivos em nossa forma de existência, o que não seria *mais uma* entre tantas mudanças experimentadas desde que o *homo sapiens* emerge como criatura única no universo, razão por que Lima Vaz a considera uma mutação sem precedentes civilizacionais.

O propósito deste texto é, guiando-se pelo pensamento vaziano, trazer um recorte relevante entre as possíveis leituras desse fenômeno *mutacional*: o problema da atribuição de qualificativos até então exclusivamente humanos a *máquinas* de funcionalidade superpotente, as quais passam a ser *reconhecidas*, em virtude dessa *performance* meramente técnica, como *entidades inteligentes* ou *agentes artificiais autônomos* (inclusive *morais*, como veremos). Provavelmente, em toda a trajetória da experiência técnica humana, ou da *tecnicidade* – como prefere Gilbert Simondon (1989) – jamais houve um desafio dessa magnitude, cujo enfrentamento conclama os estatutos tradicionais da Ética filosófica e, igualmente, as propostas da Ética aplicada e da *Metaética*.

Essa exímia manifestação da *tecnicidade* (*Technischkeit*) na trajetória humana exige, portanto, o diálogo com a sua intrínseca *eticidade* (*Sittlichkeit* – Hegel), razão por que partimos da Ética *vaziana* para pensar esse fenômeno a partir de suas significativas contribuições filosóficas sobre a *praxis* humana, desde a empreitada socrática de fundação de uma *ciência do ethos*, tal como referenciado por Lima Vaz. Causa especial estranhamento intelectual e temor moral os feitos tecnológicos no campo da projeção (*design*) de máquinas ditas inteligentes, o que vem sendo explorado à exaustão pelos *mass media* e seduzindo consumidores em todos os *loci* da *World Wide Web*, muito especialmente por se conjecturar a superação intelectual e emotiva das competências cognitivas humanas por robôs em formato *incorporado* humanoide (tarefa da Robótica). Um feito exemplar, nesse sentido, é a venda de *assistentes artificiais pessoais* para atuarem como babás, cuidadores, mediadores empresariais e companhias íntimas, e.g., a *ginoide* (*fembot*) Olivia, o robô sexual de luxo mais avançado da linha *RealDoll*, que foi oferecida ao mercado em 2021 pela empresa americana *Abyss Creations*. Criadas a partir de um *software* de Inteligência Artificial (chamado *X-Mode*) que *imita a vida* em corpos inanimados de produtos incorporados em silicone superflexível, várias *ginoides* podem ser adquiridas em formatos customizáveis, por algo em torno de 30 mil reais, no *site realdoll.com*. Incrivelmente reais, chegam a chocar pelo nível de perfeição estética que encarnam (incorporam, na verdade), como nenhum humano encarnaria, o que

nos leva a refletir sobre a banalização do corpo e das relações de afetividade humanas.

Mas a empreitada mais ambiciosa da área de Inteligência Artificial é, no entanto, a arquitetura de *Agentes Morais* dotados de *consciência artificial*. Uma afirmação dessa natureza (sobre a possibilidade de criação artificial de *consciência*) parece não merecer atenção de uma Ética filosófica comprometida com rigores conceptuais, supondo-se que não há qualquer dúvida sobre a impossibilidade de se reproduzir a consciência, haja vista a transcendência da *natureza humana*. Mas esta categoria, a natureza humana, nunca fora tão banalizada (e até atacada) como nas últimas décadas, especialmente pelos feitos nas áreas da Neurociência e a associação dela aos progressos da Cibernética a partir da década de 1960 pelas descobertas do matemático Norbert Wiener, o que trouxe uma leitura computacional diferenciada na programação de artefatos maquínicos, possibilitando a fundação da *escola connexionista* da Inteligência Artificial – IA (Boden, 2020, pp. 33-34), um avanço sem precedentes na história da tecnologia, como será visto.

Quando pensamos nessa aparente teratologia conceptual, qual seja, a de que máquinas possam ser consideradas seres conscientes, remetemo-nos à advertência, já anunciada acima, sobre os processos que integram esse momento de *cisão* tão radical em nossa história, a qual Lima Vaz considera verdadeira mutação. É no interior do sistema ético vaziano que buscaremos pistas valiosas para propormos algumas reflexões sobre as questões relativas aos desdobramentos da relação entre a produção tecnológica atual (e seus feitos) e a *praxis* ética que deve permeá-la enquanto *atividade humana* que é e, como tal, *espiritualmente* intocável, seja enquanto atividade *poiética*, seja enquanto atividade *finalística*, nas relações estabelecidas com os *objetos* que produz, particularmente os atuais *artefatos inteligentes*.

1 *Mutação da civilização ocidental em curso*

Há mais de duas décadas, nas publicações referidas de 1999 e 2000, Henrique Cláudio de Lima Vaz apontou o maior desafio a ser enfrentado pela civilização ocidental, ao cumprir seu terceiro milênio de história, “se concordarmos em datar o início de nossa civilização no século X a.C., com a formação do reino davídico e os começos da tradição literária bíblica de um lado, e de outro, com os primeiros passos da Grécia arcaica” (Lima Vaz, 1999, p. 7): uma monumental produção de bens culturais que liberta cada vez mais o humano de inóspitos condicionamentos naturais, ao mesmo tempo em que há um lastimável declínio dos valores espirituais que definem essa

mesma humanidade. No prefácio dos *Escritos de Filosofia IV* e na conclusão dos *Escritos de Filosofia V*, como já mencionado, em passagens que dialogam entre si, Lima Vaz assevera que o desafio da nossa era é superar um paradoxo civilizacional sem precedentes, qual seja, ao mesmo tempo que agregamos à nossa existência “uma formidável e crescente produção de bens materiais e simbólicos que ocupam o espaço humano, atestando a passagem sempre mais rápida do mundo da *natureza* para o mundo da *cultura*”, assistimos, contraditoriamente, a um “progressivo esmaecer em seu horizonte simbólico das constelações de valores espirituais que orientaram até o presente sua *marcha* através dos azares do tempo” (Cf. Lima Vaz, 1999, p. 7), “violando uma lei fundamental do processo de *criação* cultural: a *ordenação normativa* de nossa atividade criadora em termos de bens e fins” que nos (*auto*)realizam (Lima Vaz, 1999, p. 8).

Como dito por ele em certa ocasião, nossa trajetória nos levou a uma sociedade rica em *meios* e pobre em *fins*, arrebatando-nos rumo a um “*relativismo* universal e um *hedonismo sem limites*”. Sintomaticamente os estudos sobre Ética são os que mais crescem na literatura Filosófica e das Ciências Humanas, o que se estende desde a Metaética e a Ética fundamental até a Ética aplicada, e tal ocorre por “uma das mais inequívocas e significativas reações a uma crise espiritual sem precedentes” em nossa civilização (Cf. Lima Vaz, 1999, p. 7). Tais produções parecem representar “o sobressalto de nossa natureza espiritual em face de ameaças que parecem pôr em risco a própria sobrevivência das razões de viver e dos valores de vida lentamente e penosamente descobertos e afirmados ao longo desses milênios de nossa história” (Cf. Lima Vaz, 1999, p. 8). A produção bibliográfica em torno de temas éticos, a polissemia do substantivo Ética e do adjetivo ético em todos os campos da linguagem contemporânea, indo das áreas da Filosofia até os meios de comunicação em massa, cunhou a expressão “século da Ética” para designar o século XXI. A expressão aponta:

de um lado, o vertiginoso crescimento das tecnociências, em particular da biotecnologia, e, de outro, a não menos rápida e abrangente dissolução do tecido social tradicional, o qual vem sendo substituído por novas e inéditas formas de convivência humana e de organização da sociedade. Os dois fenômenos estão entrelaçados e a descrevê-los e avaliá-los já se dedica uma vasta literatura, de resto muito desigual. (Lima Vaz, 2000, p. 240)

Também chamado “século da Biologia”, nele se descortina uma marca dessa nova era: um processo de *mutação* (palavra tomada por empréstimo da Biologia propositalmente por Lima Vaz) muito mais profundo que qualquer *mudança* vivida pela humanidade até aqui, assinalando o surgimento de uma

nova civilização humana (Cf. Lima Vaz, 2000, p. 240). Nesse contexto inusitado e insólito, o filósofo nos traz algumas questões:

Que *sentido* terá a vida humana nessa nova civilização? Que *valores* a guiarão? Que *fins* o ser humano poderá entrever para o seu caminho histórico? Essas são interrogações de natureza ética que solicitam com urgência alguma forma de resposta no acelerado processo que nos arrasta em direção a terras ignotas de cultura e civilização. (Cf. Lima Vaz, 2000, p. 240)

Ele identifica três tipos de resposta a tais questões e a outras que a estas se conectam (Lima Vaz, 2000, p. 241):

- i) a primeira, que considera estas interrogações um “resíduo anacrônico da civilização que termina”, retirando “validez ao problema ético” e confiando “a conduta da vida humana a técnicas controláveis de comportamento e previsão” (intenção do *niilismo ético* – se é que este tem alguma intenção);
- ii) a segunda, que sustenta a corrente mais poderosa do pensamento ético contemporâneo, que tenta “renovar, no contexto dos problemas atuais, as grandes concepções éticas da modernidade”, todas elas fundadas na *metafísica da subjetividade*, supondo que “os problemas humanos se equacionam e resolvem na imanência da história”;
- iii) a terceira, à qual Lima Vaz se filia, que remonta às origens da Ética e ao paradigma platônico-aristotélico que conduziu a Ética clássica, redescobrimo nele “o *princípio* capaz de inspirar respostas adequadas aos problemas éticos futuros que já começam a ser nossos problemas atuais”

Ele inclui nesta terceira linha de possibilidades a sua Ética filosófica, a qual tem por fundamento primeiro a pressuposição de que o ser humano é constituído por uma instância racional *trans-histórica* e que é, ao mesmo tempo, instância *normativa* do agir humano na história. Essa instância é o **Bem transcendente**.

Essa instância permanece como *invariante* conceptual na variação dos tempos e lugares. Vivida e pensada em diferentes formas históricas, ela assegura a *identidade* da vida ética como constitutiva da vida propriamente *humana* onde quer que se manifeste, e deve ser considerada a razão última de possibilidade de formação do *ethos* das comunidades históricas particulares e da ideia do *ethos* de uma comunidade política universal, se essa um dia vier a realizar-se. (Cf. Lima Vaz, 2000, p. 241)

Tendo assumido esse esteio da tradição grega e não admitindo o esvaziamento semântico kantiano da noção de virtude (*areté*), Lima Vaz parece ser mais um filósofo contemporâneo a reabilitar a Ética das virtudes, tal como Max Scheler e

Alasdair MacIntyre, citados por Manoel dos Reis Morais como sendo filósofos paradigmáticos nessa nova empreitada de *reabilitação contemporânea* dos postulados platônico-aristotélicos para pensar problemas do tempo presente (Morais, 2018, p. 155). Nesse sentido, importa destacar a originalidade do sistema ético vaziano: trata-se de uma autêntica proposta pedagógica (*paideia*), uma heurística do Bem transcendente como normatividade que se cumpre historicamente, aqui tomada como itinerário para refletirmos sobre alguns dilemas existenciais desse milênio, marcado por uma hiperprodução técnica sem similar antes de meados do século passado. A Ética vaziana é, segundo nosso sentir, um programa filosófico que visa a uma profunda compreensão da própria existência do mundo e da nossa situação nele, já que ele só tem existência se significado pelo humano em todos os sentidos que o *Ser* possa se revelar. Eis a razão pela qual arriscaríamos afirmar que o sistema ético de Lima Vaz, sua obra de maturidade, ao contrário dos *Escritos de Filosofia* anteriores, completa tematicamente e conclusiva conceptualmente, é uma verdadeira *Ontologia*, reflexo da sua eleição do *Bem transcendente* como a essência do *Ser* que para todos os outros seres traz significado, isto é, o *ser humano*. É dessa obra que partimos para pensar em que medida nos desumanizamos e em que medida a evolução técnica contribuiu para esse processo. O *pensamento ético* de Henrique Cláudio de Lima Vaz é um farol inequívoco a guiar nossas reflexões sobre alguns fenômenos existenciais que aqui serão apresentados e que denotam uma mutação nos rumos da humanidade, tal como ele prenunciou há mais de duas décadas.

2 Breviário das noções de *Inteligência Artificial* e *Aprendizado Maquínico*

A empreitada mais ambiciosa no campo da inteligência artificial atualmente é o *agenciamento maquínico* (Deleuze, Guattari) de entidades artificiais com competência *moral*. Numa breve definição, adequada aos propósitos deste pequeno ensaio, *Inteligência Artificial* é um campo de estudo da *Computação Cognitiva*, que tem por subcampo o chamado *Aprendizado de Máquina* ou *Aprendizagem Mecânica* (*machine learning*). Só de nos referirmos a esse catálogo terminológico, percebemos uma mudança de sentidos no que se entende por inteligência e liberdade humanas. Este é um dos fenômenos mais impressionantes do processo mutacional que vivemos hoje, tal como apontado por Lima Vaz, qual seja, uma mítica *antropoformizante* que ronda essas atividades computacionais, em torno da qual se sugere convictamente a atribuição de características humanas ao que não passa de programas computacionais com altíssima capacidade de acumulação e cruzamento de

dados dispostos no formato algoritmo, quer dizer, de receitas executáveis para atingir objetivos. O próprio conceito de algoritmo, que nada mais é que um *cálculo* preciso com variantes delimitadas, vem sendo tomado por essa aura antropofornizante, de modo que passamos a nos referir a esses processos de cálculos, “os” algoritmos, como verdadeiras entidades à espreita para controlar nossas vidas no imenso e complexo sistema *Big data*.

Evidentemente que “a entidade” por trás dos cálculos é o próprio humano, sendo essa antropofornização maquinaica mais uma forma de alienação humana da sua própria essência, portanto, das responsabilidades sobre suas ações, mas em um novo formato plasmado pelos processos tecnológicos hiperpotentes, vale dizer, pela transferência a um suporte concreto. O mito não é uma divindade, um espectro intangível, mas uma máquina (virtual): não é um Deus à imagem e semelhança, mas uma inteligência maquinaica decalcada. Cantwell Smith não mede adjetivos para apontar os equívocos que estão entranhados no senso comum sobre os feitos da computação, mostrando, inclusive, as falhas cometidas por programadores, precisamente porque até eles compartilham das crenças fantasiosas sobre o que esses processos computacionais são (Smith, 2019, pp. 40-42). Essa mitificação quanto ao poder real dos feitos computacionais chega a ponto de levar alguns cientistas a conjecturarem a possibilidade de construir uma *Inteligência Artificial Geral* (AGI, na sigla em inglês) que poderia evoluir para uma *Inteligência Artificial Sobre-humana* (ASI, em inglês), máquina que conseguiria emular nosso cérebro e nossa mente, superando os humanos (Boden, 2020, pp. 38, 199). Mas essas hipóteses são quimeras, já que desenvolver uma AGI ainda está longe do que o atual estágio das pesquisas computacionais consegue vislumbrar em curto e médio prazos.

Deixando de lado a mítica reinante nessa era de mutações, registramos que os cientistas da computação denominam inteligência *artificial* a área em que se desenvolvem processos longos, detalhados e enfadonhos de acumulação de dados, que são levados a cabo por centenas de programadores, que há décadas vêm estabelecendo por meio de programas (que ficam memorizados na estrutura computacional) milhares de padrões de *passo a passo* (algoritmos) com o propósito de obter resultados similares à cognição humana. Esta é caracterizada principalmente pela memória, pelo entendimento e pelo raciocínio, que, no caso, são *simulados* pelo cruzamento de dados adicionados a computadores potentes, imitando, com velocidade imbatível, os processos de cognição humana.

Complementarmente à noção de inteligência artificial, temos a *aprendizagem* mecânica ou o aprendizado de máquina, assim denominados os processos computacionais que *otimizam* a aquisição de informação, exponenciando a execução das *tarefas* programadas com mais eficiência, refinando habilidades

cada vez que se repetem essas tarefas, numa sucessiva e crescente aquisição de melhores padrões computacionais sem intervenção imediata dos programadores humanos (nesse sentido é que a aquisição é considerada “aprendizado”). São, na verdade, programas que atuam sobre programas, como esclarecem Rich e Knight, são “mudanças adaptáveis no sistema, no sentido de que permitem que o sistema, da próxima vez, faça a mesma tarefa ou tarefas tiradas do mesmo grupo com mais eficiência e eficácia” (Rich, Knight, 1993, p. 514).

Se uma máquina está municiada de memória e de padrões que operacionalizam os dados dessa memória, similarmente ao que ocorre com a memória e o raciocínio humanos (conectando dados e produzindo resultados), diz-se que temos aí uma forma de inteligência, a artificial, e as técnicas desenvolvidas por esse campo da computação decorrem da própria limitação computacional. Como anota Whitby, “em um nível mais básico, o computador é um pateta completamente obediente. Tecnicamente dizemos que ele executa um algoritmo – um padrão de passos simples”, segundo o qual os “cálculos matemáticos podem ser quebrados em passos simples que podem ser executados pelo nosso pateta completamente obediente. De fato, quase todos os cálculos matemáticos podem ser expressos em algoritmos”, de modo que o grande desafio da área de pesquisa *Inteligência Artificial* é “encontrar as peças que faltam entre um interessante problema real – do tipo daqueles com os quais você tem que lidar – e um algoritmo, ou conjunto de comandos simples que o computador pode executar” (Whitby, 2004, p. 38). E por que esse sistema funciona tão bem, resolvendo a variedade de demandas da nossa vida, desde a redação deste texto até o guia preciso do GPS quando não fazemos ideia de como chegar a um destino qualquer? Whitby responde-nos: “Um dos motivos principais por que tudo isso funciona tão bem é que a eletrônica é muito rápida e todo o processo demora uma fração de segundo”, isto é, “a estupidez tediosa da maneira como os computadores digitais operam é compensada pela sua tremenda velocidade” (Whitby, 2004, pp. 59, 60).

As técnicas dessa área computacional, a qual fora inicialmente nomeada “simulação computacional”, passam a ser chamadas de inteligência artificial, por conseguirem, segundo o processo simplificado traçado por Whitby, alcançar resultado *similar* ao da inteligência humana, com um propósito muito bem definido: a produção de resultados a partir da *conexão* entre ideias (expressas em dados, no caso) que simula a produção de “conhecimento” novo típica dos humanos, libertando-nos de centenas de tarefas que passam a ser delegadas a máquinas (Ziviani, 1986), vez que estas, com maior velocidade e precisão, atingem os mesmos resultados que as atividades conectivas do *sistema neural* do cérebro humano conseguem a duras penas. É nesse sentido

que se diz que a máquina *produz* conhecimento, logo, é *inteligente*. Mas trata-se mesmo de uma *imitação* artificial do funcionamento do processo cognitivo humano, nada mais. Em outras palavras, são *tarefas* engendradas

por milhares de algoritmos estruturados como fórmulas cada vez mais refinadas que possibilitam a aprendizagem de máquina (AM), que, pelo grau de refinamento preditivo, são classificadas como *machine learning* e *deep learning*. Estas inteligências artificiais adquirem conhecimento extraíndo padrões a partir de dados não trabalhados (Ziviani, 2017), isto é, são programas de computador capazes de aprender a executar tarefas a partir de sua própria experiência (Faceli et al., 2011). Trata-se de sistemas de aprendizagem algorítmica capazes de se adaptar a novas situações problemáticas de forma independente, seguindo escrevendo seus próprios programas (Hoffmann-Riem, 2021, p. 15). (Brochado, 2021, p. 152)

John MacCarthy, quem cunhou a expressão *Inteligência Artificial* em 1956, um dos mais importantes fundadores da área, parte de um conceito *funcional* de livre arbítrio humano para propor que nossa inteligência possa ser decalcável em máquina. Para ele, se humanos decidem o que fazer *avaliando* resultados das diversas ações sobre o que eles podem fazer e já fizeram, esse processo em *alternativas* pode ser reproduzido em máquina, ainda que seja de forma determinística. Em suas palavras,

O problema do “livre-arbítrio” assume uma forma aguda, mas concreta. Nomeadamente, em raciocínio de senso comum, uma pessoa frequentemente decide o que fazer avaliando os resultados das diferentes ações que ela possa praticar. Um programa inteligente deve usar este mesmo processo, mas usando um senso formal exato de *lata*, devendo ser capaz de mostrar que tem estas alternativas sem negar que é uma máquina determinista. (McCarthy, 1969, p. 6, *tradução livre*)

A primeira petição de princípio ao se nomearem esses processos de *simulação computacional* como seres inteligentes é a confusão elementar, aqui revelada por McCarthy, entre cérebro e mente, energia e informação. Descrever os processos cerebrais não nos autoriza a deduzir que eles *causam* as atividades mentais, tal como compreender a energia funcional no cérebro não explica o surgimento da informação na mente. Como pondera Dreyfus,

Os filósofos têm pensado no homem como uma mente contemplativa que recebe passivamente dados sobre o mundo e depois ordena seus elementos. A física tornou esta concepção plausível, fazendo-nos ver o cérebro como um objeto físico. O cérebro recebe passivamente a energia do mundo físico e a processa de acordo com seu estado atual, que depende da energia recebida no passado. Se aceitarmos esta visão passiva da mente e não fizermos distinção entre o nível de processamento físico e o de processamento de informações, parece bastante claro que a mente, assim como o computador, nada mais faz do que receber bits de dados bem definidos. [...] Como era de se esperar, os cientistas da computação, mais uma vez apoiados nisto pela tradição

filosófica e pelo sucesso da física, raramente abordaram este problema. (Dreyfus, 1988, pp. 334-335, *tradução livre*)

O chamado *aprendizado* de máquina é, ao termo e ao cabo, um programa de algoritmos que *criam* algoritmos para, segundo o sistema de *feedback*, preencher lacunas informacionais visando a atingir, a partir dos próprios algoritmos existentes (sem intervenção humana imediata, portanto), o *desempenho* ótimo da máquina. A partir desse sistema de *aprendizado*, é possível pensar em ensinamento de *conteúdo moral* a máquinas que, assim, passam a se relacionar com humanos com comportamento intelectual e *moral*, vale dizer: tal como a máquina imita o conhecimento humano, seria possível que ela imitasse a *moralidade* humana também.

3 Agentes *morais* artificiais: o ápice do processo mutacional

Para unir esse desafio aos princípios da *Ética* filosófica, a chamada *Ética* Computacional vem tentando uma espécie de resgate do aristotelismo, buscando na *Ética* das virtudes o caminho para criar máquinas inteligentes como *agentes morais artificiais*, os quais, inclusive, poderão ensinar e ser modelo comportamental para os humanos, enquanto seres “virtuosos” infalíveis que essas máquinas serão. Como se vê, o sistema platônico-aristotélico, sugerido por Lima Vaz como caminho para enfrentarmos a mutação que estamos testemunhando, coincidentemente tem sido fonte de inspiração para direcionar as ambições técnico-científicas rumo à arquitetura de um projeto que transcende à Inteligência Artificial enquanto experimento com objetivos meramente eficazes e econômicos. Esses *agentes morais artificiais* teriam por tarefa suprema ensinar boas práticas aos humanos, vale dizer, seriam a expressão máxima de uma *tecnopáideia* que reabilita, por meio de máquinas, a *Ética* clássica da *virtude-ciência*.

Nessa nova leitura maquinizada da *Ética*, adota-se o rigorismo eficaz da Inteligência Artificial para atingir precisão ótima na prática de ações virtuosas. Não estamos aqui a defender que máquinas adquirem consciência, o que seria uma teratologia filosófica. O que se considera *aprendizado* é apenas um sistema de acúmulo de dados sem autojulgamento sobre cada dado apreendido, razão por que Cantwell Smith refuta a tese da inteligência artificial como inteligência genuína, haja vista que ela não emite juízo sobre as informações que recebe, não só quanto às fontes de recepção, como também quanto à forma como os dados são integrados em diversas perspectivas de modo responsável em face do mundo a eles subjacente.

Para Smith, se qualquer sistema de captação de dados ainda não foi capaz de exercer julgamentos sobre o que “apreende”, evidentemente que a responsabilidade de captação e de integração legítima dessa datificação será sempre e exclusivamente de humanos. A combinação estatística de dados reunidos (necessariamente por humanos), ao contrário do que sugere o modismo atual, milita contra a noção do que entendemos por inteligência, já que essa *tarefa mecânica* meramente receptiva está longe do que se entende por atividade humana inteligente. Em suas próprias palavras,

A inteligência genuína exige que se faça um juízo experiente, sempre que a informação é combinada de diferentes fontes e circunstâncias, sobre como os vários dados registrados no mundo podem ser avaliados de forma sólida e o que é necessário para integrar suas diferentes perspectivas de uma forma que seja responsável perante o mesmo mundo subjacente. [...] Se um sistema não é capaz de julgar, então somos nós os responsáveis pelas diferentes perspectivas e preconceitos de todas as suas fontes de registro, bem como pela legitimidade de todas as suas instâncias de integração de dados [...] Ao contrário da moda atual, a mera capacidade de combinar estatisticamente dados reunidos de diversas fontes sem exercer julgamento a cada passo pode na verdade militar contra, e não a favor, de qualquer coisa que deveríamos querer chamar de inteligência. (Smith, 2019, p. 90, tradução livre)

Nada obstante, ao contrário dos humanos, um robô que seja programado para praticar condutas para o bem não romperia, sob qualquer hipótese, o *padrão moral programado*, o que equivale a uma programação da *inteligência moral universal e incorruptível*, quer dizer, uma *reabilitação* artificializada *universal-concreta* (efetiva) da *razão prática*, o que hoje é possibilitado pelas tecnologias de entes inteligentes. Pela relação humana com estes, afigura-nos como factível o melhoramento da *performance* moral humana, inspirada em máquinas incorruptíveis. Tais práticas seriam pedagógicas, *e.g.*, na atuação de *assistentes pessoais* artificiais, como robôs corporativos direcionados à mediação em *compliance* empresarial, como robôs-babás programados para também ensinar princípios morais fundamentais a crianças em fase de formação, como cuidadores artificiais capazes de interagir dialogicamente com idosos solitários (este último tem sido um dos principais focos das pesquisas em IA hoje no Japão, cuja população idosa é expressiva e crescente).

A expectativa sobre a construção de agentes morais artificiais é grande e não se sabe o limite entre a promessa e a fantasia, tornando-se banais os mitos em torno da Inteligência Artificial, especialmente pelas práticas de *vaporware*, bastante comuns entre as equipes de desenvolvedores de *hardware* e *software*, o que consiste em anunciar o lançamento de novos produtos ainda em fase de *design*, sem previsão concreta da data de produção conclusiva, com o intuito (muito comum na área também) de agitar a mídia e atrair consumidores em

potencial para a “última” tecnologia inventada. Essa prática tem sido bastante recorrente para atrair bilhões de investimentos, seja por instituições de pesquisa, seja por entidades governamentais, seja por predileção excêntrica de bilionários, como Elon Musk, que apostam na tecnologia como caminho para a vida mais longa e confortável que a humanidade ainda está por experimentar.

Fato é que a crença no *aprendizado maquínico virtuoso* é igualmente paradoxal, como tantos outros paradoxos que marcam este início de século. Ao mesmo tempo que se criou um mito antropofornizante em torno de entidades inteligentes que nada mais são que programas computacionais, talvez seja essa mesma mitificação que nos empurre rumo à ascensão a patamares morais mais elevados. Essa crença na superioridade maquínica pode ser o bodequê que vai nos catapultar, segundo o mesmo sugestionamento hoje experimentado quanto às proezas da inteligência artificial, a práticas virtuosas por imitação de robôs elevados moralmente, admirável inspiração (pedagógica) para nos tornarmos humanos melhores.

A criação de agentes artificiais morais, como vimos, já é realidade e, até o momento, é a conquista tecnológica mais desafiadora no campo das discussões éticas, pois que temos, nesse caso, a mutação mais paradoxal que viveremos: máquinas corrigindo os desacertos de *caráter* do ser humano. Como expecta Paulo Antônio Silveira,

A conclusão a que diversos cientistas de programação chegaram é que um modelo de agência artificial fundado em *machine learning*, combinado com a ética da virtude, é um caminho natural, coeso, coerente, integrado e “bem costurado” (*seamless*). Assim, existe uma resposta coerente, consistente e bem fundamentada que indica que não é provada a impossibilidade de um agente moral artificial autêntico. (Silveira, 2021, p. 186)

Ocorre que essa empreitada jamais pode ser encarada como produção de um artefato, *design* técnico. Essas e tantas outras questões de ordem prática não podem ficar à mercê de uma Ética de situação pensada somente por atores envolvidos nos processos de criação tecnológica, os próprios cientistas da computação e programadores, simplesmente porque os objetivos técnicos desses protagonistas das tecnociências podem se afastar em muito do sentido ético sobre o qual a ciência deve edificar suas conquistas.

4 A condição da pessoa na Ética e no Direito e a *desespiritualização* mutacional da natureza humana

Nesse ponto é que entendemos que o Direito deva assumir protagonismo regulatório em diálogo com o estatuto *filosófico* da Ética, a Ética Geral, e não

com supostas Éticas parciais pensadas situacionalmente por atores envolvidos nos processos de criação tecnológica e inovação. Sem essa interlocução, que nos parece evidente, não encontraremos possibilidades normativas efetivas para diminuir os impactos negativos que os processos tecnológicos produzem.

Parece que até o momento, no direito vigente, em que pesem as conquistas regulatórias no Canadá, na Alemanha e, especialmente, no pioneirismo da União Europeia, o que temos de fato é uma regulação fragmentária, incipiente e demasiadamente principiológica, o que denota a indisfarçável impotência do Direito em lidar com esses complexos fenômenos de verdadeira mutação civilizacional; razão pela qual este texto também defende o comprometimento que a Filosofia do Direito atual deve assumir na tarefa de refletir sobre questões de ordem técnica (não só das technicalidades jurídicas, mas da *tecnicidade* na experiência humana) que impactam na própria aplicação do direito positivo, como a experiência hoje trivializada no emprego de robôs virtuais para a tomada de decisões nos processos judiciais.

Não é demais mencionar o quanto pode ser desestabilizador para a simbologia social em torno do papel e da relevância do Direito o excesso de casos decididos por máquinas, a pôr em xeque a própria necessidade do Poder Judiciário enquanto instituição de *poder*, se se entender que este nada mais é que um compêndio de programas computacionais. Politicamente falando, as práticas de decisão maquínica podem vir a

estafar as bases institucionais do Judiciário em pouco tempo, sem qualquer tom escatológico, pelo malogro nos escopos do próprio Poder Judiciário, o qual cumpre a missão de receber demandas e decidi-las com competência e sensibilidade (não à toa sentença vem de *sentire*), no que reside simbolicamente sua legitimidade, respeitabilidade, sua posição de poder. Pessoas seguirão buscando por autoridades para resolver com sensibilidade humana seus dramas pessoais quando sabedoras serão de que robôs estão à frente dos processos? Parece que será algo similar ao que os *chatbots* provocam em nós hoje: busca por empatia ao tentarmos chegar num humano que nos atenda e resolva nossas questões humanamente. (Brochado, 2021, p. 154)

Eis mais um desafio a ser enfrentado pelo Direito em diálogo com os princípios da Ética filosófica. Na busca pela união do papel *formalizador* do Direito e da tarefa *conteudística* da Ética, emerge como ponto de equilíbrio a categoria da *pessoa moral*, que é a própria *singularidade* no movimento dialético da relação estabelecida entre os indivíduos e seu *ethos*

através das mediações sociais que se tecem no campo das esferas particulares da sociedade, cada qual particularizando, por sua vez, o horizonte universal do *ethos*, [sendo] justamente o movimento dialético que retorna do particular ao universal,

fazendo do indivíduo empírico um universal concreto [...], [um] *singular* na terminologia dialética ou uma pessoa moral na terminologia da Ética. (Lima Vaz, 1993, pp. 25-26)

A noção de pessoa moral é angular na Ética vaziana, visto que é ela que permite uma *ontologia do sujeito* em diálogo entre Antropologia e Ética filosóficas. Nesse sentido, a distinção que Vaz propõe entre as categorias da Pessoa e da Pessoa Moral, na Antropologia e na Ética, respectivamente:

a expressão pessoa moral é, sob certo aspecto, redundante, pois a pessoa humana é, por essência, um ser *moral* enquanto princípio dos atos que são propriamente *atos humanos*. [...] [A] *pessoa* é constitutivamente ética e o predicado da *eticidade* se estende a todas as suas manifestações: psicológica, social, política, jurídica, profissional e outras. A distinção entre *pessoa* e *pessoa moral* diz respeito apenas à distinção entre os objetos formais de duas disciplinas no corpo dos saberes filosóficos, a Antropologia filosófica e a Ética. (Lima Vaz, 2000, pp. 237-238)

O direito é a normatividade do *ethos* que dota de objetividade a categoria universal concreta da *pessoa moral* na forma de *sujeitos de direito*, cujo horizonte normativo é a universalidade *empírica* (concreta, portanto) da normatividade jurídica. É o direito enquanto norma e *praxis* (e enquanto ciência que os toma por objeto) que garante a preservação das *subjetividades* ao reconhecer a categoria da pessoa moral (da Ética) como categoria *axiforme* dos direitos e garantias fundamentais, a *pessoa*, capaz *efetivamente* de postular *seus* direitos (*ius suum*), razão pela qual a pessoa é um sujeito (universal-concreto) de direitos (Brochado, 2021, pp. 252-253). Nesse sentido é que a dialética da experiência ética ascende em *dignidade* efetiva à dialética da experiência jurídica, cujo movimento se desdobra como

a universalidade abstrata da lei e a universalidade também abstrata do conflito de interesses [que] fazem nascer a universalidade concreta do sujeito de direito e realiza a um só tempo, como sujeito universal, a singularidade universal da sociedade, isto é, o sujeito de direito (Salgado *apud* Brochado, 2021, p. 254).

O sujeito de direitos (pessoa juridicamente considerada) está autorizado a exigir a fruição de bens e valores na forma do exercício de direitos que integram a sua *dignidade*, condição exclusiva da *pessoa moral*.

Sendo a pessoa (juridicamente considerada) o centro unificador (categoria *axiforme*) de todos os direitos, importa assumir que não seria possível ao direito reconhecer capacidades e responsabilidades senão a seres que possam ser definidos como tais. A base de uma Filosofia do Direito propriamente dita é uma *metafísica do sujeito* tal como legada pela modernidade, a qual supõe a condição intocável e superior da pessoa em sua dignidade. O suposto da

liberdade é o sustentáculo do Direito, de modo que não há que se falar em direitos e obrigações de seres que não consolidam as características da pessoa e com ela o seu valor central: a *dignidade humana*. Esta só pode ser atribuída à *natureza humana*, atribuição esta, conforme a síntese precisa ofertada por Karine Salgado, ilimitada e inquantificável, visto ser “um valor cuja medida é inexprimível” (Salgado, 2009, p. 21). A liberdade, o fundamento da dignidade, é o “elemento diferenciador do homem que o coloca acima das determinações naturais, pois que racional, e lhe permite a construção de sua própria obra, a determinação de como as coisas devem ser, a cultura” (Salgado, 2009, p. 16).

Eis por que falar-se em inteligência artificial e autonomia de máquinas (como carros autônomos que hoje já circulam por aí) gera um impasse jurídico difícil de contornar: impossível responsabilizar seres que não são capazes de juízo de reprovação sobre a própria conduta – o que não é possível, evidentemente, em máquinas (Brochado, 2021, p. 161). Sobre esse suposto, algumas teses emergem na seara jurídica para imputar consequências, nos quadros do ordenamento jurídico vigente, aos resultados provocados na realidade pela atuação de entidades maquinicas que imitam a inteligência humana. Uma possibilidade é a comparação delas à categoria da *pessoa jurídica*, a qual não é definida, evidentemente, por uma natureza intrínseca, mas por uma finalidade, quer dizer, em virtude de uma função *societária*. Nesse sentido, a atribuição de responsabilidade a essas entidades pode ser análoga ao que há séculos se pratica na área jurídica no tratamento da pessoa jurídica, inclusive com a possibilidade de responsabilização solidária dos humanos quando adquirem esse tipo de artefatos inteligentes.

Cogita-se, ainda, da possibilidade de regulação em que os humanos devam permanecer sempre responsáveis por suas máquinas “inteligentes” e o “modelo de responsabilização deve, sempre que possível, envolver um processo de certificação de boas práticas, a ser ofertado pelos entes envolvidos (academia, indústria e governo)” (Peixoto, 2020, p. 157). Hoje já se anuncia um plexo de direitos destinados a robôs, *direitos robóticos*, uma tentativa de analogia com os direitos da personalidade, que se apresentam em três classes: *físicos* (direito à vida, à integridade física, à imagem, ao cadáver etc.), *psíquicos* (direito à liberdade, à intimidade, à privacidade etc.), *morais* (direito à identidade, à honra, à criação intelectual etc.) (Bittar, 2015, pp. 37-38). Ficou famoso o caso de reconhecimento de direitos a Sophia, “uma robô humanoide a quem o governo da Arábia Saudita concedeu nacionalidade, e que gerou protestos de organizações de proteção de direitos humanos contra discriminação de tratamento dispensado para mulheres naquele país” (Polido, 2020, p. 237).

Direitos robóticos ainda estão num segundo plano diante das exigências regulatórias mais urgentes, como a responsabilidade de carros “autônomos”, que hoje são realidade, e, independentemente da estratégia jurídica a ser adotada futuramente para o controle e responsabilização (compartilhada ou não) de entidades maquinicas inteligentes, parece bastante plausível, na ausência de uma categorização jurídica mais atual e adequada, tomar as atividades desses agentes similarmente ao modo como o Direito entende a pessoa jurídica. Nesse sentido, como fundamento para adoção de critérios juridicamente, parece conclusiva a posição de Stancioli e Lopes:

Embora agentes de inteligência artificial sejam constituídos de modo diverso a organizações, ambos possuem a semelhança fundamental da busca pela separação entre identidades e ações: sejam de seus membros, ou de seus controladores, programadores ou usuários humanos. É a capacidade social para a ação autônoma – e, por isso, individualizável – que possibilita, segundo Allen e Widdison, considerar tais agentes de IA como fontes de comunicações relevantes, havendo, portanto, sentido em se promover a sua personificação. (Stancioli, Lopes, 2020, p. 90)

A personificação deve ser tomada em sentido pragmático e não semântico, já que, como Allen e Widdison defendem, trata-se apenas de *agenciamento* como fonte comunicacional relevante e não como semanticamente autônomo. São agentes somente se considerados sob um imperativo técnico, e não sob um imperativo ético. Eis por que é uma impropriedade chamar essas máquinas de “agentes autônomos”, como os carros ditos “autônomos”, os quais, de fato, possuem autonomia *técnico-funcional*; nesse sentido, a nomenclatura adequada seria *autômato* (Aristóteles, Descartes) e não autônomo, já que autonomia (*autos+nomos*: capacidade de se dar as próprias leis) é atributo cooriginário da *psyqué* (alma), ou a transcendência humana enquanto *metabolismo espiritual* exclusivo dos humanos.

Na dicção de Lima Vaz, “racionalidade e liberdade são os dois atributos fundamentais do *espírito* que especificam os dois princípios constitutivos da sua atividade, a *inteligência* e a *vontade*” (Lima Vaz, 2000, p. 33). Sob a suposição de que a *conditio sine qua non* para o reconhecimento jurídico de ações e consequências atribuíveis a elas seja a *personalidade*, importa anotar que, sob o ponto de vista da Ética, essa categoria está vinculada à *espiritualidade* própria da *pessoa moral*. Nesse sentido é que a mutação civilizacional que Lima Vaz aponta é antes e acima de tudo uma empreitada *desespiritualizante* do humano, vez que nesse século passamos a acreditar ser atribuíveis a seres maquinicos os mesmos qualificativos (logo, direitos) que só o são a seres humanos em virtude da sua intrínseca *espiritualidade*. Esta é a mais profunda cisão já experimentada na trajetória civilizacional da humanidade, qual seja, a negativa de que o

espírito seja a base do reconhecimento dos humanos enquanto tais, o que lhes garantiu por séculos um espaço de especial *grandeza* perante todos os outros animais: sendo ele o único animal dotado de *logos*, este o tornou absolutamente *singular* (Lima Vaz, 2000, p. 201).

Esta é a mais grave espécie de maquinização humana. E quando aqui nos referimos a essa maquinização, não se quer com isso negar, de forma grosseira e anacrônica, sentido e propósito às refinadas acoplagens de artefatos que possam condicionar melhor o corpo humano para o bem-estar, a saúde e a longevidade dos humanos, inclusive as *nanoacoplagens* que são realidade na mitigação de doenças, como, *e.g.*, a *Doença de Parkinson*. A referência à maquinização não se dirige à estrutura corpórea humana, mas a sua estrutura simbólica, ao suscitar a discussão que deve ser seriamente trazida a debate pela Filosofia, qual seja, uma *crença* difícil de ser afastada, a essa altura do progresso das ciências e da irreversibilidade dos feitos tecnológicos: a crença de que humanos são seres similares a máquinas, com o diferencial de que as máquinas de hoje são projetadas e testadas em laboratórios, ao passo que as *máquinas humanas* foram aleatoriamente “montadas” por sistemas de *feedback* naturais segundo bilhares de bilhões de tentativas e erros. Esta tem sido uma das teses mais festejadas pela Neurociência e pela Neurocomputação atuais, que pretendem, mapeando o sistema neural humano, superá-lo por cérebros artificiais muito mais potentes que a *rede de cálculos* da qual nós, *homo sapiens*, somos dotados, e que nada mais é que um sistema de *algoritmos naturais*, nada tendo a ver com a arcaica narrativa mítica de uma *natureza humana* guiada, por fins e valores, a um *Bem transcendente*.

Conclusão: o desafio de se resgatar o humano como ser *aberto e generoso*

Neste pequeno ensaio, buscamos em Lima Vaz o ponto central da discussão sobre o progresso tecnológico que ele considera uma verdadeira *mutação*, marcada pela contradição entre a gênese e o desenvolvimento do processo que libertou os humanos das amarras da natureza, sua capacidade de postular *fins* e *valores*, e o atual estágio da evolução humana possibilitada por essa capacidade, o qual tende a negar a singularidade humana enquanto espiritualidade (inteligência livre). O progresso científico e tecnológico chegou a uma objetificação tal da realidade que toma o humano como ser catalogável, *desespiritualizando-o*, ao suprimir dele seu destino rumo a *fins* e *valores* superiores e que deveriam ser intocáveis por qualquer forma de *reificação*. A civilização tecnológica, ao mesmo tempo que nos trouxe uma plêiade de bens materiais, os quais representariam libertação das amarras da

natureza rumo a uma vivência culturalmente mais elevada, rompeu com nosso *telos* essencial ao suprimir em nós o próprio sentido de *espírito*. É dizer: a maquinização primorosa implicou em nossa desespiritualização, atingindo nosso “metabolismo espiritual”, que, como explica Lima Vaz, é a abertura própria da *pessoa*, abertura esta que se processa “mantendo o intercâmbio noético (inteligência) e pneumático (liberdade) com a totalidade do Ser” (Lima Vaz, 2000, p. 237). Essa abertura à transcendência que nos define é que nos permite evoluir historicamente rumo a novos direitos que tutelem, preservem, reconheçam como intocáveis nossos atributos espirituais, todos gravitando em torno da *dignidade* em ser sempre *fim em si mesmo*, jamais meio para qualquer outra finalidade (Kant).

O encontro da Ética e do Direito em busca de respostas para os dilemas civilizacionais, neste texto mencionados, equilibra-se na categoria ético-jurídica sustentáculo da nossa civilização, a *dignidade humana*, explicitamente tomada desde a modernidade como *valor-eixo* em torno do qual gravitam todos os demais valores humanos. Ela é o “último elo da cadeia conceptual que constitui a estrutura inteligível da *vida ética* concretamente vivida na comunidade ética” (Lima Vaz, 2000, p. 204). E a comunidade ética existe pela importante tarefa desempenhada pelo Direito de funcionar como mediador da realidade que qualifica tudo o que existe em termos de justo e injusto, distribuindo equanimemente bens. Assim é que Lima Vaz entende o papel do Direito na processualidade do *ethos*: “ao ser assumida na esfera do *direito*, a realidade objetiva (pessoas, atos, coisas) é *negada* em sua particularidade empírica e recebe, pela *mediação* da lei, a qualificação universal de ‘regra justa’ constituindo-se em *res justa*” (Lima Vaz, 2000, p. 120).

A *singularidade* da vida ética dos indivíduos, como pontua Lima Vaz, é definida pelo “progresso da *liberdade* como adesão sempre mais plena da vontade ao Bem, e pelo aprofundamento sempre mais exigente da *consciência moral*” (Lima Vaz, 2000, p. 204). Esses dois traços são constitutivos do *metabolismo espiritual* humano e, tal como entende o filósofo, esse metabolismo funciona segundo o intercâmbio *noético* (inteligência do *Ser*) e *pneumático* (vontade livre dirigida ao *Bem*), liberto de determinações cronológicas ou factuais, tornando a pessoa um ser constantemente aberto segundo a convergência desses dois traços. Essa composição é, por sua vez, a “face da sua *dignidade* com a qual ele pode voltar-se para o *outro*, nele *reconhecendo* a mesma *dignidade* e com ele *consentindo* na tarefa de uma *vida ética* em comum. Entendida como inter-relação dos sujeitos pela aceitação *recíproca* da *dignidade* de cada um, a *vida ética* é uma vida na *justiça*” (Cf. Lima Vaz, 2000, p. 204). Daí o papel

desempenhado pelo Direito na manutenção da comunidade ética, considerando a pessoa moral como sujeito de direitos para uma vida ética comum *justa*.

Não é possível pensar em regulação ética ou jurídica dos processos que aqui mencionamos, dentre tantos outros que envolvem as novas formas de vida que estamos experimentando, sem postular o *metabolismo espiritual humano* nestes termos, visto que é ele, pouco importando quais tarefas técnicas e relações maquínicas empreendidas pelos humanos, que nos torna pessoas como um *todo aberto*, pela inteligência e pela liberdade, à universalidade do Ser e do Bem, sendo, por esta razão (Lima Vaz inspira-se em Jacques Maritain) um ser “aberto e generoso” (Lima Vaz, 2000, p. 237). Essa dimensão da *espiritualidade* enquanto abertura do humano aos seres e ao Bem, o que o caracteriza como um ser aberto e generoso, vem se apagando em nós, e em seu lugar elegemos um hedonismo sem limites no consumo de bens tecnológicos, sem qualquer fim superior que nos eleve espiritualmente. Por não haver propósito para além do uso desses artefatos, passamos a glorificá-los, entificando-os a ponto de nos subjugar diante das potencialidades desses seres instrumentais, haja vista sua eficaz capacidade de nos trazer fruições materiais e simbólicas jamais experimentadas pelas sociedades humanas. Todos esses bens são apreciados por uma nova feição de sociedade, uma *sociedade bulímica*, como caracteriza Lima Vaz, a qual, na mesma velocidade e proporção que consome a parafernália técnica sofisticada que alcançou com o avanço das tecnociências, descarta de forma banal e inconsequente o que foi consumido, comprometendo sua *morada* primordial, vez que o impacto *ambiental* desse consumismo hedonista e bulímico não é calculável, como querem fazer crer *experts* tecnocientistas, hoje muito ocupados com suas predições e projeções técnicas, cada vez mais inebriantes e fugazes, buscando nelas, em vão, algum sentido intrínseco que amenize a angústia da finitude da nossa *presença* neste mundo.

Referências

- BITTAR, C. A. “Os Direitos da Personalidade”. São Paulo: Saraiva, 2015.
- BODEN, M. A. “Inteligência Artificial: Uma Brevíssima Introdução”. Tradução de F. Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2020.
- BROCHADO, M. “Ética e Direito: pelas Trilhas de Padre Vaz”. Curitiba: CRV, 2021.
- _____. “Inteligência Artificial no Horizonte da Filosofia da Tecnologia: Técnica, Ética e Direito na Era Cybernética”. Tese apresentada à Faculdade de Direito da UFMG como requisito para a promoção à classe de Professor Titular de Filosofia da Tecnologia e do Direito. Belo Horizonte, UFMG, 2022.

_____. “Prolegômenos a uma Filosofia Algorítmica Futura que Possa Apresentar-se como Fundamento para um Cyberdireito”. *Revista de Direito Público-RDP*, Brasília, Vol. 18, Nr. 100, pp. 131-170, out./dez. 2021.

DELEUZE, G., GATTARI, F. “O Anti-édipo: Capitalismo e Esquizofrenia”. São Paulo: Editora 34, 2011.

DREYFUS, H. L. “Che Cosa non Possono Fare i Computer: i Limiti dell’Intelligenza Artificiale”. Roma: Armando Editore, 1988.

FEENBERG, A. “Questioning Technology”. London: Routledge, 1999.

LIMA VAZ, H. C. “Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura”. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

_____. “Escritos de Filosofia IV: Introdução à Ética Filosófica 1”. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. “Escritos de Filosofia V: Introdução à Ética Filosófica 2”. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

MCCARTHY, J., HAYES, P. “Some Philosophical Problems from the Standpoint of Artificial Intelligence”. Stanford: Stanford University, 1969. Disponível em: <http://www-formal.stanford.edu/jmc/mcchay69.pdf>. Acessado 04 de fevereiro de 2022.

MORAIS, M. R. “Ética e Direito em Lima Vaz”. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

PEIXOTO, F. H. “Inteligência Artificial e Direito: Convergência Ética e Estratégica”. Curitiba: Alteridade Editora, 2020.

POLIDO, F. B. P. “Inteligência Artificial entre Estratégias Nacionais e Corrida Regulatória Global: Rotas Analíticas para uma Releitura Internacionalista e Comparada”. *Revista da Faculdade de Direito da UFMG*, Nr. 76, pp. 229-256, jan./jun. 2020.

RICH, E., KNIGHT, K. “Inteligência Artificial”. Tradução de M. C. S. R. Ratto. Revisão técnica de A. Antunes. São Paulo: Makron Books, 1993.

SALGADO, J. C. “A Ideia de Justiça no Mundo Contemporâneo: a Interpretação e Aplicação do Direito como *Maximum Ético*”. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SALGADO, K. “A Filosofia da Dignidade Humana: a Contribuição do Alto Medievo”. Belo Horizonte: Mandamentos, 2009.

SILVEIRA, P. A. C. V. “Ética e Inteligência artificial: da Possibilidade Filosófica de Agentes Morais Artificiais”. Porto Alegre: Editora Fi, 2021.

SIMONDON, G. « Du Mode d’Existence des Objets Techniques ». Paris: Editions Aubier, 1989.

SMITH, B. C. “The Promise of Artificial Intelligence: Reckoning and Judgment”. Cambridge: MIT Press, 2019.

STANCIOLI, B. S., LOPES, G. F. P. “A Personificação de Agentes Autônomos de Inteligência Artificial”. *Revista de Direito Civil Contemporâneo*, Ano 7, Vol. 23, pp. 65-93. abr.-jun./2020.

WHITBY, B. “Inteligência Artificial: um Guia para Iniciantes”. Tradução de C. Blanc. São Paulo: Madras, 2004.

ZIVIANI, N. “A Quarta Revolução Tecnológica. Computação Cognitiva e a Humanização das Máquinas”. Disponível em <https://homepages.dcc.ufmg.br/~nivio/papers/a-quarta-revolucao-industrial-fonte-julho-2017.pdf>. Acessado em 2 de fevereiro de 2022.

_____. “Projeto de Algoritmos e Estruturas de Dados”. Campinas: Editora UNICAMP, 1986.



**A NEGATIVIDADE DA NATUREZA
NO IDEALISMO DE J. G. FICHTE;
UM EMBATE COM F. W. J. SCHELLING***

***NATURE'S NEGATIVITY IN
J. G. FICHTE'S IDEALISM;
A CLASH WITH F. W. J. SCHELLING***

*Humberto Coelho***

<https://orcid.org/0000-0001-9164-5741>

humbertoschubert@yahoo.com.br

*Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora,
Minas Gerais, Brasil*

RESUMO *Caricaturado como criador de uma filosofia subjetivista extrema, que apresenta o mundo como mero produto do pensamento, Fichte teve de confrontar em diferentes fases de sua vida acusações de ateísmo, idealismo ingênuo e simplismo. Reagiu a todas exatamente da mesma forma, reexplicando seu sistema, ou redirecionando-o para cobrir os desafios que se avolumavam. Contudo, parte de seus críticos, particularmente os que viam nele um conceito de natureza muito deficitário, como Schelling, por ocasião do forte desentendimento entre os dois por volta de 1801, crerão que a obra madura de Fichte tenta sanar o erro. A pesquisa histórica recente, no entanto, mostra que Fichte estava bem ciente dos problemas ligados à filosofia natural já por volta de 1798, e admitia ter dificuldade em resolvê-los. Defenderemos que a formulação original do conceito de natureza de Fichte não chega a ser tão*

* Artigo submetido em: 03/02/2022. Aprovado em: 14/07/2022.

** Agradeço a Luciano C. Utteich pela paciente discussão de aspectos centrais deste trabalho.

distinta de sua versão posterior, e que esta não se resume a uma mera reação defensiva diante do avanço da filosofia da natureza de Schelling.

Palavras-chave: *Natureza. Negatividade. Eu. Subjetivismo. Idealismo.*

ABSTRACT *Considered as a radical subjectivist who presented the world as a mere product of thought, Fichte had to face charges of atheism, naïve idealism and reductionism. He always reacted identically, repeatedly explaining his system, or redirecting it in order to overcome new challenges. Even though, part of his critics especially the ones who saw in his theories a deficient concept of Nature, like Schelling, who was moved by a bitter personal and conceptual disagreement with him around 1801, would later consider Fichte's final works as a complete reformulation. Recent historical research, however, shows that Fichte was aware of his lack of clarity concerning natural philosophy already in 1798, and he even admitted being incapable of solving the problem. We argue here that Fichte's original conception of nature original is not so far from the new one, and that his further presentation is not a mere defensive reaction to the advancement of Schellingian philosophy of nature.*

Keywords: *Nature. Negativity. I. Subjectivism. Idealism.*

Introdução

A década de 1790 foi marcada por intensas e originalíssimas contribuições filosóficas. Nesse estimulante cenário especulativo, o futuro da filosofia transcendental parecia incerto diante da ampla gama de opções oferecidas em ritmo febril pelos ainda assistemáticos intelectuais alemães. A polimatia propiciava reações de autores que, poucas décadas mais tarde, ter-se-ia interpretado como não suficientemente especializados para que contribuições de porte fossem consideradas (pense-se em Herder, Schiller ou Goethe).

Ao lado dos intensos progressos da filosofia, surgia e consolidava-se como ciência a biologia, ainda em um contexto que a obrigava a lutar contra o mecanicismo e, para afirmar seus traços sugestivamente teleológicos, convidava a um retorno ao que Kant condenara como metafísica dogmática. Autores como Goethe e Blumenbach desenvolviam uma concepção de forças ativas e diretivas dos fenômenos orgânicos, e as noções evolucionistas começam a aparecer (Richards, 2002). Essa reviravolta obriga os filósofos a reconsiderarem cada vez mais o papel da “força da vida” e de uma lógica mais “orgânica” em seus sistemas (Matussek, 1998).

Mesmo que envolvendo grande número de celebridades da cultura alemã, o debate sobre o legado kantiano começa a migrar das mãos dos intérpretes mais “fiéis” ou conservadores – ainda que críticos – para as de J. G. Fichte e seu precoce seguidor F. W. J. Schelling. Este último, empolgado pela perspectiva libertária de Kant e Fichte, insurgiu-se contra seus mestres tubingenses e sua interpretação teológica de Kant, buscando colaborar com a nova onda da nova filosofia, a qual reconhecia em Fichte. Nesse primeiro momento, Schelling e Fichte eram vistos e eles próprios acreditavam-se parceiros em uma

empreitada científica compartilhada; mesmo quando diante de desacertos, eles ansiavam a que o público os percebesse como unidos sob a mesma bandeira da filosofia transcendental – como se esta fosse genuinamente a “filosofia perene” engendrada pela modernidade, e não apenas uma contribuição isolada (Fichte; Schelling, 2012, p. 3).

A forma eleita por Fichte para dar continuidade à filosofia kantiana, em um sentido que logo seria reconhecido como exageradamente subjetivista, era um elemento (senão o principal) que desde o começo causara desconforto a Schelling.

Contra a pressuposição de que o idealismo objetivo de Schelling (ou de Hegel, depois) absorveu e corrigiu o projeto de Fichte, apresentaremos argumentos em favor da consistência do conceito de natureza na obra de Fichte, ainda que em seus próprios termos, isto é, subordinada ao programa transcendental e crítico.¹ Em outras palavras, Fichte escapa das acusações caricaturais de idealismo ingênuo porque, por um lado, sua doutrina da criação do mundo natural como um palco para a atuação do Eu é puramente transcendental, e ele é bem-sucedido em seus próprios propósitos, apresentando um modelo único para a formação da autoconsciência (Henrich, 2019); por outro, sua compreensão tardia sobre a natureza “em si” tem um viés espiritualista² não muito distinto do apresentado por Schelling e Hegel.

1 De forma assertiva, Reinhard Lauth escreve no segundo parágrafo de seu livro sobre o conceito fichtiano de natureza: “Schelling e sua escola [...] cometeram o erro de apresentar a filosofia da natureza como argumento decisivo contra a Doutrina da Ciência” (Lauth, 1984, p. XIII).

2 No sentido de a natureza não poder ser constitutivamente morta e anti-intelectual, mas precisar conter em si uma origem ou um elemento vital, intelectual e livre que está na essência do ser. Contudo, a constatação de que o ser é “iluminado” por uma fonte intelectual e livre infinita e Absoluta (com ‘a’ maiúsculo) já ultrapassa o escopo da *Doutrina da Ciência, em que este trabalho está contido, e caminha para uma doutrina da sabedoria, para além dos limites do criticismo transcendental, o que explica as profundas transformações da versão de 1804 da Doutrina da Ciência*.

O processo produtivo do Eu e o papel negativo do objeto

No entender de Fichte, a tradição filosófica havia se concentrado sobre objeto e substância (*Tatsache* ou “coisa”, “estado de coisa” na definição de Torres Filho) de um modo dogmático. A ordem lógica da filosofia transcendental, entretanto, só permite traçar o perfil funcional da atividade intelectual, força espontânea do ato (*Tathandlung*). Já segundo Diogo Ferrer, a distinção entre *Tathandlung* e *Tatsache* faria referência proposital ao “fato” (*Tat*), de modo que o neologismo que Fichte cria para a ação (*Tathandlung*) enfatizaria o caráter fático dessa ação (Ferrer, 2014, p. 18). É claro, essa primazia da ação sobre a coisa, do sujeito sobre o fato, daria novas cores ao construtivismo kantiano, fazendo com que o objeto representado e toda a ordem inerente a ele (a natureza), se apresentassem agora como resultado daquela atividade intelectual.

O criticismo não permitiria a retomada do realismo dogmático no sistema da ciência, mas tal “proibição” contém um germen de problema na forma dualista segundo a qual é apresentada por Kant, o que se originaria de uma complicação conceitual remontante à terceira antinomia, quando Kant pergunta acerca da possibilidade de existência de outra causalidade além da natural, que possa ser aplicada ao mundo das formas (Neuhouser, 1990, p. 19). Dentro da estrutura kantiana, portanto, a cisão dá-se na forma de adesão à terceira crítica e sua radicalização, ou a consideração de que a unidade das três críticas revelaria a liberdade como única realidade; idealismo objetivo ou subjetivo, o que será relevante para a posterior divisão entre Fichte e Schelling.

De qualquer maneira, desde a *Resenha ao Aenesidemus*, Fichte estabeleceria que, em um sistema, o ponto de partida ou objeto do saber não pode vir de uma percepção, caso em que a mente nunca estaria de posse ou mesmo confortável com o objeto. Ele deve ser posto (Fichte, GA I,2, 1965, p. 47). O *Aenesidemus* de Schulze pretendia desmoralizar a filosofia kantiana acrescentando a ela “coisas” independentes da inteligibilidade e da capacidade de representar. Isso, para Fichte, é algo nunca antes pensado e até mesmo impensável, pois pensar é ato subjetivo, e quem pensa sempre e necessariamente pensa em si – ao menos implicitamente – e em coisas que se lhe aparecem no pensamento (Fichte, GA I,2, 1965, p. 61).

Em *Acerca do conceito da Filosofia da Ciência* (1794), Fichte define o papel da filosofia como tarefa que precisa reunir não apenas todo o saber existente como também o possível. Isso, contudo, só seria possível se ao invés de investigar as coisas enquanto dadas fosse investigada a sua origem genética (Fichte, GA I,2, 1965).

Fichte investiga a produção transcendental do Eu pelo processo gradativo da reflexão, no qual: 1 - uma ação espontânea é primeiramente direcionada a algo (como numa intencionalidade); 2 - o agente dessa ação se conscientiza dela, porque a ação é desde sempre noética; 3 - forma-se um conceito do sujeito sobre si mesmo, e esse conceito contém em si a incidência do pôr e do ser posto, pois o que se determinou o foi por ato da própria origem. Ulteriormente (4) forma-se por meio de um último regresso reflexivo sobre essa complexidade uma autoconsciência, um pensamento da imbricação de ação e saber potenciais em face do conceito formado por estes.³

O problema, como bem destaca Dieter Henrich, é que o processo reflexivo demonstra, no máximo, a forma desse movimento, sem justificar o seu conteúdo, isto é, explicar como o ato de consciência sabe de si enquanto agente (Henrich, 2019, pp. 167-170). Além disso, essa dinâmica fala da formação da autoconsciência, e não da outra ponta do processo, que é o entendimento sobre os objetos dispostos no mundo. Mesmo assim, a natureza está lá como negatividade, pois o sujeito só toma ciência de si ao flagrar-se como conhecedor *do conhecido*.

No *Fundamento de toda a Doutrina da Ciência* (1794), o ponto de partida é assim apresentado:

O Eu se põe a si mesmo, tão simplesmente porque é. Ele se põe através de seu mero ser, e é por seu mero estar posto. E isto torna claro em que sentido usamos aqui a palavra Eu, e nos conduz a uma explicação específica do Eu como sujeito absoluto. Aquele cujo ser (essência) consiste simplesmente em que ele se põe a si mesmo enquanto existente é o Sujeito Absoluto (Fichte, GA I,2, 1965, p. 259).

Contrariamente aos fatos empíricos, o Eu é um fato puro. Enquanto fatos empíricos são condicionados, o Eu é um puro agente condicionador cujo ser se revela por si mesmo (Fichte, GA I,2, 1965, p. 259), ao passo que os outros seres são por ele dados ou postos. Quando Descartes, portanto, afirma *cogito ergo sum*, Fichte entende esta como a conclusão silogística de “*quodcunque cogitate, est*” (Fichte, GA I,2, 1965, p. 262). Ora, as coisas não pensam e Fichte não recorre ao expediente (especulativo) do Deus garantidor empregado por Descartes para validar a substância extensa.

3 Naturalmente, Fichte não imaginava que o Eu “surgiria” desse processo mental. A má recepção de sua filosofia como subjetivismo radical, no entanto, forçou-o a explicitar a diferença entre a origem ontológica do Eu e a sua construção transcendental. Nos anos 1790, quando essa diferença não estava clara, teria parecido a muitos que Fichte pretendia criar o universo a partir do pensamento e o próprio sujeito *ex nihilo a partir dessa produção genética, quando, na verdade, a primeira filosofia de Fichte pretendia-se radicalmente crítica e não ontológica*.

Dessa maneira de abordar a questão da existência do Eu decorre uma visão radicalmente idealista, ou seja, que identifica ser e saber, como dito na *Segunda introdução à Doutrina da Ciência* (Fichte, 1970). Também tema da *Segunda introdução* é a negação de qualquer realidade substancial ao “estofó”⁴ com o qual lida a consciência, de modo que à realidade não pertence morte nem matéria, mas apenas vida e pensamento.

A partir de Fichte, a reflexão passa a significar a fase do processo metafísico de retorno da consciência sobre si mesma, mas já na forma que depois reconheceríamos como uma metafísica da subjetividade (Barth, 2005, p. 470). No entender de Kant, por exemplo, Fichte retrogradara ao estágio metafísico anterior às suas críticas, e a produção do Eu fichteano seria o percurso ontológico de criação do Eu e dos objetos no saber. Isso, apesar da observação de Fichte de que, após o ato espontâneo de pôr algo a partir de si, o Eu pode se refletir como o que pôs (Eu) ou o que é posto (representação), enfatizando o caráter *representado* dos objetos em sua exposição.⁵

A incondicionalidade ou absolutidade do sujeito está na sua potência de eleger qualquer determinação possível, de iniciar um sem-número de ações espontaneamente. Como ele se constrói a si próprio e, ao se pôr, determina o horizonte de sua ação, o seu mundo enquanto palco projetado para si, ele é o absoluto do qual deriva todo o sistema; ou, como dito em *Sobre a dignidade humana*, “A filosofia ensina-nos a tudo investigar a partir de nós mesmos” (Fichte, GA I,2, 1965, p. 87).

É também fundamental que o que é posto o seja absolutamente, sem o que a liberdade de pôr não seria absoluta. Daí a famosa alegação de Fichte de que “o saber não pode repousar sobre o acidental”, alegação que o reinsere na metafísica, enquanto esta é agora uma condição de possibilidade da doutrina da ciência (sistema transcendental).

4 ZÖLLER, G. *Fichte's Transcendental Philosophy*. p. 19: *Junto com um idealismo crítico ou transcendental, Fichte distinguirá entre um “criticismo completo e superior”, o qual logra derivar o sistema da atividade mental a partir das leis básicas do ser inteligente, por um lado, e o idealismo incompleto, por outro, o qual meramente abstrai essas leis dos objetos da experiência. A última forma de idealismo transcendental é incompleta por explicar apenas a relação formal das propriedades de uma coisa por meio das leis da atividade inteligente, deixando a matéria em si (Stoff) inexplicada, e permitindo, com isso, uma interpretação dogmática da coisa como originalmente independente da atividade inteligente. Em contraste, num “idealismo transcendental completo” a coisa enquanto matéria e suas propriedades formais são mostradas como originadas de acordo com as leis da atividade inteligente. Logo, a coisa em sua inteireza é derivada da legislação “total” da atividade inteligente.*

5 Observa-se que o processo não difere muito da reflexão kantiana, atividade essencialmente divisora, estritamente perscrutadora, dos processos mentais, mas já não se trata de uma divisão epistemológica apenas (Vetö, 1998, p. 346), de modo que os estranhamentos e diferenças de interpretação do que estava a ser apresentado eram inevitáveis.

A subordinação da matéria e das próprias leis naturais (segundo Kant) decorrem, então, da impossibilidade de se conceber diversamente o fundamento de nosso conhecimento, no qual estão implicadas nossas noções sobre a “ordem natural”:

Por estranho que pareça a alguns pesquisadores da natureza [...] foram eles mesmos quem introduziram na natureza as leis naturais que acreditam dela aprender pela observação [...] a estrutura da mais simples folha de grama, assim como o movimento dos corpos celestes, permitem-se deduzir, antes da observação, dos princípios gerais de todo saber humano. [...] não as aprendemos (essas leis) pela observação, e sim dispomo-las no fundamento de toda observação... (Fichte, GA I,2, 1965, p. 135).

“Só a partir do Eu”, portanto,

chega a ordem e a harmonia sobre a massa morta e disforme. Só do homem difunde-se a regularidade de seus arredores até os confins de sua observação. [...] traz unidade à diversidade. Através dele os corpos celestiais se mantêm coesos [...] Através dele os sóis seguem os cursos previstos. Através do Eu é que se forma a cadeia imensa que vai do líquido ao serafim; é nele que reside o sistema do mundo espiritual, e o homem espera com razão que a lei que ele forma para si e para este mundo tenha validade para ambos. (Fichte, GA I,2, 1965, p. 87)

Como se pode observar, apesar do caráter transcendental da primazia do Eu essa não é uma primazia sem repercussão sobre a ordem cósmica, ao menos no sentido em que essa visão do todo resta como a única possível para o saber científico. O Eu aparece como produtor da natureza, como o observador que olha para ela como conjunto de *suas* representações, que obedecem a uma ordem homogênea (a natureza) imposta por sua razão.

Caráter subordinado da natureza na esfera do pensamento

A forma inaugural da *Doutrina da Ciência* em 1794-1795 realmente dava a entender que o discurso substantivo sobre a natureza era impossível.⁶ A natureza seria o não Eu puramente posto pela atividade do Eu como um contraste – Fichte, inclusive, compara seus conceitos de Eu e não Eu aos atributos da substância de Espinosa: inteligência e extensão (Fichte, GA I,2, 1965, p. 282). Esse contraste, por sua vez, seria o produto do esforço ativo do Eu na imaginação e no entendimento da representação, isto é, a própria representação enquanto fonte de afecção (Vater, 2021). A objetividade do

6 Não apenas Jacobi e Kant, como até mesmo Hegel reconheceram em Fichte uma filosofia abstrata e afastada da objetividade e realidade do mundo (Ahlers, 2006).

mundo parecera claramente apresentada como negatividade lógica do processo criativo, tanto que o “mundo” de Fichte não poderia aos olhos dos teólogos comportar um criador, um terceiro para além do Eu e de seu contraposto (Asmuth, 2002, p. 313). Não por acaso a exposição da DC também soava como monismo reducionista, o que estimulava a acusação de ateísmo pelo reforço da associação com Espinosa. A doutrina prática de Fichte, por sua vez, soava igualmente ateísta a ouvidos ortodoxos, criticando como precárias as noções antropomórficas de Deus Pai e Deus Filho. Não negava, contudo, a comunidade ética representada pelo “Espírito Santo” (Fichte, GA I, 5, 1977). Essa mesma formulação, em contrapartida, ajuda-nos a entender a situação peculiar do idealismo de Fichte, pois, ao enfatizar seguidas vezes que a fé racional consiste em uma expectativa não confirmável pela consciência, lembra que os objetos últimos da metafísica são puramente ideais. Contrariando, portanto, a crítica de intelectualismo, subjetivismo ou idealismo ingênuo, o conceito fichtiano de fé joga a consciência de volta neste mundo e nesta realidade (Rosales, 2012).

A síntese entre a espontaneidade do pôr e a determinação do estar-posto é garantida porque o posicionar-se a si mesmo (a reflexão sobre si) é uma extensão da atividade (Fichte, GA I,2, 1965, pp. 159-161). A atividade infinita tem de se realizar em um ser de razão finito, pois ambos são conceitos conversivos. A atividade posta não é mais incondicionada e infinita, mas radicada em uma cosmovisão (*Weltanschauung*). É agora atividade finita e contextualizada, passando a ser efetividade: o horizonte de atividade concretível, com óbvias consequências para a antropologia.⁷

Por essas razões, o *Fundamento da Doutrina da Ciência* estabelece que a objetividade está subordinada à prática, na medida em que a infinita capacidade de ação do Eu precisa concretizar-se em atos finitos.⁸ A necessidade de ação/prática do Eu encontra na série infinita dos objetos discretos a forma adequada de manifestação, pois a finitude do objeto permite o esgotamento, ao passo que a infinitude do mundo permite seguir adiante indefinidamente no tempo e no espaço.

Limitar algo significa: cancelar parcialmente, mas não totalmente, a realidade do mesmo. Dessarte, reside no conceito de limite não apenas os conceitos de realidade e de negação

7 Seria justo falar de linhas de influência alternativas a Kant, as quais ajudam a definir as peculiaridades do conceito fichtiano de natureza, incluindo a antropologia “espiritualista” de Herder, a qual ele em parte absorve e à qual em parte reage (Höfle, 1997, pp. 120-121).

8 “O Eu deve ser igual a si e ao mesmo tempo oposto a si mesmo. É igual a si a propósito da consciência, a consciência é uma só: nessa consciência está posto o Eu absoluto enquanto indivisível; o Eu, por outro lado, que está contraposto ao não-Eu, é divisível” (Fichte, GA I,2, 1965, p. 271).

como também o de divisibilidade. Este conceito é o X almejado, e através da ação Y tanto o Eu quanto o não-Eu são inteiramente postos (Fichte, GA I,2, 1965, p. 270).

Por meio desse processo, podem-se estabelecer também todas as relações parciais, todas as numéricas, quantitativas e categoriais; e um A pode ser igual a um B segundo a característica M.

À questão fundamental da filosofia crítica, “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?”, Fichte redarguiu que sínteses pressupõem contraposições, que por sua vez pressupõem identidades/igualdades, de modo que as sínteses resultam de processos que unificam uma cisão que contém em si uma união original (Fichte, GA I,2, 1965, pp. 275-276). Da exaustivamente exposta identidade e contradição internas ao Eu e constatáveis em todo processo mental, concebem-se as coisas como igualmente constituídas por esses princípios, o que facilmente permite a aplicação de categorias e regras lógicas básicas que nos permitem falar em gênero, espécie, indivíduo dentro da espécie etc.

No caso específico da relação sujeito-objeto, a atividade pura e ideal precisa se assentar na passividade real. Isso inclui uma certa negação da atividade (do espírito) na forma da inércia e passividade dos objetos materiais (Fichte, GA I,2, 1965, p. 293). Qualidades das quais só temos ciência na percepção e na sensação, porém, “não podem ser filosoficamente explicadas a partir dos objetos, como faz o realismo” (Lauth, 1984, p. 58), pois a filosofia transcendental já tinha mostrado que a objetividade da percepção depende da submissão dos dados amorfos da sensação às regras e formas do entendimento e da sensibilidade pura transcendental. Do ato de enxergar no objeto uma negação de si, o Eu beneficia-se dando a si mesmo uma determinação, estando agora situado e contextualizado em um mar de objetos – já previamente constituído por ele próprio. Essa contraposição básica entre Eu e objetos ressalta o próprio caráter ativo do Eu, dando-lhe sobre o que agir e o que entender.

Os tipos de contraposições variam e se refinam conforme o tipo de relação (realidade, negação ou limitação) considerada de coisa para coisa, de espécie para espécie, de modo para modo. No animal, vemos uma contraposição entre vida e matéria, entre esta e outras espécies, este e aquele indivíduo. No homem, o grande contraposto é em relação aos seres determinados, e a essência do homem é o seu ser livre, que se contrapõe aos demais seres (Fichte, GA I,2, 1965, p. 277). Os conceitos de cão e lobo, de prata e ouro, são idênticos enquanto animais caninos e metais, mas contrapostos (diferentes, dessemelhantes) segundo o conceito de cor, de espécie, de densidade. Ao mesmo tempo, prata ou ouro estão em relação de identidade e oposição ao conceito de metal, pois a um só tempo se identificam e não se identificam com o conceito de metal (Fichte,

GA I,2, 1965, p. 278). Todas as coisas são julgadas por suas semelhanças e dessemelhanças com os demais conceitos, sendo o ponto de partida inicial a sua relação com o Eu que os pensa, julga, percebe, analisa.

Ao se afirmar (*Sistema da Ética*) que o ser de razão não conhece efetividade sem atribuí-la ao objeto, tese sustentada pelo princípio prévio de que o ser só conhece o limite de sua própria atividade, se está reconhecendo que a relativa efetividade do objeto (causalidade) é um contraposto da efetividade do sujeito. “A natureza enquanto tal é caracterizada pela oposição à liberdade”. Nada determina, mas é determinada, pois não é livre. “O mecanismo natural se contrapõe diretamente à liberdade” (Fichte, 1845, Bd. IV, p. 116, grifo nosso). Porque é morta, a natureza é um oposto físico à minha ação, um objeto para meu pensar.

Apesar de já estar demonstrada desde o *Fundamento da Doutrina da Ciência* a forma como o intelecto constitui a natureza conforme as regras do seu pensar, Fichte estava bastante consciente da necessidade de uma elaboração mais independente para a filosofia da natureza. No semestre 1798/1799 ele teria dito durante uma aula: “Existe uma filosofia *a priori* da natureza. Ela será elaborada. Eu, no entanto, não me sinto capaz de executar a tarefa” (Lauth, 1984, p. xiv). Entre incompreensões por parte de leitores e dificuldades conceituais internas à *Doutrina da Ciência* (DC), Fichte viu-se cada vez mais instado a explicitar o caráter transcendental desta e o reconhecimento da existência objetiva da natureza.⁹

As leis da natureza não têm sua essência em si próprias, pois lei é um princípio inteligente posto pela liberdade. Ora, a compatibilidade entre essas leis e a própria estrutura da razão – questão ontológico-epistemológica gravíssima – não apenas é garantida e esclarecida por essa constituição do mundo a partir do Eu, como também trazida à relação com as questões éticas do propósito e da satisfação (*Genuss*). Em outras palavras, o sujeito não apenas vê e pode compreender os objetos do mundo como também os sente e deseja enquanto objetos familiares tanto ao pensamento quanto à vontade (Fichte, GA I,6, 1981, p. 147[233]). Essa profunda familiaridade do pensamento e da vontade em

9 “O fato de a realidade ser um ‘derivado da imaginação’ não significa que a Doutrina da Ciência venha a ser antirrealista. Fichte fala, nesse sentido, que a filosofia transcendental deve formar um ‘meio’ entre idealismo e realismo dogmático. Ela é, por um lado, realista, porque parte do princípio que a realidade é ‘dada independentemente de toda consciência’. Mas ela também ‘não é, no mais profundo, transcendente, permanecendo transcendental’, porque expõe o ‘independente’ como ‘um produto do poder do pensamento’. Aqui, Fichte faz observar que a realidade sobre a qual ele fala (‘para nós’) não é a realidade dos objetos exteriores, mas a realidade do saber. Trata-se de objetos ideais, não empíricos. Da mesma forma, a filosofia transcendental ou a Doutrina da Ciência não negam a existência de objetos empíricos. Ela apenas suspende o dualismo kantiano, mostrando que tanto objetos ideais quanto empíricos pertencem à dialética do Eu” (Ficara, 2009, p. 92).

relação aos objetos seria, para Fichte, de estranhar e, de resto, não encontraria justificativa alguma se houvesse um abismo entre o espírito e a matéria.

A natureza definitivamente não é – não pode ser – autossuficiente, nem goza de qualquer autonomia. É literalmente o palco projetado pelo Eu no processo de sua autopoisição reflexiva.¹⁰ Logo, a natureza não seria percebida como um ser em si, mas “montada” na qualidade de produto da atividade intelectual, processo no qual a “imaginação” transcendental teria grande importância.¹¹

De maneira um tanto controversa, Fichte, no *Direito Natural*, faz “derivar” diversos fenômenos e campos da natureza de necessidades lógico-pragmáticas do Eu. Assim, características da matéria, como a resistibilidade à ação, seres orgânicos e até a vida sexual e outras necessidades ou impulsos biológicos são analogicamente figurados para a estrutura reflexiva do Eu. Em *Fé e Saber*, Hegel define essa posição fichtiana como físico-teologia transcendental.¹²

Se, porém, a natureza nada mais é do que um conjunto de sensações referidas ao Eu finito, não se quer dizer com isso que o Eu produza a natureza da forma vulgar como a crítica a Fichte apresenta esse processo. Trata-se apenas de que o saber certamente só pode versar sobre o racional, de modo que, criticamente falando, não há qualquer sentido em um discurso sobre algo que ultrapasse o pensamento, que esteja fora dele.

Como um espelho, a natureza reflete o sujeito por contraste e contraposição. O olhar que se volta sobre si mesmo é um reflexo interior, noético. A reflexão é o fio da navalha que discerne o ser e sua imagem. Mas o Eu refletido é opaco, e o que a consciência vê é o retorno de sua própria luz, apenas mediada pelo

10 Torres Filho conclui que, se a natureza não tem *status ontológico*, a percepção não pode constituir saber, o que deverá caber apenas ao intelecto (Torres Filho, 1975, p. 78). Já Ernst Cassirer evita emitir um juízo, descrevendo da seguinte maneira esse lugar peculiar do conceito de substância: “Fichte acreditava ter-se protegido de um regresso no dogmatismo, ele acreditava permanecer exclusivamente no caminho transcendental, na medida em que sustentava estar buscando o conteúdo do Absoluto apenas numa ação e numa vida, jamais em um inerte ser objetivo. Mas aqui (em contraposição aos demais idealistas) não é a determinação do conteúdo do Absoluto que interessa, senão a sua apresentação formal, a qual se radica no sistema do conhecimento” (Cassirer, 1923, Bd. III, p. 207).

11 “Assim, a imaginação adquire uma autonomia que não podia ter em Kant, deixando de ser uma simples mediação entre uma atividade e uma passividade para tornar-se uma atividade independente. Mas, ao mesmo tempo, sendo o núcleo da parte teórica da filosofia, não deixa de estar excluída, com o conjunto dessa parte, de uma explicação da raiz da representação, que escapa, por definição, a toda teoria. Embora desvinculada de uma ‘receptividade’ – que desaparece como instância autônoma – e instituída como constitutiva da objetividade, a imaginação não pode dar conta da irreducibilidade da existência, do Anstosz, ‘daquilo que resta no não-eu, quando se faz abstração de todas as formas demonstráveis de representação’. O real só se manifesta quando o eu é considerado do ponto de vista da prática, e unicamente como sentimento da limitação de seu esforço” (Torres Filho, 1975, p. 110).

12 “Nisso o idealismo fichtiano tem o princípio de liberdade para a expressão do sistema, mas cujo conceito condicionante, o conceito de natureza, não é, aqui, concebido conjuntamente como pertencente às determinações do princípio sistemático. Em vez disso, de construir esse conceito, ele é dedutivamente suprimido, ao mesmo tempo em que é inteiramente pressuposto como *dado*” (Utteich, 2007, p. 217).

contraposto. A luz entende a si mesma quando se manifesta, e só pode se manifestar em relação ao seu oposto.

O Eu natural, por sua vez, é o sujeito concreto que inclui em si não Eu – materialidade e animalidade: negatividade sensível e negatividade volitiva. O homem natural, porque natureza é a obscuridade não espiritual, é marcado pelo pecado original. Como dissera Fausto: “Duas almas habitam em meu peito. Uma, impoluta, quer regressar às suas origens nas alturas, a outra aos órgãos se algema, sequiosa do mundo físico” (Goethe, 1887, p. 165). Nossa natureza particular é regida pelo impulso instintivo que só aspira à sua satisfação. O objetivo da cultura é domesticar a natureza humana de modo que o instinto se subordine ao conceito, e a espontaneidade se converta em liberdade pelo esforço intelectual, pois “a tendência que se identifica com um objeto natural pertence ao ser dessa coisa, ao modo como ela foi determinada pelas leis naturais. Uma tal tendência determina a coisa necessariamente, e, portanto, não é livre” (Jacobs, 2014, p. 79). Em contraposição, o direcionamento espontâneo que podemos dar a nós mesmos enquanto seres racionais é o que nos revela a essência livre do ser humano (Jacobs, 2014, p. 82).

Acreditando fazer eco a definições kantianas, Fichte entende que ‘Eu’ e natureza diferem a ponto da total contraposição; a liberdade e a determinação, a vida e a morte. Asmuth chegará a ver na frieza “antinaturalista” de Fichte um sintoma de uma vida ascética e infância muito pobre, como se o mundo visto e sentido por Fichte não contivesse nada das belezas, da liberdade e dos ares divinos vistos por Schelling (Asmuth, 2002). De um ponto de vista puramente conceitual, no entanto, a oposição e o respectivo desfavor da natureza no pensamento estão subordinadas à dedução genética da natureza a partir do espírito, e também nisso se reflete sua (forma própria de) fidelidade ao projeto crítico e transcendental.

É fundamental observar que na crítica de Fichte a Kant se ressalta a falta de exposição sistemática da compatibilidade entre objetos e categorias; falta que seria suprida, na *Doutrina da Ciência* de Fichte, pelo caráter dialético da formação de objetos e categorias enquanto elementos reciprocamente referidos no ato criativo da imaginação (Lauth, 1984, p. 8).¹³

13 Hartmut Traub entenderá que a harmonização da natureza ao esquema geral do mundo nas últimas expressões da DC significará a aproximação entre o aspecto negativo (não Eu) e positivo (Eu) por meio das forças mediadoras da arte, da ética e da religião (Traub, 1997).

Os interesses fundamentalmente distintos que orientavam a crítica de F. W. J. Schelling

A discordância acerca da correta interpretação da filosofia kantiana está comprometida por essa separação prévia, o que ficaria rapidamente exposto pelos estudos de Schelling sobre Bruno e Böhme, bem como sua parceria com Goethe. Antes mesmo de sua rusga com Fichte, Schelling enxergara na *Terceira crítica* a possibilidade de reconstituir, no idealismo transcendental, os mundos da natureza e da liberdade.

Em sua interpretação do *Timeu* (1794), Schelling observa que a natureza é apenas “por um aspecto” recebida empiricamente e, portanto, passiva. Em contrapartida, ela se insinua internamente em nossa representação por um parentesco genético.¹⁴ Futuramente, a crítica de Schelling voltar-se-ia contra os limites da autorrelação puramente interior da reflexividade. Essa interioridade extrema impede que a filosofia avalie o impacto da “dimensão natural dos seres sobre a autoconsciência” (Sedgwick, 2000, p. 219), e a exclusão da naturalidade do processo reflexivo também impediria investigações necessárias sobre a pré-história da subjetividade. Sem isso a circularidade da subjetividade a põe em risco de se apartar do ser. E, no *Sistema do Idealismo Transcendental*, ele definirá o sistema como afirmação de que o saber deve ser assumido como real. Mais do que fundamentá-lo, Schelling sempre quis que o saber falasse do ser. O idealismo introduzido por Kant e Fichte assenta-se unicamente sobre o espírito. Isso vale particularmente para o sistema de Fichte, o qual Schelling condena como “um golpe decisivamente fatal na natureza” (Müller-Lüneschloss, 2012, p. 190).

Conquanto a ruptura definitiva entre ambos só tenha ocorrido por volta de 1801, quando as ideias basilares para uma filosofia da natureza já estavam bem explicitadas nas obras de Schelling, é também verdade que já desde os escritos de 1794 e 1795 as noções panteístas, platônicas e espinosistas que tanto caracterizam a metafísica objetiva de Schelling já se faziam sentir como contrapeso ao programa mais metodológico e principiológico de Fichte, e este chegou, inclusive, a apontar problemas nas *Cartas*, ao passo que afirmava em correspondência com Schelling que seu adversário deveria ser entendido como Espinosa, não Schelling.

14 O que mais interessava a Schelling no *Timeu* era precisamente “essa relação entre forma e matéria, e não formação do mundo” (Asmuth, 2002, p. 308). Com esse comentário, Asmuth pretendia enfatizar a importância da dialética dos opostos complementares de Platão sobre a formulação da filosofia da natureza de Schelling, ao passo que a gênese do mundo tons mais cristãos e de uma metafísica da vontade, a ser plenamente efetivada apenas no *Freiheitschrift*.

Em contato estreito com Goethe, Schelling acompanhou com cuidado a discussão entre Blumenbach e Kant a respeito da *Bildungstrieb* (Richards, 2002). Pouco depois, Goethe formularia em seus estudos naturais a concepção de que os organismos vivos não são mecanismos, mas manifestações de uma ideia arquetípica ou enteléquia. Cada planta, por exemplo, tem suas partes em função de um órgão principal que é o sentido de sua existência, a folha, e os demais órgãos se dispõem para sustentar, replicar ou abastecer esse órgão central. As plantas em geral revelam um arquétipo ainda maior de planta primordial (*Urpflanze*), o modelo ou ideia diretriz imanente que perpassa o ser de todas as entidades (Goethe, 2003). Schelling, que ajudara a formular filosoficamente essa concepção, aplicara-a na filosofia da natureza, onde se ocupou de justificar metafisicamente a lógica diferenciada da biologia contra o mecanicismo derivado da observação do mundo inorgânico.

Schelling aceita, contudo, que, segundo a reflexão, a natureza seja vista apenas como objetividade, dotada das características que o pensamento analítico emprega a seus objetos. A intuição, em contrapartida, não nos permite mais ver a natureza coisificada, pois ela quebra as fronteiras traçadas pela reflexão captando a natureza como infinitude de um processo em que ela é o polo negativo da liberdade. Ora, todo polo constitui com seu oposto uma unidade, de modo que os polos isolados são irrealis, mera abstração. O sujeito agora tem a natureza em si, e os seres da natureza têm o gérmen de um Eu.

Se com Fichte a natureza era duplamente objeto (para o entendimento e para o desejo), agora a natureza tem suas próprias formas arquetípicas *a priori*, de modo que não apenas não podemos mais nos apropriar dela de maneira absoluta, como não podemos nos relacionar praticamente só na esfera do desejo unilateral, pois entre o espiritual em nós e na natureza surgem afinidades.¹⁵ Esse dualismo também tinha causas na expansão temática que Schelling pretendia realizar na filosofia transcendental, levando-a a englobar mais seriamente a pesquisa naturalista e a arte. “Para Schelling, natureza era o lugar de pesquisa natural especulativa, lugar da beleza e do gosto, o lugar em que o homem está em seu lar” (Asmuth, 2002, p. 317). No todo, essa era uma concepção

15 Daí ser condenada como “abstrata” a fundamentação metafísica de Fichte. “Devido a esse rigoroso formalismo, é concebido aqui o idealismo como fundado inferencialmente, em sua sistematização, pela Intuição intelectual. Tornando patente o distanciamento fundacional do sistema em relação à realidade, esse rigor formal suprime diretamente o elemento imediato, pura e simplesmente porque subjaz um imperativo insito na atividade negativa do primeiro princípio, de não haver atividade imediata do Eu. Nesse sentido, enquanto por isso cabe só a ‘todo o restante pode[r] ser explicado a partir da mediatidade dessa atividade: a realidade do não-eu (como a negação do eu e a do não-eu) e nessa medida, a realidade do eu’, o caráter inferencial (formalista) da exigência sistemática no qual a autoconsciência aparece como uma ‘consciência universal’ é reforçado e, por isso mesmo, ela aparece como mera *abstração*” (Utteich, 2007, p. 218, grifos do original).

oposta à da DC de Fichte, levando Hegel a dizer na *Differenzschrift* que, graças a Schelling, a unidade de sujeito-objeto não é mais subjetiva, mas objetiva (Hegel, 2003).

Quando o próprio conceito de objeto é alterado de corpo (física) para organismo (vida), e a teleologia (*technica intentionalis*) (Kant, 2003, p. 300) insinua-se como constituição necessária dos seres da natureza, as mesmas propriedades de autopreservação e autoprodução que caracterizam o sujeito não têm como ser impedidas de penetrar em nossa concepção dos seres da natureza.

Retrospectivamente, em 1806, Schelling resumiria a noção fichtiana de natureza como meio de que o Eu se serve para se realizar como ser moral (Schelling, 1997, I, p. 7). Enquanto Fichte reagia sem cessar com o argumento de que Schelling não poderia tratar da natureza fora dos limites da ciência, este redarguia que Fichte era incapaz de enxergar o ser pelo ponto de vista objetivo, alienando-o. Um quer permanecer kantiano de veia jovem platônica, crítica, e falar estritamente do *modo de ver* a natureza; o outro quer ser kantiano e realista (espinosano e neoplatônico).

Desde *A alma do mundo* (1798), Schelling explicara toda a diversidade de fenômenos naturais como tensão entre o positivo e o negativo, o espiritual e a matéria, retomando o caminho de Bruno e Böhme. Por trás de qualquer polaridade aparente (magnetismo, pulsões vitais, ótica) existe um contraste primordial entre espírito e matéria, luz e trevas, ação e inércia. O contraste é virtuoso, pois sem o negativo a infinita operosidade da natureza permaneceria amorfa e, com ele, ela se finitiza em inumeráveis formas particulares, promovendo a diversidade, que é a riqueza da criação. Essa configuração permanece idealista porque a origem dos fenômenos naturais é *physikalisch unerforschlich* (Schelling, 1997, I, 2, p. 348), não podem ser investigados fisicamente.

Novamente, como em Böhme, a matéria terá de ser explicada como partindo de Deus, e, portanto, como vontade; e só bem depois, na *Freiheitsschrift*, ele conceberá uma diferença interna a Deus que justifique e complete o panteísmo que inclui a liberdade dos indivíduos (Coelho, 2018). Entrementes, importa saber que, desde as formulações iniciais, Schelling pressupunha sempre uma unidade primordial entre espírito e matéria, mas esta era explicada pelo princípio lógico da unidade sistemática, antes do que por uma demonstração metafísica de como Deus produz e tem em si o estofado de seu oposto.

Para o Schelling de 1796-1804, o fundamento da filosofia jamais pode centrar-se no Eu absoluto, pois com isso se condena toda a objetividade da filosofia. O seu fundamento só pode ser a identidade absoluta, O Absoluto (Deus). E por mais que nossa reflexão permaneça nos limites de sua própria

abstração, nosso organismo, nossa filiação à natureza nos fala de um eco igualmente forte, mas diverso, da fonte da vida. Aqui se inverte a constatação de Kant a respeito de um “algo” para além de nosso conhecimento, e a constatação de estar ele para além dos domínios de nosso entendimento já nos disse muito sobre sua última incognoscibilidade. Esse algo, porém, só foi tratado negativamente por Kant, pelo que somos forçados a conceber o seu tratamento positivo, conforme oferecido pelo realismo metafísico.

Para o Schelling da virada do século XIX, esse tratamento positivo estaria talvez nos limites de nossa razão, colocando em questão a maior parte das exigências do criticismo. Tal não seria um problema, entretanto, porque a natureza pode ser conhecida por Deus, de quem desdobrou-se, e de fato o é, como demonstra a filosofia da identidade (Zantwijk, 2000, p. 83). Em uma concepção bem diversa da de Fichte, Schelling defende que transcendentalmente reconhecemos que o fundamento da filosofia há de ser subjetivo, mas realisticamente reconhecemos que ele não pode ser o espírito humano; tem de ser o divino. Uma filosofia que se leve a sério tem de se prolongar em teologia.

A totalidade da identidade não é o princípio temporal ou mesmo lógico do universo, “mas o universo mesmo” (Schelling, 1997, I, 4, p. 129). Nada de particular está de posse de seu próprio fundamento. Só a totalidade pode ser fundamento, pois ela é absoluta e idêntica, o único verdadeiramente em si, e o único que contém finito e infinito, ato efetivado e potência ilimitada, real e ideal. Da identidade infere-se que a própria natureza enquanto absoluto é sujeito, na forma do impulso produtivo ilimitado que precisa se objetivar por meio de certas determinações, do que surge a infinita diversidade dos seres. Desse modo, o aspecto *naturans* da natureza é uma *anima mundi* (objeto da filosofia), enquanto o aspecto *naturata* é o mundo (objeto da ciência). O sujeito tem, por sua vez, a mesma duplicidade em si, pois é liberdade e realidade, sujeito e corpo.

A dificuldade toda está em descrever como exatamente o espírito brota do mundo, pois ele já não é o olho de Fichte que se vê refletido na opacidade do espelho, senão agora um olho que brota da carne do mundo e que permite ao mundo enxergar a si mesmo. Para Fichte, isso seria uma recaída no realismo ingênuo, mas Schelling tinha grande confiança no poder de sua demonstração. Assim, no *Sistema do Idealismo Transcendental*, Schelling dirá que

o objetivo final, (o de) tornar-se objeto, a natureza só atinge por sua última e suprema reflexão, que não é senão o homem, ou, genericamente, o que chamamos razão, pela qual a natureza retorna a si completamente, e pela qual se revela que a natureza é

originalmente idêntica ao que em nós é conhecido como inteligente e consciente (Schelling, 1997, I, 4, p. 129).

A crítica de Schelling ao conceito supostamente vazio de natureza em Fichte tornou-se lugar-comum. Os teóricos contemporâneos da subjetividade ponderam que o idealismo pode não ter sido tão feliz em sair da metafísica mais subjetivista de Fichte, mas com isso resolveu-se o problema do lastreamento da subjetividade no mundo. Implícita ou explicitamente, Schelling e Hegel diferenciam-se ou progridem na medida em que, para eles, o Eu não pode fundamentar a si mesmo *ex nihilo*, havendo, ao contrário, uma mútua implicação entre Eu e mundo, sendo o signo da consciência usado para evocar essa relação originária (Henrich, 1999, p. 126).

Esse indiscutível progresso conceitual oferecido por Schelling não significa, no entanto, que o projeto fichtiano intentasse ou sustentasse exatamente aqueles erros apontados por seu sucessor de direito na tradição idealista. O desenvolvimento da crítica e historiografia do idealismo alemão ao longo do século XX caminhou para a percepção de que, ao invés de superar o conceito defeituoso de natureza de Fichte, Schelling teria divergido e desenvolvido, na verdade, um rumo completamente independente a partir dessa e de outras discordâncias essenciais, como suas preocupações teológicas.

A conclusiva reação de Fichte à divergência com Schelling

Fichte não deu espaço algum ao conceito de natureza elaborado por Schelling, que pressupunha uma “segunda origem” para a filosofia. Essa segunda origem ou força criativa da natureza, contudo, seria ainda e sempre uma concepção do pensamento, e mais propriamente da filosofia. Por isso, Fichte considerava a proliferação de origens uma forma incompetente de lidar com os problemas da ontologia de fundo da filosofia transcendental e do lugar da natureza nela, propiciando, em ambos os casos, uma “tendência ao materialismo” (Asmuth, 2002, p. 306).

Em analogia com o determinismo, por exemplo, poder-se-ia sempre responder que o elaborado teoricamente leva às conclusões deterministas e que ele parte, contraditoriamente, da livre iniciativa do sujeito pensante.

A formulação da DC, ao longo da controvérsia epistolar com Schelling, deixaria clara a convicção de Fichte de que o conceito schellinguiano de

natureza deveria ser rejeitado.¹⁶ Dessa forma, a narrativa posteriormente bem-sucedida de que Fichte não teria conseguido apresentar solução satisfatória para o conceito de natureza, capitulando diante da formulação superior de Schelling, é francamente partidária em favor do último, ou de uma assunção da *Differenzschrift* de Hegel como a “versão correta” do desenvolvimento do idealismo.

Cartas trocadas entre Fichte e Schelling de 1800 a 1802, por exemplo, mostram fortes atritos de personalidades e discrepâncias nos planos de execução de suas filosofias, o que acrescenta um elemento problemático a qualquer divergência teórica que ambos pudessem ter. A percepção de pertencerem a um projeto conjunto, no entanto, pauta o relacionamento dos filósofos até 1800. Em carta de 15 de novembro de 1800, Fichte revela estar trabalhando numa nova versão da *Doutrina da Ciência*, e que *ambos* teriam tempo de conversar sobre o título e anúncio do livro (Fichte; Schelling, 2012, p. 41). Mas Fichte ressalta a importante diferença de interpretação sobre o ponto crucial da especificidade da filosofia da natureza.

Contudo, ainda não concordo com a tua oposição entre a filosofia transcendental e a filosofia da natureza. Tudo parece basear-se em uma confusão entre as atividades ideal e real, na qual ambos recaímos; e a qual pretendo clarificar completamente em minha nova apresentação. Em minha opinião, a coisa não é adicionada à consciência, nem a consciência à coisa, mas ambas estão imediatamente unidas no Eu, o ideal-real, real-ideal. – A realidade da natureza é também diferente. A última aparece na filosofia transcendental como algo completamente encontrado. De fato, como algo acabado e perfeito; a primeira não é encontrada de acordo com suas próprias leis, mas de acordo com as leis imanentes da inteligência (enquanto ideal-real). (Fichte; Schelling, 2012, p. 42)

O fato de nenhum dos dois afrouxar sua posição a respeito do conceito de natureza – somado ao modo rude de colocar e hipersensível de receber críticas por parte de ambos ao longo da troca de cartas – fez com que a reconciliação entre os até então colaboradores fosse impossível.

Como vimos, para Schelling a encruzilhada que os dividia tinha a ver com a necessidade de separar as perspectivas da finitude e da infinitude, do

16 “A *Wissenschaftslehre* de 1801 a 1802 demonstra uma tentativa positiva da parte de Fichte de refutar o que ele considera a forma mais forte de um naturalismo de Schelling – a visão emergente e desenvolvida de que a consciência presume, jaz sobre e em certo sentido depende de suas bases orgânicas na natureza. Poder-se-ia *pensar* a consciência como originando-se de uma liberdade primordial, ele argumenta, mas não se pode *perceber* que ela *tenha* se originado assim; não há necessidade acompanhando o pensamento, e, portanto, nenhuma objetividade emprestando peso à hipótese. “[...] A natureza é uniforme e homeostática, ao passo que a ordem social é diferenciada e algumas vezes errática, uma vez que é campo de ações singulares empreendidas por agentes plurais. A natureza é o domínio do “sempre igual”, enquanto a ordem ética é a harmonização de indivíduos únicos” (Fichte; Schelling, 2012, p. 18).

homem e de Deus, mas Fichte não entendia assim essa relação, isto é, não como diferença e alteridade, e sim como *unidade prática*. Em sua *Exortação à vida bem-aventurada* (1806), Fichte não apenas identificara as palavras ‘moral’ e ‘religião’ (Fichte, GA I,9, 1995, p. 16), como enfatiza que o “seu Deus” é espírito, e não se confunde com matéria alguma, devendo ser visto na beleza, na verdade, na utilidade e na ordem que perpassam as expressões objetais de arte, ciência e política (Fichte, GA I,9, 1995, p. 156). De todas as formas, Deus é sempre a interioridade e o bem, e o oposto disso é fantasmagoria, distrações do caminho reto.

A relação traçada por Fichte entre natureza e espírito a partir da virada do século XIX é hierárquica, e não simétrica ou orgânica como a de Schelling. Depois de impressionante exposição da religião derivada de sua filosofia, Fichte conclui que, ao contrário dos modernos, a “nossa” é uma filosofia que “deriva o corpo do espírito” e não o contrário. Tentar fazer o espírito derivar do corpo é a origem de todo o barbarismo, conclui Fichte (Fichte, GA I,9, 1995, p. 74).

Conclusão

A essência da crítica schellinguiana ao conceito de natureza de Fichte é que este falharia em sintetizar de modo logicamente consequente os mundos material e espiritual. Certamente é Schelling quem traz o conceito de natureza exterior à total transparência e plena definição dentro do programa idealista, de modo que é justo apresentar assim sua perspectiva:

Desta forma Schelling finalmente desenvolveu o conceito de Natureza. Diferente da filosofia idealista, particularmente de Fichte, a Natureza não é para Schelling mero produto do Eu, mas uma totalidade viva e independente, a qual encerra em si um princípio material e um espiritual. A Natureza assim concebida será, para ele, algo divino, ainda que “um tipo inferior de divino” (SW I, 7, 441). (Müller-Lüneschloss, 2012, p. 186)

Uma análise mais cuidadosa de ambos os autores, contudo, mostra que Schelling sustentava uma séria gradação de realidade entre a natureza e o espírito por considerar a discrepância entre as ordens causais (do entendimento e da natureza). Para Schelling, a história prévia da natureza e o seu modo próprio de geração dos seres exige de nós um tratamento diferenciado, que não está contido no trato que Fichte dá à natureza enquanto um não eu da consciência.

Embora a crítica de Schelling fosse de todo justificável, inserindo um problema concreto que levou ao desdobramento da filosofia dele e de Hegel em uma nova direção, eles não levaram suficientemente a sério a exigência

fichtiana de consistência com a recursividade do idealismo crítico, que denunciava aquela “ordem distinta” da natureza como ainda *um pensamento sobre* a natureza. Em uma acurada exposição do problema, Francisco Gaspar observa que a forma como Schelling, principalmente, recebe a obra fichtiana e enfatiza o que nela vê como erro é crucial para a transformação do mito da ingenuidade subjetivista de Fichte (Gaspar, 2015).

Em outras palavras, Schelling só pode criticar o conceito fichtiano de natureza ao abandonar a preocupação fundamental de Fichte com a recursividade do pensamento e fundar o seu inteiramente novo sistema em outro princípio já mais externo, o Absoluto. Ao reunir dialeticamente transcendência e imanência na constituição do Absoluto, Schelling não resolvia o “problema interno” da teoria fichtiana, e sim criava outra perspectiva independente, na qual a própria ideia de dialética era levada da dinâmica interna da consciência ao seio da natureza. Semelhante movimento teve implicações radicais que vão da associação com teologia (Böhme) ao espinosismo e o neoplatonismo, mas, em todo caso, trata-se de uma retirada da subjetividade humana do centro do processo cósmico e sua recolocação em um jogo maior. Na expressão de Franz von Baader, cujo pensamento se aproxima muito do de Schelling, “Deus é o espírito do mundo, o mundo é o organismo de Deus” (Baader, 1855, p. 20).

Alternativamente, ao invés de um dualismo mente-objeto ou intelecto-natureza, pode-se compreender o projeto fichtiano como um monismo intelectual, uma espécie de espinosismo subjetivista (Schlosser, 2001, p. 38).¹⁷ Não um “monismo intelectual” de tipo dogmático, é claro, e sim uma perspectiva puramente transcendental e crítica sobre os princípios do saber, que radica no sujeito a possibilidade de discurso e conhecimento sobre a natureza, sem, contudo, anular sua autonomia e subordiná-la em outro nível além do transcendental. Como disse Fichte logo na primeira página dos *Princípios de explanação da natureza dos animais*, a Doutrina da Ciência aplica sobre a natureza os princípios subjetivos, mas não deseja com isso destituí-la de

17 A recepção de Espinosa na Alemanha é um assunto muito complexo e controverso que remonta a Lessing e Herder, os quais já principiam a hibridação do monismo espinosano com o sentimentalismo de Rousseau e elementos bem conhecidos da mística alemã. Por isso, o entendimento geral a respeito de Espinosa era de que, ou, de fato se tratava de um modelo ateuista, ou bem se o considerava sob as luzes de um espiritualismo alemão muito particular – fosse essa leitura enviesada resultado da ingenuidade ou uma opção consciente. Dado o ambiente distintamente mais religioso que o do iluminismo francês, com destaque para uma renovação evangélica representada pelo pietismo, essa recepção alemã cristianizou e deu ares distintamente neoplatônicos à filosofia de Espinosa, que consciente ou inconscientemente era associado a Jakob Böhme, Giordano Bruno e outros monistas espiritualistas e/ou cristãos. Esse processo se revela até trivialmente, em textos como a autobiografia de Goethe, *Poesia e Verdade*, como igualmente no contexto da grande discussão teológica daquela geração (Hofmann, 2001). A literatura sobre a recepção de Espinosa nesse período é muito vasta, mas pode-se apontar como referência fundamental para a sua dimensão religiosa a obra de Hermann Timm, *Gott und die Freiheit: Studien zur Religionsphilosophie in Goethezeit*.

sua própria constituição, nem “transformar a natureza em inteligência” (Fichte, 1971, p. 362). Descartada a conotação pejorativa de subjetivismo, o sistema fichtiano deixa de ser “quase”-metafísica ou pseudometafísica para ser uma espécie de metafísica da subjetividade insinuada pelo seu idealismo transcendental e crítico.

Afinal, ao expressar-se sobre a natureza dos viventes, Fichte soa, às vezes, mais como um Goethe que um Kant: “A parte majoritária da nossa liberdade é aquela mesma da planta que a si mesma se forma; não é essencialmente superior [...] só que não é a matéria formando raízes, folhas e flores, e sim uma personalidade formando impulsos, pensamentos, ações” (Fichte, GA I,6, 1981, p. 288).

A correta compreensão da dialética da autoconsciência não se permite reduzir à linearidade de uma produção simplista, em que o Eu seja concebido unicamente como atividade criadora, ele deve, igualmente, estar disposto para a recepção desse mesmo objeto que originalmente põe diante de si, e sem o qual não pode se radicar como consciência e sujeito em um mundo. Sem a duplicidade dessa estrutura de lançar e captar um *mundo* o idealismo fichtiano haveria de ser, com razão, um projeto metafísico amputado e ultimamente inconsistente (Adickes, 1920, pp. 73-74).

Finalmente, embora o filho de Fichte tivesse assumido interesse em defender as ideias do pai de seus detratores, há considerável força persuasiva nas obras de Immanuel H. Fichte em defesa de uma compreensão mais justa do pensamento de seu mestre e genitor. Immanuel Fichte observou, por exemplo, que a excessiva abstração da filosofia de Hegel, especialmente em matéria de religião (natural) a tornava incapaz de satisfazer os anseios existenciais apontados por Kant como os fins últimos da razão. Seu pai, Johann Fichte, e Schelling, em contrapartida, teriam oferecido propostas mais substanciais nesse sentido (Fichte, 1869, pp. 17-18, 37). Muitos elementos dessa interpretação de Immanuel Fichte, privilegiada pela convivência com o pai e alguns de seus discípulos, colocam sob nova luz o que era demasiado obscuro no sistema fichtiano (ver Fichte, 1869), embora a compreensão da originalidade da perspectiva de Fichte só atingisse sua plenitude na segunda metade do século XX.

Por mais que uma tal alegação seja muito arriscada, parece haver razão para crer que Fichte foi adquirindo mais consciência das implicações de suas ideias sobre o conceito de natureza, apresentando com atraso uma definição não tão contrária às que foram sustentadas por outros idealistas. Ora, a predisposição do Eu em “gestar em si a natureza”, bem como aspectos do distanciamento que a consciência assume para com a objetividade, reconhecendo-a como diferença

em um sentido não irrelevante, fazem com que o conceito fichtiano de natureza seja sempre marcado por um silêncio, muito mais do que por uma negação ou depreciação.

Referências

- ADICKES, E. “Kants Opus postumum. Kant Studien 50“. Berlin: de Gruyter, 1920.
- AHLERS, R. „Der späte Fichte und Hegel über das Absolute und Systematizität“. *Fichte-Studien 30*, Amsterdam, Brill-Rodopi, 2006. pp. 185-200.
- ASMUTH, C. „Natur als Objekt – Natur als Subjekt. Der Wandel des Naturbegriffs bei Fichte und Schelling“. In: ABEL, G.; ENGFER, H.; HUBIG, C. *Neuzeitliches Denken*. Berlin: Walter Gruyter, 2002.
- BAADER, F. „*Sämmtliche Werke*: Vorlesungen und Erläuterungen über J. Böhme’s Lehre“. Leipzig: Hermann Bethman, 1855.
- BARTH, U. „Gott als Projekt der Vernunft“. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- CASSIRER, E. „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit“. Berlin: Verlag Bruno Cassirer, 1923.
- COELHO, H. S. “O monismo complexificado de Schelling”. *Cadernos de Filosofia Alemã 23*, 1, pp. 13-26, 2018.
- FERRER, D. “O Sistema da Incompletude: A Doutrina da Ciência de Fichte de 1794 a 1804”. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.
- FICARA, E. “Transzendental“ bei Kant und Fichte. In: ASMUTH, C. (Hrsg). Kant und Fichte. Fichte und Kant. *Fichte-Studien 33*, Amsterdam: Brill-Rodopi, 2009.
- FICHTE, I. H. „Vermischte Schriften zur Philosophie, Theologie und Ethik“. Leipzig: Brockhaus, 1869.
- FICHTE, J. G. „Fichtes Werke“. Bd. XI. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.
- _____. „Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften“. Bd. 1,2: Werke (1793-1795). Stuttgart: Frommann-holzboog Verlag, 1965.
- _____. „Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften“. Bd. 1,4: Werke (1793-1795). Stuttgart: Frommann-holzboog Verlag, 1970.
- _____. „Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften“. Bd. 1,5: Werke (1798-1799). Stuttgart: Frommann-holzboog Verlag, 1977.
- _____. „Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften“. Bd. 1, 6: Werke (1799-1800). Stuttgart: Frommann-holzboog Verlag, 1981.
- _____. „Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften“. Bd. 1, 9: Werke (1806-1807). Stuttgart: Frommann-holzboog Verlag, 1995.
- _____. „Sämmtliche Werke“. Berlin: Veit, 1845.
- FICHTE, J. G., SCHELLING, F. W. J. “The philosophical rupture between Fichte and Schelling: selected texts and correspondence (1800–1802)”. Michael G. Vater and David W. Wood (org.) New York: New York Press, 2012.
- GASPAR, F. P. “Fichte e Schelling em confronto – filosofia da reflexão ou não?”. *Doispontos 12*. Curitiba, São Carlos, 2015. pp. 79-97

- GOETHE, J. W. “Faust: Gesamtausgabe”. Leipzig: Insel, 1887.
- _____. „Schriften zur Naturwissenschaft“. Stuttgart: Reclam, 2003.
- HEGEL, G. W. F. “A diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling”. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2003.
- HENRICH, D. “Bewusstes Leben”. Stuttgart: Reclam, 1999.
- _____. “O Eu de Fichte”. Tradução de L. C. Utteich. *Analytica* 23, 1, 2019. pp. 162-181.
- HOFMANN, P. „Goethes Theologie“. Paderborn: Schöningh, 2001.
- HÖSLE, V. „Anthropologie bei Fichte“. In: BREUNINGER, R. (Hrsg.). *Philosophie der Subjektivität und das Subjekt der Philosophie*. Würzburg: Königshausen und Neuman, 1997.
- JACOBS, W. „Fichte. Eine Einführung“. Berlin: Suhrkamp, 2014.
- KANT, I. „Kritik der Urteilskraft“. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.
- LAUTH, R. „Die transzendente Naturlehre Fichtes nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre“. Hamburg: Felix Meiner, 1984.
- MATUSSEK, P. „Goethe und die Verzeitlichung der Natur“. München: Verlag C. H. Beck, 1998.
- MÜLLER-LÜNESCHLOSS, V. „Über das Verhältniss von Natur und Geisterwelt“. Spekulation und Erfahrung 59. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2012.
- NEUHOUSER, Frederick. „Fichte’s Theory of Subjectivity“. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- RICHARDS, R. “The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe”. Chicago and London: Chicago University Press, 2002.
- ROSALES, J. R. As Dificuldades do Teísmo do Ponto de Vista Transcendental. *Trans/Form/Ação* 35, 3, pp. 21-67, 2012.
- SEDGWICK, Sally. “The Reception of Kant’s Critical Philosophy”. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- SHELLING, F. W. J. von. “Sämmtliche Werke“. CD-ROM: Total Verlag, 1997.
- SCHLOSSER, U. „Das Erfassen des Einleuchtens“. Berlin: Philo, 2001.
- TIMM, H. „Gott und die Freiheit: Studien zur Religionsphilosophie in Goethezeit“. Frankfurt: Klostermann, 1974.
- TORRES FILHO, R. R. “O Espírito e a Letra. A Crítica da Imaginação Pura em Fichte”. São Paulo: Ática, 1975.
- TRAUB, H. „Natur, Vernunft-Natur und Absolutes“. In: ASMUTH, C. (Hrsg.). *Sein, Reflexion, Freiheit. Aspekte der Philosophie Fichtes*. Bochumer Studien zur Philosophie. Amsterdam: Grüner, 1997.
- UTTEICH, L. C. “A exigência da fundamentação do sistema da filosofia transcendental sob o princípio absoluto do ‘Ich bin’ em J. G. Fichte”. Tese de Doutorado. Porto Alegre: PUCRS, 2007.
- VATER, M. “The Construction of Nature ‘Through a Dark, Unreflected Intuition’”. *Fichte Studien* 11, 2021.
- VETÖ, M. «De Kant à Schelling: Les deux voies de l’Idéalisme allemand». Grenoble: Jérôme Millon, 1998.

ZANTWIJK, T. „Pan-Personalismus. Schellings transzendente Hermeneutik der menschlichen Freiheit“. *Spekulation und Erfahrung* 43. Stuttgart: Frommann-holzboog, 2000.

ZÖLLER, G. „Fichte’s Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will“. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.



MILITARY ETHICS: RETHINKING CIVIL-MILITARY RELATIONS IN BRAZIL*

ÉTICA MILITAR: REPENSANDO AS RELAÇÕES CIVIL-MILITARES NO BRASIL

Darlei Dall'Agnol**

<https://orcid.org/0000-0003-4203-1094>

ddarlei@yahoo.com

*Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis,
Santa Catarina, Brasil*

Gustavo Fornari Dall'Agnol***

<https://orcid.org/0000-0001.5566-0194>

gustfd@gmail.com

*Instituto Sul-Americano de Política e Estratégia, Porto Alegre,
Rio Grande do Sul, Brasil*

ABSTRACT *This paper presents a solid normative approach in military ethics, which justifies the rule of law in a constitutional regime capable of fixing the proper role of the Armed Forces in Brazil. Deploying this ethical framework, it analyzes the relevant literature, especially authors who defend civilian supremacy for the good functioning of a democratic society. Afterwards, some models of civil-military relations are introduced to establish the parameters and indicators of proper democratic consolidation. These parameters are applied to recent events, revealing that Brazil is regressing in its civilian control over*

* Article submitted on 02/11/2021. Accepted on 14/09/2022.

** The author would like to thank The National Council for Scientific and Technological Development (CNPq) for financial support of his research project.

*** The author would like to thank Eugenio Diniz, David Mares and Samuel Soares for their contributions.

the military. Finally, some practical proposals for reversing this tendency are put forward in pursuit of a fully democratic regime in Brazil.

Keywords: *Ethics. Civil-military relations. Democracy. Brazil.*

RESUMO *Este artigo apresenta um enfoque normativo sólido na ética militar capaz de justificar o Estado de Direito num regime constitucional que estabeleça a verdadeira função das Forças Armadas no Brasil. Aplicando esse referencial ético, o trabalho analisa a literatura relevante, especialmente autores que defendem a supremacia civil para o bom funcionamento de uma sociedade democrática. A seguir, alguns modelos nas relações civil-militares são introduzidos para estabelecer parâmetros e indicadores da consolidação democrática. Esses parâmetros são confrontados com fatos recentes mostrando que o Brasil está regredindo no controle civil sobre os militares. Finalmente, algumas propostas práticas para reverter essa tendência são apresentadas, buscando a consolidação de um regime democrático pleno.*

Palavras-chave: *Ética. Relações civil-militares. Democracia. Brasil.*

Introduction

When the Brazilian Constitution of 1988 closed the book on more than 20 years of military dictatorship, it was widely believed that our country would finally enter an era of full democracy. It has become clear over the last decade (2011-20), however, that this transition was fragile and even incomplete. Recently, without a traditional *coup d'état*, the military has returned to political activities and regained positions of power. Representatives of the Armed Forces have held public offices in the last two federal administrations, in such vital departments as the Defense Ministry and many others. Does this mean that the military is outside civilian control and that Brazil remains a fragile democracy subject to a continued authoritarian menace?

In this paper, we propose a new military ethics for the Brazilian Armed Forces with the aim of preventing them from pursuing an undemocratic regime. We also identify the main factors that seem to authorize the military so frequently to break its compromise with liberal democratic values. To achieve this, in the first section we sort out the Triple Theory and the main tasks of *military ethics* in defining the institutionalized Armed Forces' mission in a nation state governed by a constitutional regime. In the next section, building upon the proposed normative ethics (Triple Theory), we review that literature

on civil-military relations which establishes the parameters and indicators for a truly democratic consolidation, with a special emphasis on Latin America in general and Brazil in particular. In the third section, we scrutinize some of the impediments to a full transition to democracy in Brazil. We also argue for a new normativity in civil-military relations in our country, as recent events show that the Brazilian Armed Forces do not respect the main role of the military in a liberal democratic regime. In the final remarks, we show that democracy is in the country's best interest and good for both the military institution and for civilians.

The main proposal of this work is to contribute to an acknowledgement that a complete transition to a fully democratic regime demands civilian control of the military, and that the latter should only hold roles to address external threats. This has been subject to recent debate in Brazil. Diniz and Rocha (2021), for example, argue that a return of the military to the barracks is both economically and politically desirable. The continued involvement of active military personnel in civilian affairs has demonstrated repeatedly that they are not qualified to perform fundamental governmental roles. For example, General Pazuello's performance as Health Minister was disastrous, and so was General Braga Neto's security intervention in Rio de Janeiro—as General Villas Bôas has acknowledged (Castro, 2021, p. 211). Therefore, the study of civil-military relations, from a normative ethical and political approach, contributes to the literature in the field since it brings together the study of ethics and of political science. Finally, the main proposals in our concluding remarks are an urgent matter for Brazil's democracy.

1. What is Military Ethics?

Before trying to stipulate a clear definition of *military* ethics and its main theoretical tasks, it is crucial to understand ethics itself and distinguish it from morality. For the purposes of this work, ethics is conceived in broad terms as the philosophic-scientific *study* of moral phenomena. According to some authors, for example, Borges *et al.* (2002), it comprises three main spheres: (i) *metaethical* problems (e.g., whether there is objective moral knowledge or whether judgements are just subjective); (ii) *normative* issues (for instance, whether utility, rights or character is the standard by which to judge the correctness of actions, leading to consequentialism, deontology or virtue ethics) and (iii) *applied* questions such as whether a particular war is just or not. As we can see, military ethics is a domain of applied ethics as are many other areas such as medical ethics and environmental ethics, each of which discusses

practical problems related to special subjects. To be more specific, military ethics may, among other things, examine the conditions of war not only in its economic and political aspects, but also in the permissibility of deploying force that leads to violent events and deaths.

In this work, we will assume a cognitivist and realist metaethics and apply a normative ethical approach based on Parfit's Triple Theory, which combines elements of consequentialism and deontology, to scrutinize some issues in civil-military relations. Despite the fact that it goes beyond the limits of this work to sort out in a detailed way this normative approach, it is worth clarifying some of its main principles. In the first volume of *On What Matters* (2013, p. 411), the author reinterprets three well-known ethical theories in order to achieve normative convergence. To state briefly, they are:

- i) *Rule Consequentialism*: Everyone ought to follow the principles that are optimific;
- ii) *the Kantian Formula*: Everyone ought to follow the principles whose universal acceptance everyone could rationally will;
- iii) *Scanlon's Contractualism*: An act is wrong if it would be disallowed by any principle that no one could reasonably reject.

Basically, then, the Triple Theory states that an "act is wrong just when such acts are disallowed by the principles that are optimific, uniquely universally willable, and not reasonably rejectable" (Parfit, 2013, p. 413). Thus, according to Parfit, both Kantianism and contractualism are deontological theories, which are compatible with rule consequentialism, leading to this fundamental ethical metaprinciple.

It might be objected that the Triple Theory would be received with some skepticism by traditional Kantians and Utilitarians. This may well be true, but one must also bear in mind that not all theories are fully taken on board (act consequentialism or Kant's own ethics are not accepted) and that Parfit is mainly reinterpreting ethical theories in order to achieve congruence. In fact, the second volume of *On What Matters* contains commentaries by Susan Wolf, Allen Wood, Barbara Herman and T. M. Scanlon, and Parfit's answers to them. We believe Parfit made a substantial contribution to normative ethics (see also Singer, 2017, for further discussions). As Parfit argues (2013, p.419), "It has been widely believed that there are such deep disagreements between Kantians, Contractualists, and Consequentialists. That, I have argued, is not true. These people are climbing the same mountain on different sides." We cannot fully reconstruct this debate here since we are more interested in *applying* it to a subfield of practical ethics. One way of recognizing the Triple Theory's

cogency is testing it against our ordinary moral beliefs. By the way, Parfit himself made some applications holding that rich people should give up some luxuries, ceasing to overheat the Earth's atmosphere, and taking care of our planet so it continues to support life (Parfit, 2013, p. 419). Thus, we will deploy Parfit's Triple Theory, in this and the next section, to present a solid approach in military ethics. Later, we will use the above metaprinciple to justify our specific proposals for a full transition towards democracy in Brazil. Before doing that, let us better clarify what military ethics is all about.

To better understand the role of military ethics and most issues it deals with, we can use the "just war theory," which provides a good illustration of some *moral* problems in this field. Just war was discussed in Greek (Aristotle) and Roman (Cicero) antiquity, through medieval (Augustine and Aquinas) and modern times (Locke, Kant etc.), and up to our contemporary age, especially post World War II, as exemplified by Walzer's (2000) seminal work *Just and Unjust Wars* (see references). Usually, a just war theory deals with three main issues: (i) it asks in which circumstances and to what aims is organized military force justified (*jus ad bellum*)? This may include examining the *raison d'être* of the military itself, for instance, whether it is for the protection of a nation's borders only or may have other internal roles; (ii) just war theory also asks what are the norms that govern military action in war (*jus in bello*)? For example, the Geneva Convention forbids the killing of civilians; finally, (iii) just war theory deals with the complexity of post war issues (*Jus Post Bellum*), for instance, the military's role in reconstruction, peacekeeping, civilian security, and upholding human rights and democracy. Different answers to these questions give rise to a range of views extending from pacifism (force and violence are never justified) to radical realism, as expressed in the saying "all is fair in love and war," and more nuanced forms of pragmatism. These issues also lead to different *models* for discussing civil-military relations: liberal, corporatist, militarist, or neopatrimonialist political culture (Mares, 1998, p. 4). We will discuss some of these models in the next section, but it is clear that military ethics involves many empirical issues as well as normative ones. We are especially interested here in how civil-military relations *ought to be*, not only how they are currently conducted in Brazil. Irrespective of the best model the Triple Theory can justify, we can at least agree that military ethics is a branch of applied *normative* ethics.

Bearing this ethical scheme in mind (metaethics, normative and applied ethics), and the military questions involved in classical war issues, we are now in a position to postulate not only a clear definition of military ethics, but also to sort out its *main problems and theoretical tasks*. According to, for example,

Baumann (2007, p. 35), the definition of military ethics can be made in these terms:

Military ethics judges and justifies military actions from a moral point of view. It defines standards of good behavior for individual military personnel (as individuals and/or members of a group) and develops these standards. It asks critical questions of existing laws and regulations in connection with organized military force and seeks to change these laws, if necessary, within the framework of the democratic process.

Military ethics comprises, then, both moral standards for judging personnel's behavior and institutional issues concerning the role of the armies within a democratic regime. In this work, we will not deal with questions related to individual soldiers' actions. A soldier's behavior is a problem for "professional military ethics;" that is, the personal qualities (character, virtues) necessary to be a good soldier. This depends on many circumstances and may include specific rules of behavior, values and military training. These issues can, just to illustrate, be found in the Military Statute (as adopted by, for instance, AMAN [Academia Militar de Agulhas Negras]), which specifies rules for discipline and obedience as well as values such as honor. Rather, we are here more concerned with other problems, namely, "institutional military ethics." According to Baumann (2007, p. 36), "Military ethics, as applied ethics, has as the most important points of reference constitutional law honoring international law and the Law of Armed Conflict (should level) and the conscience of the individual soldier (want level)." Consequently, we will focus only on the institutional aspects of the Brazilian Armed Forces in relation to their justifiable constitutional role within a democratic regime. This must establish their mission, structure and budget under, as we will see, civilian control.

The set of moral issues that therefore interests us in this work has to do with the second statement in Baumann's characterization of military ethics quoted above; that is, critical questions regarding existing regulations of organized military force that could contribute to changing these laws if necessary within the framework of the democratic process. This gives rise to the problem of civil-military relations in their institutional framework. For instance, *how can we assure the primacy of civilian authority and the political neutrality of the military?* That is to say, we are concerned with the *constitutional* role of the Armed Forces in a democratic regime.

It is first necessary to clarify that by using the Triple Theory, the most basic constitutional assumption in the civil-military relations debate is the acceptance of *the rule of law* in a democratic state in defining the role of the Armed Forces.

That is to say, the rule of law is optimific, universally willable and would not be rejected by a reasonable person. Now, the idea of the rule of law can be traced back to Aristotle (1287^a21): “The rule of law is preferable ... to that of a single citizen” since individuals are subject to passions, and rulers “... should be made ‘law-guardians’ or ‘servants’ of the law.” These ideas lead to the *law-governed state* ideal (in German, *Rechtstaat*; in French, *État de droit*; in Portuguese, *Estado Democrático de Direito*). As has been established since modern times, a republican state avoids absolutism (authoritarian regimes) by dividing political power into three main branches: the legislative, judiciary and executive (see Locke, 1994, p. 364). There are no other legitimate political powers in a democratic regime guided by the rule of law. A republic must seek the right balance between these powers. According to Kant (8: 352), republicanism is simply the political idea of division of power to avoid authoritarian and despotic regimes.

The question becomes, then, what characterizes the rule of law within a democratic republic? Roughly speaking, and following Gingham’s excellent work (2011, p.8), we may state that the rule of law is the constitutional principle which asserts that all persons must be governed by a fair system of public rules that specify rights and obligations establishing the elements of the common good, are enacted by a competent legislative authority, are democratically voted for by all citizens, and applied in litigating cases by impartial judges in fair trials. If one then asks “*how* can it be justified?” the Triple Theory can be used to show that following the constitutional principle is optimific and is therefore universally desirable. This juridico-political principle, as we will see below, amounts to the idea of autonomy or self-rule, which is arguably the most basic premise of modern democracies.

To establish the role of the Armed Forces under this constitutional principle, we need to set out in more detail some tenets of a democratic regime. Before doing that, however, let us ask: what makes democracy so valuable that it is considered the best form of government? According to some authors (e.g., Graham, 1986), democracy should be favoured both for its consequences and for its intrinsic properties. We support this view, since democracy allows persons to pursue their own interests (non-moral consequences) as well as justice and liberty (moral consequences), *and* it involves treating people with the proper respect to which they are entitled. Again, we can appeal to the Triple Theory to justify the moral component of a democratic regime: it is optimific, universally willable and would not be rejected by a reasonable person. This means that democracy is valuable both in itself and for its results, making it the best form of government from both a deontological and consequentialist perspective.

That is, democracy in any form (direct, participatory, representative etc.) is the political materialization of autonomy or of a person's self-rule. Unfortunately, exploring the different *types* of democratic regime goes beyond the limits of this study (on this point, see: Gutmann, 1995).

Democracy is sometimes conflated with majority rule only or other common-sense beliefs such as the government "of the people, by the people, and for the people". This is not the whole truth. Actually, a democratic regime comprises several complex institutional arrangements beyond the above-mentioned division of power. According to Dahl (1998), a real democratic regime must also consist of: (i) elected public officials; (ii) free, fair and frequent elections; (iii) freedom of expression; (iv) alternative sources of information; (v) associational autonomy, and (vi) a sense of inclusive citizenship. These institutions are crucial in judging whether a particular state has a truly democratic regime or is moving in the direction of democratic consolidation. Democracy in Brazil is still very fragile indeed, and the system of checks and balances does not always work properly. One indicator that we need to do more to achieve democratic consolidation is that the Defense Ministry is, at the time of writing (October 2021), exclusively controlled by the military. And some believe that this gives the forces a special power to moderate and mediate the relationships between executive, legislative and judiciary. We will return to this point in the next two sections.

Among the fundamental values of democracy (interests, liberties etc.) *equality* is paramount in understanding civil-military relations. Most contemporary political philosophers and ethicists alike argue that, from a moral point of view, all people are equal (Rawls, 1999; Dworkin, 2005). That is to say, everyone has the same moral rights and responsibilities, and this can, again, be justified by the Triple Theory. Thus, political equality (for instance, as stated in the rule "one person, one vote") is based on moral personality, especially the idea that persons are free and equal beings no matter their civic condition. A truly democratic regime depends on the moral equality of individuals whatever their status: civilian or military. Unfortunately, militarism denies this fundamental democratic value with no proper moral justification. Therefore, it is only under a democratic regime that civil control of the Armed Forces guarantees moral equality independently of a person's civilian or military public role.

We can now recognize that from the rule of law and the main moral assumptions of a democratic regime, the best model of *state-society relations* in establishing the role of the military is, in Mares' terms, "the liberal one" (1998, p. 4). As we will see in the next section, in this model ('liberal' in the political, not economical sense), the basis of sovereignty is *the people*; consequently, the

military must be subordinated to civilian control. The corporatist, militarist or neopatrimonialist models invert the people–government relationship, leading to a fundamental moral distortion since society is dominated by the military. These models break the rule of law and fundamental democratic values such as moral equality.

Having set out the main problems and theoretical tasks of military ethics, let us now analyze more specifically some issues related to civil-military relations. As we will show, Brazil has a bad historical record concerning respect for democratic values and the rule of law, and the military have frequently been involved in implementing dictatorial regimes.

2. Some normative issues in civil-military relations

Bearing the previous section in mind, growing scholarly concern has prompted the development of a civil-military relations subfield that deals with some important *normative* issues. It is beyond the limits of this work to present all the questions this field deals with (For good appraisals, see: Croissant, Kuehn, 2017; Bruneau, Matei, 2013; Feaver, 2017; Brooks, 2019); it is, however, worth briefly pointing out some of its main topics and developments so we can establish the normative aspects of military duties in a democratic society. Existing theoretical frameworks are important since they elaborate the parameters of analysis, conceptual contributions and typologies which will reinforce our contention that Brazil’s civil-military relations have regressed over the last decade. This section therefore resumes the previous topic of military ethics. It does so to lay the foundations for the final section, in which we make some normative and other practical recommendations to reorganize Brazilian civil-military relations.

Let us begin by recalling a classic distinction in this area. Samuel Huntington’s (1957) seminal “*The Solider and the State*” established a model for distinguishing civilian “subjective control,” in which the military is subordinate to a specific group in power; and “objective” control, in which subordination exists no matter who holds office. Objective control generates military effectiveness and apolitical professionalism. Scholars of civil-military relations are interested in evaluating progress in terms of “objective” control, and they assume that democracy is the best form of government (Mares, 2014), an idea that, as mentioned above, we support.

An apparent paradox intrinsic to this debate is what Feaver (1999) calls the civil-military “*problematique*”. On the one hand, the military is a regime and the State’s chief protector. On the other, the military is an actor which

can turn its guns on the government and remove leaders, making it a source of insecurity and threat. From Huntington's typologies to Feaver's paradox, the study of civil-military relations involves a range of topics, including the relationship between the military and wider society, the military and other government actors, and between leaders and organizations within the military (Nielsen, Snider, 2009, p. 3).

Given the many historical and current examples, military *coups d'état* have been a primary concern of scholars in the field (Gassebner *et al.*, 2016; Thompson, 1973; Nordlinger, 1977; Belkin, Schofer, 2003; Powell, 2012; Böhmelt, Pilster, 2015; De Bruin, 2018). Preventing these *coups*, explaining their origins, and—especially important to Latin America in general and to Brazil—consolidating a truly democratic society where the military is subordinated to civilian rule is the strand in which our article is embedded. The variables and parameters that allow an analyst to determine which norms and institutions must change and how we can verify these changes pose the following question: what indicators of democratic consolidation are we looking for? (Martínez, 2014).

This is the question of civilian control, and it is arguably the most important in military ethics in general and the subfield of civil-military relations in particular. Even in a “formal democratic” constitutional and institutional situation, the military can wield an extraordinary amount of political power through several sources. Political scientists, especially bureaucratic theorists, expect bureaus and institutions to maximize their budget, prestige, and monopoly over their role (Allison, 1969; Allison, Halperin, 1972). This, together with the historical role of the military in Brazil and their self-perception as the true representatives of the people's will, means it is even more important to act urgently to create solid instruments for civilian oversight and control. The military, as a powerful bureaucratic actor, manages large budgets, privileged information and specific missions which can influence governability. Like other bureaucratic actors, they fight for their own interests, and to do so they coalesce with civilian constituencies and other political actors (Fordham, 2001). The military can contest civilian authority via informal means (Stepan, 1973; Pion-Berlin, 1997). The degree of civilian control depends on the allocation of prerogatives, civilian bureaus' institutional capacity, and the entities in charge of overseeing military activity (Bruneau, Tollefson, 2006).

Given the importance of these issues, scholars have elaborated indicators and frameworks to evaluate the consolidation of civilian rule in democracies (Mares, Martínez, 2014; Albright, 1980; Perlmutter, 1969). Authors generally agree about the main factors necessary for democratic consolidation (Mares,

Martínez, 2014): i) legislative modification and withdrawal of the military from all branches of civil administration; ii) a solid, civil-led defense ministry with strong civilian oversight; iii) demarcation of the proper role of the military as defense of the country against *external threats*, and iv) parliamentary control of security and defense policy, among others. We can justify these elements with the Triple Theory, and this will lead to democratic and civilian control of the military.

We can now state more clearly the *main* mission of the legitimate Armed Forces (military). This issue is crucial since many argue that the military must have a role only in national defense against *external* forces (e.g., to protect borders and to kill enemies if needed) or in the UN's peacekeeping forces. Given the results of the previous section, we support this view based on the liberal model against militarism and other alternatives. To better understand the differences between them, we would like to spell out Mares' framework for an analysis of the civil-military relations underlying the role of the military:

- i) Liberal political culture: the basis of sovereignty is the people; the government is subordinated to the people; the military is part of the governmental apparatus, and as such, it is subordinated to the will of the people via the civilian government;
- ii) Organic corporatist political culture: the basis of sovereignty is inherent to the state and the government is dominant; military participation in politics is facilitated by constitutional clauses that permit fairly easy declarations of states of emergency;
- iii) Militarist political culture: the basis of sovereignty is inherent to the state and the government is dominant; the military is the repository of the national vision, and there are historical moments in which it has the moral obligation to assume leadership;
- iv) Neopatrimonial political culture: the basis of sovereignty is inherent to the state and the government is dominant; the military is perceived as one more group of elites who wish to gain favor with the leader and whom the leader wishes to include in his coalition (cf. Mares, 1998, pp. 3-5).

In the model we are defending here, the military is subordinated to civil control and is responsible for national defense against external threats only. As we anticipated, the corporatist, militarist or neopatrimonialist models invert the people–government relationship, leading to a fundamental moral distortion since society is easily dominated by the military.

The question becomes, according to Lee (2012, p. 290): “what is a state permitted to do through the use of military force to those outside its borders?” As we saw above, just war theory provides classical answers. Now, as we will see in more detail in the next section, one of the main problems in Brazil (and in Latin America in general where democracy remains fragile) is that the legislation prescribes the military other *internal* roles, for instance, law and order maintenance (so-called LOGOS “Law and Order Guarantee Operations”). Apart from being ineffective, as the recent Rio de Janeiro intervention showed, this leads to many other problems, such as the killing of innocent civilians, since the military do not have proper training in securing internal stability. To put it in Mares’ terms (2018, p. 5), “in Argentina and, to a lesser degree, Brazil, the civil-rights horrors and economic disasters of the bureaucratic-authoritarian governments of the 1970s and 1980s fundamentally changed each country’s political culture by delegitimizing military rule and state power.” The military are trained for combat in legitimate wars, which implies a depersonalization of the external enemy and the use of lethal force if necessary. That is why the military cannot be used to secure internal order. To achieve stable internal order, the civil police seems to be a better fit. We will return to this point in the third section.

We need, however, more specific criteria to recognize the dysfunctionality of the military when they fail to keep to their proper role and jeopardize democratic regimes. Martínez (2014, pp. 23-24.) has created a framework including a series of indicators with the aim of analyzing the consolidation of democracy in the Armed Forces. The author divides these indicators into four main spheres i) civil supremacy; ii) military neutrality; iii) “civilianization of the military,” and iv) civil culture. It is important to point out that if all these indicators are accomplished, a fully democratic liberal society will emerge. However, bargaining, conflict, and profound modifications to government, the military and civil society would be necessary to achieve the author’s full range of proposals, making it a difficult task. Nevertheless, the completeness and highly detailed nature of Martínez’s model make it a good starting point for an evaluation of democratic consolidation. As will become clear in the next section, Brazil has, especially over the last decade, regressed in all these indicators towards a less democratic society. Martínez’s framework and indicators are presented in Table 1.

Table 1- Consolidation of a Military Administration under a Democratic Regime

Objectives:	Action and Reforms
i) Civil Supremacy	<p>i) Creation of Ministry of Defense; ii) Civil command over the Armed Forces; iii) Ministerial control of military promotions; iv) Removal of military officers from any presence in all other areas of administration; v) Parliamentary approval of legislation on Defense; vi) Creation of a parliamentary commission to oversee the area of Defense; vii) Exclusion of military officers from matters of public order; viii) The level of military autonomy to be determined by the government, and; xix) Civil control of Intelligence Services.</p>
ii) Neutrality	<p>i) Non-membership of any political parties for all military personnel; ii) The limitation of certain public rights and freedoms for military personnel; iii) Acceptance by the military of the new juridical-institutional framework; iv) Conversion of the military into a branch of the administration; v) Acceptance by the military of any potential territorial division of political power; vi) Non- interference in determination of foreign policy or alliances; vii) Elimination of special legal jurisdiction for the military; viii) Eradication of military ownership of public enterprises and ; xix) Government control over decisions on buying and selling of armament, ships, vehicles, aircraft and other material.</p>
iii) Civilianization	<p>i) Elimination of military privileges; ii) Proximity to essential values of society as a whole; iii) The growth of occupationalism; iv) The reduction of military endogamy; v) The normalization of recruitment from non-traditional groups (women and foreign migrants), and; vi) The end of discrimination for reasons of sexuality.</p>
iv) Civil Culture	<p>i) Acceptance of democratic institutions and values; The reform of training and study programs and procedures in military academies; The re-socialization of society as a whole in relation to the Security and Defense field, and; iv) Demilitarization of the public culture regarding matters of internal security.</p>

Source: Martínez, 2014, pp. 25-27.

This paper does not aim to cover all Martínez's parameters and indicators for a truly civil-military democratic consolidation. But recent developments in Brazil demonstrate that in many ways—most ways—the country is on a path away from true civil rule and therefore democracy. The Brazilian military's perception of its role as a “moderator power” and as having the right to engage in “law and order maintenance” is influenced by a number of factors, including what some sectors of society sometimes ask of it. To be a moderator power is, however, not their constitutional attribution, going against the most basic democratic principles. Furthermore, a lack of civilian control over operations and accountability, and the lack of a clearly established role for the military, create a serious problem for the goal of civilian rule. The military and its supporters can inappropriately extend their institutional autonomy “into realms that make it difficult for civilian governments to remain in control” (Mares; Martinez, 2014, p. 212). In Latin America, the military expanded to have missions in both external and internal defense, as is clear in Brazil's case. As Mares & Martinez (2014, p. 215) states:

Latin America still has not solved the puzzle of civil-military relations [...] Indicators show those democratic institutions are not strong and thus militaries do not face as severe constraints on transforming their domestic roles into political authority in crisis periods as many have assumed.

Brazil's path towards a healthy civil-military balance and the consolidation of civilian rule and democracy is not straightforward, and many authors have pointed out the distortions in its constitutional and political system, such as prerogatives still in place from the most recent military dictatorship.

We now turn to the recent regression in civil–military relations in Brazil. In the previous section, we showed how military ethics helps to ground civilian control of the Armed Forces in a democratic regime. This section then briefly outlined the parameters, indicators and resultant political actions for the consolidation of democracy, as well as some challenges to this. Next, we analyze some Brazilian idiosyncrasies and the specific steps necessary to move towards civilian rule. This analysis allows us to generate some concrete proposals given the reality in the country.

3. Brazil: The civil-military question as an urgent matter for democracy

Keeping in mind the main results of the two previous sections, namely the way military ethics based on the Triple Theory helps to better ground civil-military relations in a constitutional regime under the rule of law, in this part

we examine why Brazil must change if it is to achieve true democracy: this is optimistic, universally willable and would not be rejected by a reasonable person. As we will see, the most recent transition to democracy did not guarantee the necessary instruments for civilian supremacy in government, whether in developing defense policy or supervising the actions of the Armed Forces. As touched on above, the promulgation of the 1988 constitution maintained most of the military's prerogatives and privileges, with a large margin of autonomy from the Brazilian political system (Soares, 2019; Saint-Pierre, 2002; Montero, 2014). Many problems consequently remained unsolved. To deepen the analysis of the civil-military relations in Brazil, we will give special focus on the last decade only.

Nonetheless, it is worth recalling that the Amnesty Law of 1979 protected military interests from the necessary accountability for their human rights violations during the dictatorship. And they further ensured that they would not be held accountable for their crimes through pressuring and oversighting the formulation of the last Constitution and the final report of Truth Committee of 2012, protecting them to this day (Soares, 2019). In article 142 of the Constitution, the Law and Order Guarantee Operations (LOGOS) were established. This maintained an institutional role for the Armed Forces in the domestic arena, which expanded over the years, especially through Complementary Laws 97, 117 and 136, and Decree 3.987. The military continue to operate internally on several fronts (Santos, Pinto, Fayal, 2019, p. 226). Furthermore, the balance of competences in defense issues has continued to favor the Armed Forces (Bruneau *et al.*, 2006; Pion-Berlin, 2005; 2006; Pion-Berlin, Trinkunas, 2007).

It is important to note that there are many forms of military meddling in civilian governments that are not necessarily a classic *coup d'état* or *violent* overthrow of a particular government. Saint-Pierre (2002) points out that the military in Brazil perceive themselves as sovereign, above usual politics, and sometimes have civilian support in this perception, utilizing several means of political leverage and control. The author elaborates a taxonomy in which he demonstrates that the 1988 Constitution was inadequate regarding the military due to the ambiguity about their precise role. Furthermore, according to Saint-Pierre's taxonomy, the forces' participation in politics can be deviant, serving corporate interests or using public office to influence the national debate and pursue substantive changes with or without formal constitutional attributions. Civilian rule can also consent to or concede deviant functions to the military, or the military can impose itself in these roles, which are present in Brazil. This relates to what Huntington called "subjective control":

military institutions that only reflect social values may be incapable of efficiently fulfilling their specific function” and “Countries that cannot maintain a balanced civil-military relationship are wasting resources and subject to incalculable risks” (Huntington, 1957, p. 20).

These deviant attributions are neither in accordance with the military ethics developed in the first section nor the democratic parameters presented in the second section. The two decades following the 1988 Constitution were marked by events which seemed to favor civilian supremacy, but other events were clear signs of regression in democratic consolidation. These apparent contradictions were the topic of considerable academic debate. Some authors have highlighted initiatives such as the creation of the Defense Ministry in 1999; the publication of the National Defense Strategy in 2008 and Brazil’s first national defense white paper in 2012; the Truth Committee in 2012; and the participation of civilians, including as ministers of defense, and the concurrent training of defense scholars (D’Araujo, 2010; Amorim Neto, 2012; Figueiredo, 2010; Hunter, 1997). Others, however, argued that the basis of civilian supremacy was weak, and this “optimistic period” would be transitory, highlighting the prerogatives of the Armed Forces for internal law and order, budgets, intelligence, and national security attributions (Zaverucha, 2005; Bruneau, 2018; Cortinhas, Vitelli, 2020; Winand; Saint-Pierre, 2010). The latter view was corroborated by subsequent events. The increasing number of domestic missions through LOGOS, the weak role of the legislative, and the occupation of pivotal positions in government are some indicators of the weakness of civilian control in present-day Brazil.

Soares (2019) argues that the role of the Brazilian military over the last thirty years is characterized by a perspective focused on domestic issues rather than one aiming to protect Brazilian sovereignty and guard against external threats. The author (2019, p. 162) highlights the military’s self-attributed mission to be “protector of the nation” in its own identity. Regarding LOGOS, there were 132 operations between 1992 and 2018, and a brigade was created exclusively for these operations. One highly problematic issue was a change in the military penal code in 2017 which determined that crimes perpetrated by the Armed Forces against civilian lives in these operations would no longer be answerable in the civilian justice system but rather by military proceedings. According to Santos, Pinto and Fayal (2019), the number of LOGOS substantially increased over time, with around 5 per year from 2000-2017 compared to just under 3 per year from 1989 to 1999. These operations vary in their purpose, from security to basic sanitation, health, national infrastructure, and distribution of vital resources (Santos, Pinto, Fayal, 2019). The movement out of the barracks

towards political engagement should be viewed negatively in terms of the risks created in the system of political power as the military ascends in its political role. This is in clear opposition to the democratic indicators highlighted in section 2 of this paper.

Scholars have argued that civilian supremacy requires significant congressional participation. For instance, Donadio (2004) states that the greater influence the legislative has over defense, the stronger the civilian control over the military. Greater involvement can provide transparency and legitimacy, and a stronger role for society will bring greater stability to defense policy. Crucial in this aspect are parliamentary committees which provide oversight for the military (Pion-Berlin, 2005; Giraldo, 2006). Brazilian legislative oversight is weak, with no summoning of ministers, freedom of information requests, public hearings, or active and influential committees. Legislative elites lack the proper knowledge to act as assessors in defense matters (Jungmann, 2009, p. 8). All the above contributes to making matters of defense exclusive to military personnel. Another highly problematic issue is budgeting and proposed military projects, which are not closely reviewed by the legislative and have a direct impact on national defense, strengthening the forces' corporate privileges. According to Castro Santos (2005), military proposals pass the lower and upper house almost by consensus, without proper debate and scrutiny.

There are other problems. The Defense Ministry's structure, even if led by a civilian, must be evaluated in the context of a broader constitutional arrangement. What civilian instruments guide the formulation of defense policy? Answering this requires further analysis of the Ministry's composition and not only its formal structure, which according to Cortinhas and Vitelli (2020) favors the military's pivotal role in decision-making. The Defense Ministry has never really been staffed by civilians (Bruneau, 2018), so the required transparency of defense policy is even more dampened, and the Armed Forces enjoy a near monopoly. Cortinhas and Vitelli (2020) argue that there has been an increase in the institutional autonomy of the Armed Forces, with the pivotal positions in the Ministry—involving for example, resource distribution (important in matters of defense) and civilian control—headed by military officers.

It is clear, then, that there has been a downgrading of civilian control over the last decade, especially following President Dilma Rousseff's impeachment. President Temer started by recreating the Office for Institutional Security (GSI – *Gabinete de Segurança Institucional*) and appointed the influential Sérgio Etchebegoyen to lead it, reestablishing the office's control over intelligence services by presidential decree (8793/2016). In addition, General Walter Braga Neto was appointed as federal intervener for "peacekeeping" in Rio de Janeiro,

intensifying the LOGOS' role. Braga Neto went on to become Bolsonaro's Chief of Staff and subsequently defense minister. Public statements made by General Villas Bôas concerning former President Lula's supreme court trial, pressuring the Judges to vote to discount his constitutional rights, add to the long list of troubling examples. By the end of Temer's term, the Armed Forces held positions in eight important ministries and had been appointed to key secretariats and bureaus.

A recent study by the *Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada* (IPEA) presents important data regarding the increasing role of the military in the federal government. From 2016 to 2020 there was a 102.2% growth in the number of military staff occupying civilian functions in the federal administration, and from 2013 to 2021 the number of military personnel employed in state owned enterprises increased from 6 to 96 (Schmidt, 2022). An interesting fact is that the Army accounted, by 2021, for more than 50% of the origin of this staff, while the Navy and the Air Force were responsible for approximately 20% of the assigned positions each (Schmidt, 2022). Moreover, while the defense budget has averaged 1.5% of the GDP in the past decades (Sipri, 2022), around 80% of that was destined to personnel, a high cost in comparison with other countries (Silva, Teixeira, 2021). This needs to be addressed with scrutiny since it has a direct impact on possible investment resources (for example, affecting R&D expenditure increase). Consequently, further analysis of the budget composition is also pivotal to the civil-military debate, although it is beyond the scope of this paper.

This level of military occupation of the executive was unprecedented in the democratic era, and since the transition to Bolsonaro's government, the forces' role in governance has grown even stronger. The GSI has broadened its remit under the leadership of the controversial General Augusto Heleno, who is well-known for statements denigrating democracy. The vice-president of the republic, General Hamilton Mourão, also plays a leading role in government and presents himself as more moderate than, for example, the civilian far-right former ministers Abraham Weintraub, Ernesto Araújo and Ricardo Salles. The fall of these "ideological" extreme right-wing players can also be seen as representative of a growing role for the military. The Armed Forces gained further control and assumed a "moderator power" role as a tutelary institution of the republic. In the midst of a severe economic crisis, Bolsonaro's supposedly fiscally conservative government increased military budgets and benefits for personnel while cutting welfare spending on civilians. Furthermore, during the terrible mismanagement of the COVID-19 pandemic, General Eduardo Pazuello was appointed health minister. This resulted in accusations that, for example,

the government had promoted ineffective treatments such as chloroquine and ivermectin and was negligent in vaccine procurement as well as allegations of corruption, as the Congressional Investigative Commission (CPI) is now revealing. Even after leaving office, Pazuello, a serving officer, participated in a public demonstration in Rio de Janeiro, violating the army's own disciplinary code. His violation was investigated by the military and the judgement sealed for 100 years. He now holds the office of Secretary for Strategic Affairs in the Secretariat for Strategic Affairs (*Secretaria de Assuntos Estratégicos*). It is evident that civilian control over the military is very weak and that there is a long way to go before Brazilian democracy is consolidated.

Indeed, by all the indicators presented in the literature on civil-military relations, Brazil is moving further away from civilian control. The transition to a fully democratic regime was never completed, and the military never lost its prerogatives. This opens institutional space for them to exercise tutelage or act as a “moderator power” in face of a “socialist threat” or “widespread corruption,” among many other never fully verified internal problems. For these reasons, the concluding section of this paper proposes a series of actions that could lead to genuine civilian control. We do this using the lenses of the solid ethical and political values desirable in a democracy and the instruments we proposed above.

Final Remarks

In this paper, we sorted out the main outlines of a military ethics capable of justifying (using the metaethical and normative assumptions of the Triple Theory) the proper moral requirements in civil-military relations within a constitutional democratic regime. Moreover, based on the civil-military relations literature, we reconstructed the parameters and indicators which demonstrate the extent of consolidation in a democratic regime with civilian supremacy, for instance, the precise role attributed to the Armed Forces. Afterwards, we reviewed recent events in Brazil which demonstrate that the transition to full democracy is incomplete given the roles still played by the military in internal affairs.

Based on our findings, we propose the following actions to rectify the problems in civil-military relations and move in the direction of a fully democratic state:

- 1) redefine the constitutional role of the Armed Forces, clearly limiting their remit to protecting the country from external threats;

- 2) forbid active military personnel from occupying positions in government, as already proposed by PEC 21/2021;
- 3) compel the Armed Forces to remain apolitical and neutral in the sense of not participating in public political engagement such as popular demonstrations;
- 4) strengthen the role of congress by: i) summoning ministers, allowing freedom of information requests, and holding public hearings; ii) establishing the role of commissions, especially regarding budgets and accountability, so that it can perform a greater role in defense matters;
- 5) create civilian positions in the Defense Ministry, especially in auditing (fiscal and compliance), budgetary analysis, appropriations studies, among others;
- 6) try military common crimes in civilian courts, revoking the change in Military Code of 2017;
- 7) open national defense debates to involve legislative and civilian actors, such as universities and firms, to enhance defense policy, technological innovation, and so on.

Rectifying the civil-military relations in Brazil through these actions and moving in the direction of a fully democratic state is optimistic, universally willable and would not be rejected by a reasonable person.

In conclusion, the military is not the patron of the nation: it should not act as a “moderator power” or interfere by positioning itself politically. It must be subordinated to civilian control. The return of the military to the barracks benefits both the country *and* the military. The Armed Forces could improve their performance in defense matters, by solely focusing on their designated missions and enhancing their professionalism. For the country, it would not only be more efficient in economic terms, but it would also help to strengthen our democracy and political stability.

References

- ACADEMIA MILITAR DAS AGULHAS NEGRAS. (<http://www.aman.eb.mil.br/>)
- ALBRIGHT, D. E. “A Comparative Conceptualization of Civil-Military Relations”. *World Politics*. Nr. 32, pp. 553-576, 1980.
- ALLISON, G. T. “Essence of Decision: Explaining the Cuban Missile Crisis”. Boston: Little, Brown, 1969.
- ALLISON, G. T., HALPERIN, M. H. “Bureaucratic Politics: A Paradigm and Some Policy Implications”. *World Politics*. Nr. 24, p. 40–79, 1972.

- AMORIM NETO, O. “Democracy, Civil-Military Relations, and Defense Policy in Brazil Brazilian”. Rio de Janeiro: School of Public and Business Administration (EBAPE) Getulio Vargas Foundation, 2012.
- ARISTOTLE. “Politics”. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- BAUMANN, D. “Military Ethics: a Task for Armies”. *Military Medicine*. Vol. 172, Nr. suppl_2, November 2007, pp. 34-38. https://doi.org/10.7205/MILMED.173.Supplement_2.34 (Accessed on: 16/09/21).
- BELKIN, A., SCHOFER E. “Toward a structural understanding of coup risk”. *J. Confl. Resolut.*, 47(5), pp. 594-620, 2003.
- BINGHAM, T. “The Rule of Law”. London: Penguin, 2011.
- BÖHMELT, T., PILSTER, U. “The impact of institutional coup-proofing on coup attempts and coup outcomes”. *Int. Interact.*, 41, pp. 158-82, 2015.
- BORGES, M. L., DALL’AGNOL, D., DUTRA, D.V. «*Ética*». Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- BROOKS, R. A. “Integrating the Civil-Military Relations Subfield”. *Annu. Rev. Political Sci.* Vol. 1, pp. 379-398, 2019.
- BRUNEAU, T. C. “Democratic Politics in Brazil: Advances in Accountability Mechanisms and Regression in Civil- Military Relations”. Monterey, California: Naval Postgraduate School, 2018.
- BRUNEAU, T. C. *et al.* “Ministries of defense and democratic control 2005”. In: BRUNEAU, T. C., TOLLEFSON, S. D. (eds.). *Who guards the guardians, and how: modern civil-military relations*. Austin: University of Texas Press, 2006. pp. 71-101.
- BRUNEAU, T. C., MATEI, F. C., (eds.). “The Routledge Handbook of Civil-Military Relations”. New York: Routledge, 2013.
- BRUNEAU, T. D., TOLLEFSON, S. D. (eds.). “Who Guards the Guardians and How: Democratic Civil--Military Relations”. Austin, TX: Univ. Texas Press, 2006.
- CASTRO SANTOS, M. H. “Controles parlamentares e os militares no Brasil: audiências públicas e requerimentos de informação, 1995-2004”. In: LLANOS, M., MUSTAPIC, A. M. (eds.). *Controle parlamentar na Alemanha, na Argentina e no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Konrad Adenauer, 2005.
- CASTRO, C. “General Villas Bôas: Conversa com o Comandante”. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2021.
- CORTINHAS, J. S., VITELLI, M. G. “Limitações das reformas para o controle civil sobre as forças armadas nos governos do PT (2003-2016)”. *Rev. Bras. Est. Def.*, Vol. 7, Nr. 2, pp. 187-216, 2020.
- COSTA, T. G. “Democratization and International Integration: The Role of Armed Forces in Brazil’s Grand Strategy”. In: MARES, D. R. (ed.). *Civil-Military Relations*. New York/London: Routledge, 1998. pp. 223-237.
- CROISSANT, A., KUEHN (eds.). “Reforming Civil-Military Relations in New Democracies: Democratic Control and Military Effectiveness in Comparative Perspectives”. Cham: Springer, 2017.

- D'ARAÚJO, M. C. "Militares, democracia, e desenvolvimento: Brasil e América do Sul". Rio de Janeiro: FGV Editora, 2010.
- DAHL, R. "On Democracy". New Haven: Yale University Press, 1998.
- DE BRUIN, E. "Preventing coups d'état: how counterbalancing works". *J. Confl. Resolut.*, 62(7), pp. 1-26, 2018.
- DINIZ, E., ROCHA, A. "Ir além da PEC Pazuello". *Valor Econômico*. 23 August 2021. <https://valor.globo.com/opiniao/coluna/ir-alem-da-pec-pazuello.ghtml> (Accessed on: 13/10/21).
- DONADIO, M. "El papel del parlamento en la defensa nacional". *Revista Fuerzas Armadas y Sociedad*, Vol. 18, Nr. 1-2, pp. 139-154, 2004.
- DWORKIN, R. "Levando os Direitos a Sério". São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FEAVER, P. "Civil-Military Relations and Policy: A Sampling of a New Wave of Scholarship". *Journal of Strategic Studies*, 40 (1-2), pp. 325-342, 2017.
- _____. "Civil-Military Relations". *Annual Review of Political Science*, Vol. 2, pp. 211-241, June 1999.
- FIGUEIREDO, E. "Os estudos estratégicos, a defesa nacional e a segurança internacional". In: LESSA, R. (ed.). *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: Ciência Política*. São Paulo: Barcarolla, 2010.
- FORDHAM, B. O. "Military Interests and Civilian Politics: The Influence of the Civil Military 'Gap' on Peacetime Military Policy". In: FEAVER, P., KOHN, R. (eds.). *Soldiers and Civilians: The Civil-Military Gap and American National Security*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001. pp. 355-85.
- GASSEBNER, M., GUTMAN, J., VOIGT, S. "When to expect a coup d'état? An extreme bounds analysis of coup determinants". *Public Choice*, 169(3), pp. 293-31, 2016.
- GIRALDO, J. K. "Legislatures and national defense: global comparisons". In: BRUNEAU, T. C., TOLLEFSON, S. D. (eds.) *Who guards the guardians, and how: modern civil-military relations*. Austin: University of Texas Press, 2006. pp. 34-71.
- GRAHAM, K. "The Battle of Democracy. Conflict, Consensus and the Individual". Brighton: Wheatsheaf Books, 1986.
- GUTMANN, A. "Democracy". In: GOODIN, R. E., PETTIT, P. A *Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1995. pp. 411-421
- HUNTER, W. "Eroding military influence in Brazil: politicians against soldiers". Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997.
- HUNTINGTON, S. P. "The Soldier and the State: The Theory and Politics of Civil-Military Relations". Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1957.
- JUNGSMANN, R. (ed.). "Discursos proferidos na ocasião do lançamento da Frente Parlamentar da Defesa Nacional". Brasília: Câmara dos Deputados – Coordenação de Publicações, 2009.
- KANT, I. "Practical Philosophy". Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- LEE, S. "Ethics and Democracy. An Introduction". Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

- LEVITSKY, S., ZIBLATT, D. "How Democracies Die". New York: Crown Publishing, 2018.
- LOCKE, J. "Two Treatises of Government". Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- MARES, D. R. (ed.). "Civil-Military Relations. Building Democracy and Regional Security in Latin America, Southern Asia, and Central Europe". New York/London: Routledge, 1998.
- MARES, D. R., MARTÍNEZ, R. (eds.). "Debating Civil-Military Relations in Latin America". Brighton: Sussex Academic Press, 2014.
- MARTÍNEZ, R. "Objectives for Democratic Consolidation in the Armed Forces". In: MARES, D. R., MARTÍNEZ, R. *Debating Civil-Military Relations in Latin America*. Brighton: Sussex Academic Press, 2014. pp. 21-60.
- MONTERO, A. P. "Brazil: Reversal of Fortune". Cambridge, Mass: Polity Press, 2014.
- NIELSEN S. C., SNIDER D. M. (eds.). "American Civil-Military Relations: The Soldier and the State in a New Era". Baltimore, MD: Johns Hopkins Univ. Press, 2009.
- NORDLINGER, E. A. "Soldiers in Politics: Military Coups and Governments". Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1977.
- PARFIT, D. "On What Matters". (2v.) Oxford: Oxford University Press, 2013.
- PERLMUTTER, A. "The Praetorian State and the Praetorian Army: Towards a Taxonomy of Civil Military Relations in Developing Polities". *Comparative Politics*, Vol. 1, Nr. 3, pp. 382-404, 1969.
- PION-BERLIN, D. "Through Corridors of Power: Institutions and Civil-Military Relations in Argentina". University Park, PA: Pa. State Univ. Press, 1997.
- _____. "Political management of the military in Latin America". *Military Review*, pp. 19-3, 2005.
- _____. "The defense wisdom deficit in Latin America: a reply to Thomas C. Bruneau". *Revista Fuerzas Armadas y Sociedad*, Vol. 20, Nr. 1, pp. 51-62, 2006.
- PION-BERLIN, D.; TRINKUNAS, H. Attention deficits: why politicians ignore defense policy in Latin America. *Latin American Research Review*. v. 42, n. 3, 2007. p. 76-100.
- POWELL, J. M. "Determinants of the attempting and outcome of coups d'état". *J. Confl. Resolut.* 56(6), pp. 1017-1040, 2012.
- RAWLS, J. "A Theory of Justice". Oxford: Oxford University Press, 1999.
- SAINT-PIERRE, H. L. "Formas não-golpistas de presença militar no estado". *Perspectivas* (24-5), São Paulo, pp. 115-130, 2002.
- SANTOS, J. C; PINTO, J. C; FAYAL, R. A. F. F. "Armed Forces and Internal Security: Reflections on Civil-Military Relations in Brazil". *Repats*, Nr. 2, pp. 206-231, 2019.
- SCHMIDT, F. H. "Presença de militares em cargos e funções comissionadas do Executivo federal". *IPEA*, Vol. 1, Nr. 1, 2022.
- SILVA, P. F.; TEIXEIRA, A. W. M. "The relationship between defense policy, the defense Budget and force structure in contemporary Brazil". *BRASILIANA: Journal for Brazilian Studies*, Vol. 10, Nr. 2, 2021.

- SINGER, P. (ed.). “Does Anything Really Matter? Essays on Parfit on Objectivity”. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- SIPRI Military Expenditure Database. “Military expenditure by country as a percentage of gross domestic product, 1949-2020”. Available at: <https://www.sipri.org/databases/milex>. Accessed on: 13 June 2022.
- SOARES, S. A. “Da Constituinte à Comissão Nacional da Verdade: A Questão Militar como Entrave Perene ao Estado de Direito e à Democracia no Brasil”. *Perseu*, Vol. 13, Nr. 18, pp. 151-165, 2019.
- STEPAN. “The new professionalism of internal warfare and military role expansion”. In: STEPAN, A. (ed.) *Authoritarian Brazil: Origins, Politics and Future*. New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1973. pp. 47-69.
- TEN, C. L. “Constitutionalism and the rule of law”. In: GOODIN, R. E., PETTIT, P. *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1995. pp. 394-403.
- THOMPSON, W. R. “Grievances of Military Coup-Makers”. Beverly Hills, CA: Sage, 1973.
- WALZER, M. “Just and Unjust Wars. A Moral Argument with Historical Illustrations”. New York: Basic Books, 2000.
- WINAND, E., SAINT-PIERRE, H. “A fragilidade da condução política da defesa no Brasil”. *História*. Vol. 29, Nr. 2, pp. 3-29, 2010.
- ZAVERUCHA, J. “FHC, forças armadas e polícia: entre o autoritarismo e a democracia”. Rio de Janeiro: Record, 2005.

**CRISTALIZAÇÃO E DESNATURALIZAÇÃO
DO TOTALITARISMO EM HANNAH ARENDT:
A HERMENÊUTICA COMO MÉTODO
PARA O PENSAMENTO POLÍTICO***

***CRYSTALLIZATION AND DENATURALIZATION
OF THE TOTALITARIANISM IN
HANNAH ARENDT: HERMENEUTICS
AS A METHOD FOR POLITICAL THOUGHT***

Lucas Barreto Dias

<https://orcid.org/0000-0002-1892-9171>

lucas.nog1bd@gmail.com

*Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará,
Fortaleza, Ceará, Brasil*

RESUMO *Neste artigo, ressalto como Arendt mobiliza as noções de compreensão e de sentido de um modo original para orientar sua interpretação acerca dos fenômenos políticos. Cabe perceber que os critérios que a autora pensa para a atividade compreensiva se configuram como uma hermenêutica não elaborada, mas que surge como pano de fundo de seu pensamento. O ponto de partida trata da distinção conceitual que ela faz entre verdade e sentido, este último como objetivo constante e sem fim da atividade compreensiva. Em seguida, resgato dos Diários de pensamento de Arendt as noções de cristalização e desnaturalização como perspectivas hermenêuticas baseadas na noção de*

* Artigo submetido em 20/03/2022. Aprovado em 20/07/2022.

sentido, as quais se impõem no lugar do critério da causalidade. Por fim, explicito como o totalitarismo pode ser lido na chave de leitura da hermenêutica.

Palavras-chave: *Sentido. Compreensão. Desnaturalização. Cristalização. Totalitarismo.*

ABSTRACT *In this article, I emphasize how Arendt mobilizes the notions of understanding and meaning in an original way to guide her interpretation of political phenomena. It is worth noting that the criteria that the author thinks for the comprehensive activity are configured as an undeveloped hermeneutics, but which appears as a background for her thinking. The starting point deals with the conceptual distinction that she makes between truth and meaning, the latter as the constant and unending goal of the comprehensive activity. Then, from Arendt's Thought Diary, I rescue the notions of denaturalization and crystallization as hermeneutic perspectives based on the notion of meaning, instead of the causality criterion. Finally, I explain how totalitarianism can be read under a hermeneutic view.*

Keywords: *Meaning. Understanding. Denaturalization. Crystallization. Totalitarianism.*

Introdução

O escopo deste artigo é o de circunscrever como podemos ler a filosofia política arendtiana a partir de uma chave de leitura hermenêutica, mais especificamente ao ressaltar o fenômeno totalitário como foco da análise inicial de Hannah Arendt. Isso não implica, por certo, que a própria autora tenha se filiado a tal tradição, nem que esta seja sua única influência, ou, ainda, que tal relação se sobreponha a quaisquer outras. Busco tão somente apresentar um ângulo de visão que abre novas interpretações de sua obra e, portanto, ao próprio pensamento político contemporâneo. Em contraposição a uma perspectiva considerada tradicional pela filosofia política clássica, isto é, a da causalidade histórica, dois conceitos sobressaem da análise do pensamento arendtiano: o de desnaturalização e o de cristalização.

Quanto à utilização da nomenclatura *hermenêutica*, sigo aqui autores como Bhikhu Parekh (1981, p. 59), Novák (2010), Varsteling (2011) e Borren (2009)¹. Cabe perceber que Arendt procede, por um lado, recorrendo a exercícios hermenêuticos (cf. Borren, 2009, pp. 26-38), e, por outro, tem uma preocupação constante quanto a problemas clássicos da tradição hermenêutica. Entre os temas hermenêuticos que despontam em Arendt, a distinção entre o modelo compreensivo e o modelo causal assume papel relevante. A questão remonta de modo clássico a Dilthey, o qual realiza um diagnóstico de que “a ciência da sociedade e a ciência histórica” que lhe são contemporâneas, mesmo após “a emancipação das ciências particulares”, inicialmente continuaram “a serviço da metafísica” para, em seguida, serem alvos da “transposição de princípios e métodos científico-naturais” (Dilthey, 2010, pp. 3-4). A transformação heideggeriana, por sua vez, abre espaço para uma fenomenologia hermenêutica da existência, isto é, uma interpretação do modo de ser de *Dasein* a partir daquilo que aparece (Heidegger, 2012, pp. 103-131). Ademais, vemos em Gadamer uma reflexão sobre a relação do pensar e do juízo com os preconceitos, questão que encontra em Kant e Aristóteles uma importante base epistemológica, estética e hermenêutica (Gadamer, 2015).

Todavia, embora Arendt seja impactada em certa medida pelas perspectivas do autor de *Ser e tempo*, afasta-se dele tendo em vista, sobretudo, uma análise de uma existência autêntica na vida humana compartilhada, de modo que a aparência *pública* ganha relevo em suas análises. Arendt, por sua vez, ainda que realize procedimentos que retomam temas similares aos do autor de *Verdade e método*, distingue-se dele, entre outros aspectos, pela apropriação que faz da tradição: em vez de uma fusão de horizontes, como Gadamer, Arendt aponta para a ruptura da tradição e do seu arcabouço teórico-metodológico para nos reconciliar com o mundo.²

Não se trata, entretanto, de fazer aqui um estudo de filosofia comparada entre Arendt e os autores clássicos da tradição hermenêutica. Mais que isso,

- 1 Penso que uma nomenclatura que faz jus à arendtiana perpassa uma terminologia tal como a de um “método compreensivo”. Todavia, como na literatura filosófica o termo “hermenêutica” assume tal papel, considero por bem manter este último (sem suprimir o outro) a fim de indicar uma relação, ainda que transversal, de Arendt com uma linguagem e modo de pensar que têm raízes na filosofia alemã. Junto à fenomenologia e à filosofia da existência, trata-se de designar um modo de conceber o pensamento que foge tanto das amarras metafísicas quanto das naturalistas.
- 2 Quanto a uma leitura hermenêutica de Arendt, Novák (2010) defende que “em Arendt, nós não apenas encontramos problemas que constituem a base da hermenêutica gadameriana: o papel dos preconceitos, a natureza prática de toda compreensão, o problema da distância ou estranheza separando-nos do fenômeno que pretendemos compreender, mas as reflexões de Arendt sobre esse assunto também compartilham com aquelas de Gadamer um número de questões que parecem ser problemáticas ou ao menos incertas” (Novák, 2010, p. 482). Varsteling (2011), em linha similar, entende que “o trabalho de Arendt pode ser uma fonte bastante útil para a elaboração política e extensão da hermenêutica gadameriana” (Varsteling, 2011, p. 505).

circunscrevo como a autora mobiliza o conceito de *sentido* e a atividade da compreensão para refletir acerca dos assuntos mundanos. Realizando uma crítica da categoria da causalidade, Arendt aponta, em seus *Diários de pensamento*, para a cristalização e a desnaturalização dos fenômenos históricos como método pelo qual se podem compreender os eventos políticos. Interpreto, assim, a noção de desnaturalização como abertura hermenêutica ao fenômeno totalitário. Não realizo, neste artigo, uma análise de *Origens do totalitarismo* (1989), mas aponto para uma forma pela qual podemos iniciar uma interpretação de tal obra, método que tem raízes hermenêuticas e que pode também nos auxiliar na compreensão de outros fenômenos políticos.

Sentido e verdade

O modo como cada um de nós se relaciona com o mundo e com os demais indivíduos se expõe, para Arendt, a partir de uma dupla face: o sentido e a verdade (Cf. Arendt, 2001, p. 150). A apreensão que temos da realidade revela algo que ultrapassa o que nos é dado na experiência sensorial imediata: uma invisibilidade apresenta-se junto ao que é visto. Fenomenologicamente, por exemplo, Husserl chamaria essa invisibilidade de *essência*. O modo arendtiano de encarar esse problema busca se desvencilhar de certa herança metafísica essencialista. Em seu lugar, Arendt faz uso da noção de sentido, pois essa invisibilidade que se nos apresenta junto ao que é visto não equivale à essência metafísica, a qual, na tradição filosófica, foi concebida como a verdade escondida por detrás das aparências. Não há uma defesa, por parte de Arendt, de uma forma essencial e imutável que seria acessível intelectualmente.

Essa percepção de uma invisibilidade junto ao visível, diz Arendt, é precisamente o que incitou os filósofos a um recuo do ponto de vista mundano em direção a um olhar a partir da vida do espírito. O elogio da contemplação próprio dos pensadores profissionais nutria a esperança de encontrar uma verdade não revelada sensivelmente. O que está em questão, para Arendt, é tanto uma distinção que precisa ser feita entre Verdade e Sentido, quanto entre as faculdades humanas relativas às tais faces da experiência: a cognição, a qual se move em relação à verdade, e a compreensão, a qual busca pelo sentido. Em última instância, trata-se de reinserir a noção de um pensamento ancorado no mundo, uma perspectiva não apenas filosófica, mas também política. Cabe a Arendt ressignificar o modelo de pensamento acerca da política, dos eventos humanos, circunscrevendo o lugar da verdade e do sentido.

Arendt defende que as questões formuladas pela razão não são respondíveis apenas por meio de fatos, mas, em geral, através de significações, da busca

por um sentido. Essas respostas, no entanto, não são coercitivas, não carregam consigo o caráter factual com o qual a verdade se nos apresenta. O caráter hermenêutico que se vislumbra aqui aponta para o que Arendt chama de desmantelamento das falácias metafísicas³ (Arendt, 2010b, p. 234), mais especificamente para a confusão perpetrada pelos filósofos entre verdade e sentido. O espaço hermenêutico se abre na medida em que não se busca reduzir um determinado sentido à pretensão de verdade, ou, antes, um dos grandes problemas pelos quais se fundamentou historicamente a filosofia foi sua atribuição de verdade a determinadas interpretações da realidade, postura que obliterou o espaço mundano ao se elencar uma significação específica como aquela única capaz de explicar o mundo, reduzindo outras perspectivas a meras opiniões, simulacros falseáveis do real.

Em “Filosofia e política” [“Philosophy and politics”] (Arendt, 1990), Arendt descreve a tragédia que se testemunha nos diálogos platônicos: a desconfiança na persuasão, afastando-se dos ensinamentos socráticos, em direção a uma “tirania da verdade”. A argumentação busca demonstrar como o modelo de reflexão efetuada pelo filósofo da academia transcendia o mundo comum e o âmbito do espaço público, onde a realidade se apresenta contingente e em que a persuasão nem sempre é capaz do convencimento; tal posicionamento ocorre em vista de uma fundamentação metafísica, pretensamente válida de modo inequívoco. Nas palavras de Arendt (1990, p. 75), Platão passa a “usar as ideias para propósitos políticos, isto é, introduzir padrões absolutos no domínio dos assuntos humanos, onde, sem tais padrões transcendentais, tudo permanece relativo”. Arendt aponta, aqui, o que seria a conclusão antissocrática de Platão: uma tirania da verdade em que não é o que é temporalmente bom – alvo da persuasão – que importa, mas a verdade eterna da qual os homens não podem ser persuadidos.

A pretensão da verdade como algo externo ao mundo humano com o fito de o fundamentar inexoravelmente está na raiz da crítica política e filosófica de Arendt à tradição. Ao se colocar um absoluto como ponto arquimediano pelo qual tudo aquilo ligado à *vita activa* é designado, abre-se espaço para a realização de um procedimento causal em que o absoluto é convertido em causa ontológica das aparências. Segundo Arendt, é a confusão entre verdade e compreensão que está no fundo desse problema, a terceira falácia descrita

3 Segundo Marieke Borren (2009, pp. 31-34), trata-se de quatro falácias: 1) a falácia da “teoria dos dois mundos”, que se relaciona com a distinção diametral entre Ser e aparência; 2) a falácia solipsista, na qual se exalta um subjetivismo radical em que o *ego pensante* é mais real que qualquer outra coisa; 3) a falácia da identificação entre verdade e sentido; e 4) a falácia de uma batalha interna entre o pensar e o senso comum.

por Marieke Borren (2009). A verdade, na concepção arendtiana em *A vida do espírito*, está vinculada ao conhecimento sensorialmente percebido que ocorre em uma situação pluralmente compartilhada e confirmada, ou seja, liga-se a fatos e acontecimentos, bem como põe em questão a pluralidade humana (Arendt, 2010b, p. 67). O problema, pensa Arendt, foi ter ocorrido uma conversão de tal noção de verdade e conhecimento para a esfera da razão, do pensamento, do significado. A autora entende que a tradição metafísica buscou por um ponto arquimediano (*ibidem*, 2010a, pp. 321-334) que pudesse ser referência a toda e qualquer reflexão possível, de modo que, sob essa perspectiva, o pensamento tornou-se coercitivo, pois passou a encontrar relações lógicas advindas de uma causa superior capaz de nos dizer o que é o real e de ditar normas que remetessem a essa verdade não mundana, mas que pretendesse fundamentar o mundo.⁴

A noção de verdade, porém, ao ser desvinculada do mundo, da aparência, da experiência e da pluralidade humana pela tradição metafísica, passa a ser compreendida como anterior a eles ontologicamente falando. Isso significa que uma outra falácia está ligada a esta que confunde verdade e compreensão: é a falácia da causalidade, a qual se baseia na ideia de que a causa de algo é sempre mais digna e mais real do que o seu efeito. Em outros termos: a causa, por preceder seu efeito, possui um *status* ontológico maior do que aquilo a que engendra; mais ainda, tudo aquilo que existe possui um fundamento distinto de si próprio que não aparece e que por isso mesmo é inferior à sua causa. Isso denota que o mundo, enquanto aparência, possui um fundamento que, ele próprio, não aparece e que é a causa do mundo, e, enquanto causa do mundo, é mais digno e ontologicamente superior a ele.

Arendt, portanto, posiciona-se criticamente a essa moldura pela qual a tradição da filosofia política se acostumou a seguir. Com a falácia metafísica que confunde pensar com conhecer – isto é, sentido/compreensão com verdade/cognição –, tem-se precisamente a destituição de dignidade à aparência e ao mundo, já que a verdade é apresentada como critério absoluto, adquirindo, ontologicamente, um grau superior. Justamente na tentativa de reivindicar o valor da superfície é que Arendt mostra que o pensar sempre se motiva a partir das aparências, mesmo os conceitos metafísicos são retirados de metáforas relativas às experiências sensíveis: “Todos os termos filosóficos são metáforas,

4 Com base na crítica arendtiana, vê-se aqui uma inter-relação entre as quatro falácias metafísicas: 1) partindo da perspectiva em que o verdadeiro Ser é o fundamento das aparências, as quais são mutáveis e não confiáveis, 2) o filósofo se coloca como aquele capaz de encontrar o fundamento da realidade. 3) Aquilo que seria uma opinião, ou, ainda, uma interpretação particular da realidade, passa a ser posto como a verdade última, 4) a qual, por sua vez, é definida como objeto da razão que está acima do senso comum.

analogias congeladas, por assim dizer, cujo verdadeiro significado se desvela quando dissolvemos o termo em seu contexto original” (Arendt, 2010b, p. 124)⁵. A metáfora, como sublinha Aguiar, serve “de ponte ao abismo entre as atividades espirituais e o mundo das aparências” (Aguiar, 2009, p. 65). As “analogias congeladas” remetem àquilo que o pensamento cristalizou no decorrer da nossa tradição filosófica, a ponto de muitas metáforas deixarem de ser consideradas enquanto formas de encontrar sentido para determinadas experiências, passando a ganhar certo *status* de verdade. É em linha de pensamento semelhante que Birulés ressalta “a ideia do pensar como processo de descongelar palavras” (Birulés, 2007, p. 64). Assim, o ‘descongelar palavras’ desponta como forma de acessar as experiências mundanas, bem como o sentido que elas nos revelam.

Essa concepção arendtiana indica uma orientação hermenêutica, na medida em que percebe que a busca pelo sentido não é a atribuição de uma verdade última, embora se encontre ligado a algo de veritativo sobre o mundo. A compreensão só pode existir enquanto atividade porque ela surge de um mundo que tem como lei a pluralidade humana, um mundo de aparências que, embora possua elementos duráveis, não se reduz a uma estrutura monolítica passível de ser plenamente apreendida. Por um lado, os homens são aptos a agir e iniciar algo novo, e, por outro, eles são seres condicionáveis e abertos ao que surge, afetados por uma realidade vista sempre pela via do *dokei moi* – o parece-me [*it-seems-to-me*]. Há um elemento de incompletude nos homens e na realidade que a verdade não é capaz de preencher, e só por meio da atribuição/ produção/revelação do sentido é que os homens podem se reconciliar com o mundo, sentirem-se em casa nele. Há, portanto, um fundo existencial⁶ que guia o processo de compreensão de Arendt.

O elemento hermenêutico do pensamento de Arendt diz respeito à sua postura parcimoniosa, na medida em que não visa à verdade definitiva, mas se abre enquanto um modo de encarar o mundo e encontrar nele um espaço, isto é, sentir-se em casa no mundo. Isso, por certo, não implica uma negação da verdade, mas circunscrever seus limites e identificar sua posição como externa à vida política. A verdade não deve ser encarada como uma quimera da qual temos

5 Cf. em mais detalhes todo o ponto “12. Linguagem e metáfora”, in: Arendt, 2010b, pp. 117-130.

6 Nesse sentido, faz eco a indicação feita por Hinchman de que essa diferenciação entre verdade e compreensão, no pensamento arendtiano está em alguma medida aliada a algo visualizado também por Jaspers (Cf. Hinchman, 2006b, p. 75). Podemos interpretar, em Arendt, existência enquanto 1) aquilo que distingue o homem dos demais entes e 2) como maneira de encarar a realidade não mais como um absoluto totalizante; isto é, ambos os modelos – com os quais a compreensão se relacionará – apontam para a ineliminalidade da contingência.

que fugir, mas como aquilo que dá suporte às nossas opiniões, pensamentos e juízos; o que precisa ser evitado, pensa Arendt, é o impulso para transformar nossas visões de mundo em verdades únicas. A abertura hermenêutica implica uma forma de encarar as diferentes opiniões a partir da concepção de sentido: o modo pelo qual o mundo se revela e é então significado por cada um de nós. Nessa perspectiva, Arendt rejeita o método da causalidade para analisar as questões políticas; em seu lugar, a busca pelo sentido pode ser lida a partir da desnaturalização, como desenvolvo a seguir.

Compreender o totalitarismo: a desnaturalização dos fenômenos políticos

A compreensão de Arendt movimenta-se em referência às aparências, aos fatos, ao mundo comum e compartilhado junto à pluralidade humana. Nas várias formas pelas quais Arendt buscou compreender o mundo⁷, ela procedeu tendo em vista uma reconciliação com ele, isto é, nas palavras da autora: “A compreensão, enquanto distinta de ter informação correta e conhecimento científico, é [...] uma atividade sem fim pela qual [...] chegamos a um acordo e nos reconciliamos à realidade, isto é, tentamos estar em casa no mundo” (Arendt, 2005, pp. 307-308). O exame detalhado do tema da reconciliação não é o objeto específico de análise deste artigo, mas ele permanece como um “pano de fundo” hermenêutico, na medida em que se configura como um objetivo que sempre se atualiza, pois diz respeito à relação que há entre a compreensão com a pluralidade humana e com o mundo. Desse modo, concentro-me em expor como o tema da compreensão aponta para uma forma original de encarar as experiências políticas, isto é, como podemos encarar a hermenêutica como uma via de acesso aos fenômenos políticos sem os reduzir a critérios e conteúdos extramundanos.

A interpretação pela chave hermenêutica do pensamento arendtiano leva-nos ao método da desnaturalização dos fenômenos políticos: no lugar de buscar por causas e, assim, descrever a verdade definitiva acerca da vida política, Arendt procede recorrendo ao desvelamento do sentido de uma ação ou evento. Em outras palavras, ao direcionar o espírito a determinado acontecimento,

7 Os métodos pelos quais essa forma de compreensão pode ser efetuada são variados e não seguem um modelo unívoco. A própria Arendt opera de diversos modos, entre os quais se pode apontar a narração [*storytelling*] – e como ela leva em conta uma perspectiva existencial da pluralidade humana e da realidade –, bem como a compreensão pode ser lida por meio da noção de juízo, na medida em que seus critérios operam hermeneuticamente. Não cabe, todavia, no escopo deste artigo uma explicitação pormenorizada destas etapas.

a atividade da compreensão não tem como propósito revelar uma suposta rede causal que atua na realização do fenômeno. Esse modelo de ler os fatos apaga a contingência da realidade e transforma as ações humanas em mero desenvolvimento natural. No lugar de tal perspectiva, Arendt aponta para o modelo da compreensão: aqui está em questão uma origem não causal, isto é, trata-se de pôr em destaque certos elementos que persistem historicamente – seja pela linguagem, seja pelos costumes – e que são cristalizados nos eventos que se pretende compreender.

Desnaturalizar os fenômenos políticos, nesse sentido, diz respeito a uma leitura dos acontecimentos e das ações humanas que tem como prerrogativa não identificar um nexos causal inexorável, tal como se poderia proceder nas ciências da natureza; no lugar disso, cabe identificar quais experiências são retomadas nesses fenômenos e quais realidades elas são capazes de nos revelar. A hermenêutica política, desse modo, busca desvelar os sentidos dos fenômenos políticos – múltiplos, contingentes e, por vezes, antitéticos – em vez de uma verdade fora do âmbito do debate.

Arendt tem em vista, nesse sentido, não apenas distanciar-se do procedimento metafísico proveniente da dialética platônico-hegeliana, mas, também, não sucumbir ao método das ciências sociais. Os *Diários de pensamento* de Arendt (2006) revelam como a autora enfrentava esse tópico constantemente durante o início dos anos 1950, logo após a publicação de *Origens do totalitarismo*⁸ e durante o processo de pesquisa e escrita do que viria a se tornar *A condição humana*. Essa mesma questão desponta na réplica (2008) de Arendt à resenha escrita por Eric Voegelin sobre *Origens do totalitarismo*. Na busca por compreender o totalitarismo, o procedimento arendtiano nem se constitui sob as bases filosóficas tradicionais, nem lança mão do método das ciências sociais. Como ressalta Amiel (1997, p. 47), o pensamento arendtiano “consiste em descobrir os elementos principais do totalitarismo e analisá-los em termos históricos”. Para Arendt, tratava-se sobretudo de não repetir nenhum dos dois modelos epistêmicos.

Vejam, primeiro, como o debate Arendt-Voegelin⁹ auxilia-nos nessa interpretação. Daiane Eccel (2017) ressalta que a compreensão acerca do totalitarismo em Arendt parte de uma descrição de elementos históricos e, nessa perspectiva, de uma leitura própria do sentido da História. Voegelin, enfatiza Eccel, argumentava que o totalitarismo decorre de uma certa “doença

8 Segundo Birulés (2007, p. 27), *Origens* tem sua redação iniciada em 1945 e finalizada em 1949. Sua primeira edição será de 1951.

9 Para uma análise mais detalhada do debate em Arendt e Voegelin, conferir Eccel, 2017.

que assola a modernidade e adoce o espírito dos homens, refletindo as consequências dessa doença na política” (Eccel, 2017, p. 167). Voegelin, dessa forma, realiza o debate no nível das ideias que nos lega uma causalidade histórica em decorrência de um vazio religioso que proporciona a formação das massas e, por fim, desemboca em um tipo de crise política. Arendt, por sua vez, posiciona-se de forma crítica e “discorda completamente que o totalitarismo possa ser o resultado da falta de uma religião ou que [...] o regime totalitário e seus líderes atuavam como uma religião secular” (*ibidem*, p. 165).

Quando Voegelin critica Arendt, ainda, por um certo sentimentalismo que obscureceria a análise totalitária, é porque ele não compartilha da perspectiva hermenêutica arendtiana, a qual entende que “a indignação ou a emoção não obscurece nada, é uma parte integrante da coisa” (Amiel, 1997, p. 48). Em outras palavras, segundo novamente Eccel (2017, p. 162), Arendt “afirma que reagir de forma totalmente indiferente aos horrores cometidos nos campos de concentração não seria rigor acadêmico, mas, mais do que isso, significaria perdoar o ocorrido”. A hermenêutica, assim, não se reduz a um tipo de racionalismo que se torna alheio às emoções, mas as integra no modo pelo qual podemos compreender um determinado acontecimento. A compreensão não se move junto a uma estrutura meramente formal, ela demanda acesso ao conteúdo vivido, aos modos pelos quais o mundo se abriu a determinados indivíduos. Proceder de outra forma é, diz a autora em “Sobre a natureza do totalitarismo”, apagar “a autocompreensão e a autointerpretação”, as quais “constituem o alicerce mesmo de toda análise e compreensão” (Arendt, 2008, p. 358).

Em vez, portanto, de se mover a partir de um racionalismo metafísico apartado dos nossos sentimentos em vista de uma causalidade histórica que se possa postular como verdade capaz de revelar a essência do totalitarismo – como pensa Voegelin –, Arendt se guia em busca dos fatos que nos ajudem a compreender a novidade totalitária não como um desenvolvimento inerente à História, mas como um acontecimento do nosso tempo com o qual temos que lidar. No lugar da verdade metafísica sobre a política, emerge a verdade dos fatos e a busca por seus sentidos. Geraldo Pereira (2019) desenvolve a tese de que a verdade implica uma noção de limite: sua negação completa nos leva à mentira total que os regimes totalitários buscaram implementar; já sua elevação à verdade absoluta se categoriza por um caráter excessivo em que a vida política passa a ser dominada por critérios extrínsecos ao espaço público. Caberia, desse modo, perceber que há uma “vizinhança epistemológica” entre a verdade dos fatos e a opinião, questão que serve de abertura à dignidade da política ao reconhecer a importância dos fatos para o pensamento político, bem como da pluralidade humana e suas diversas formas de interpretar o mundo

(Pereira, 2019, p. 177). Os eventos, enquanto fatos históricos, impõem-se como fonte pela qual não apenas nossas opiniões são formuladas, mas, junto a isso, são os pontos de contato que estimulam nossa reflexão.

Esse modelo que apaga o conteúdo vivido em vista de uma forma, todavia, não é prerrogativa única do raciocínio de tipo metafísico. Para Arendt, em “Religião e política” (2008), isso reflete uma tendência também nas ciências sociais, as quais procedem recorrendo a uma “funcionalização dessubstancializadora de nossas categorias” (Arendt, 2008, p. 399). Entretanto, esse posicionamento não é somente um método acadêmico para interpretar a realidade, mas, sobretudo, se encontra em uma perspectiva cada vez mais cotidiana por meio da qual se interpreta o ser humano. Trata-se, diz Arendt, do

[...] fato de que o homem moderno tem se tornado, cada vez mais, uma simples função da sociedade. O mundo totalitário e suas ideologias não refletem o aspecto radical do secularismo ou do ateísmo; refletem o aspecto radical da funcionalização dos homens. Seus métodos de dominação se baseiam no postulado de que os homens podem ser inteiramente condicionados, porque são apenas funções de forças superiores, históricas ou naturais. (*idem*)

Essa negação aos métodos derivados das ciências sociais acaba equivalendo, em certa medida, àqueles provenientes das ciências naturais, em especial o critério da causalidade. No seu lugar, Arendt aponta para a noção de cristalização, de modo que o presente ilumina o passado. É nesse sentido que Odilio Aguiar (2008) contrasta o ineditismo da experiência totalitária com a originalidade do método de Arendt: a narração da experiência não é uma descrição dos fatos, mas uma reflexão a partir deles a fim de se reconciliar com um mundo em que o totalitarismo foi possível. Arendt, assim, “nessa prática, verificou que o próprio acontecimento ilumina o que no passado pode a ele estar relacionado” (Aguiar, 2008, p. 74). Essa forma de compreensão nunca é definitiva, pois parte do evento, o qual rompe com aquilo que se espera mediante as estatísticas e nos coloca diante do desafio do pensar. Na medida em que a história não se desenvolve meramente segundo designios causais, desnaturalizar é o modo pelo qual podemos entender as experiências, pensamentos, formas de vida etc. que são cristalizadas na novidade do evento.

Cristalização e desnaturalização: pensar o evento

Muitos dos textos aqui comentados¹⁰, os quais nos auxiliam na perspectiva de compreender o totalitarismo após a publicação de *Origens*, datam principalmente dos anos 1953 e 1954, mas podemos ver, nessa franja argumentativa, que a recusa da explicação causal pode já ser verificada em junho de 1951, mesmo ano da publicação de *Origens*, quando Arendt anota em seus *Diários* a seguinte passagem:

O método nas ciências históricas: esquecida toda causalidade. Em seu lugar: análise dos elementos do evento. O evento em que os elementos rapidamente se cristalizaram é central. O título de meu livro é completamente falso; deveria ter sido: “Os Elementos do Totalitarismo”¹¹ (Arendt, 2006, p. 95).

Essa revisão que Arendt faz do título de sua obra é paradigmática e revela bem o que estava em questão para ela em sua tarefa de compreender tanto o totalitarismo, como também os eventos modernos, as revoluções, as descobertas científicas entre tantos tópicos que transcorriam na esteira do seu pensar. Diferente de se fazer uso do critério causal de explicação de um evento, Arendt pensava que as ciências históricas precisavam analisar os elementos que um determinado evento carrega consigo, isto é, quais elementos se cristalizam em um dado acontecimento histórico. Pensar o evento passa a ser o mote que conduz à compreensão. Mais uma vez os *Diários*, em julho de 1951, revelam-nos o que Arendt está pensando em sentido metodológico:

Sobre a pergunta do método nas ciências históricas: apenas quando eu vir que a teoria do evento e dos elementos que confluem nele se une com a descoberta da desnaturalização de fenômenos históricos pela negação da resposta adequada (miséria, indignação etc.), saberei algo acerca disso. (*Ibidem*, pp. 102-103)

Distintamente do modelo tradicional, Arendt aponta para a desnaturalização dos fenômenos históricos. A recusa da “resposta adequada” refere-se à utilização de determinadas ideias que operam como estruturas capazes de mover a História, uma busca por determinações extrínsecas às ações e aos eventos que Arendt rechaça. Cabe colocar como ponto de contato da compreensão o evento. Isso que Arendt chama de “teoria do evento” nunca foi definitivamente desenvolvida por ela, embora possamos perceber o quanto seu pensamento se molda tendo

10 “Compreensão e política”, “Sobre a natureza do totalitarismo”, “Religião e política” e a réplica de Arendt a Voegelin.

11 Título final da versão alemã: “Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft”, de 1955. Em tradução livre: “Elementos e origens da dominação total”.

em vista os acontecimentos. Um exemplo é quando em 1956, em seu texto “A Revolução Húngara e o imperialismo totalitário” (2021), ela afirma que, “a partir do instante em que se dá um acontecimento de significado fora do comum como a revolução espontânea na Hungria, toda política, teoria e previsão sobre possibilidades futuras precisam ser reexaminadas” (Arendt, 2021, p. 147).

Essas reflexões, as quais guiarão a autora até *A condição humana* (2010a), buscam retirar quaisquer resquícios da noção de natureza para compreender as ações políticas. Isso porque, diz Arendt (2010a, p. 9), “a ação seria um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência nas leis gerais do comportamento, se os homens fossem repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja natureza e essência fosse a mesma para todos”. Sem desenvolver o argumento em direção à fenomenologia da *vita activa*, ressalto que a desnaturalização dos fenômenos históricos implica também na desnaturalização da ação humana, a qual não pode ser compreendida tão somente pelo signo do comportamento, já que se trata da tentativa de uma normalização que visa “excluir a ação espontânea ou a façanha extraordinária” (*ibidem*, p. 49). Ainda sobre o assunto, diz Arendt (*ibidem*, p. 53): “A triste verdade do behaviorismo e da validade de suas ‘leis’ é que, quanto mais pessoas existem, maior é a possibilidade de que se comportem e menor a possibilidade de que tolerem o não-comportamento”.¹² Trata-se, assim, de perceber que a naturalização das ações humanas nos conduz à previsibilidade do comportamento, mas não nos capacita a compreender precisamente aquilo que desponta como novidade no mundo. Os novos eventos não são, por isso, explicáveis por tal via, pois ela transcende seus limites de atuação. Eis, portanto, as dificuldades que se impõem a Arendt na busca por compreender o evento totalitário, de modo que, diante das novidades e “à luz delas, devemos verificar e alargar nossa compreensão da forma totalitária de governo” (Arendt, 2021, p. 147).

Há, então, desde os *Diários* e *Origens*, uma indicação inicial do que viria a ser o desmantelamento da metafísica e da tradição política feitos por Arendt. Esse processo fenomenológico tem aqui também função hermenêutica na medida em que a abertura fenomenológica significa, para Arendt, um espaço para o pensamento, para a atividade da compreensão e da “produção” e/ou revelação de sentido. Desnaturalizar, aqui, significa desmantelar, partir de um ponto em que os eventos e seus elementos não se inserem em uma lógica de sentido pré-estruturada, mas, no lugar disso, aceita que os fenômenos

12 Não à toa, é precisamente no momento em que “os homens tornaram-se seres sociais e passaram a seguir unanimemente certos padrões de comportamento” (*ibidem*, p. 51) que a economia – uma ciência social – pode se pretender científica.

históricos são permeados pela contingência e imprevisibilidade. Nenhuma dialética ou funcionalismo são capazes de prever ou antecipar o evento, não existe um movimento natural para a história. De modo análogo, desnaturalizar significa fugir de respostas para eventos passados sob o signo da verdade e da causalidade. Para Arendt, a compreensão não pode subsumir o aspecto contingente da realidade e das ações dos homens. Como nos diz Novaes (2022, p. 87), a “compreensão é uma disposição à experiência viva dos seres humanos, a partir do reconhecimento da imprevisibilidade dos acontecimentos”.

A tentativa de compreensão do totalitarismo, antes de tudo, tem a ver com uma forma de reconciliação com o mundo, sem que com isso se busque repetir os antigos paradigmas que deram suporte às estruturas políticas anteriores. Perceber no totalitarismo a ruptura dos critérios e princípios políticos e, junto a isso, que o próprio totalitarismo foi gestado na política moderna não significa responder dialeticamente ao processo de formação dos povos como uma realização de opostos. Cabe a Arendt, na verdade, estabelecer uma concepção não naturalista e não metafísica da realidade política baseada numa interpretação de que não há um desenvolvimento necessário que nos leve seja a um estado de liberdade, seja ao seu mais completo oposto: a dominação total. Há, em Arendt, a manifestação de um pensamento que só pode compreender o mundo percebendo suas nuances espontâneas que explicam os eventos passados, mas que não podem ser deles deduzidas, isso porque, para Arendt,

[...] o que há de assustador no surgimento do totalitarismo não é o fato de ser algo novo, mas o fato de ter trazido à luz a *ruína de nossas categorias de pensamento e de nossos critérios de julgamento*. A novidade pertence ao campo do historiador, o qual [...] lida com eventos que ocorrem apenas uma vez. Essa novidade pode ser manipulada, caso o historiador insista na causalidade e pretenda ser capaz de explicar os eventos segundo uma cadeia causal que acaba por ocasioná-los [...]. Mas a *causalidade é uma categoria totalmente estranha e falseadora nas ciências históricas*. Não só o significado efetivo de todo o evento sempre transcende qualquer quantidade de “causas” passadas que podemos lhe atribuir [...] como esse próprio passado só vem a existir com o próprio evento. Apenas quando acontece algo irrevogável é que podemos traçar sua história anterior. *O evento esclarece seu próprio passado; nunca pode ser deduzido dele.* (Arendt, 2008, pp. 341-342, grifos meus)

As passagens destacadas acima revelam tanto a leitura de Arendt sobre a ruptura provocada pelo evento paradigmático do século XX – o totalitarismo – quanto a sua não aceitação das explicações causais para se compreender os eventos concernentes às ciências históricas. A orientação hermenêutica de Arendt surge ao não querer utilizar a categorias das ciências sociais ou da metafísica da *explicação* – válidas, *talvez*, para as ciências naturais – para se compreender aquilo que faz parte das ciências humanas, sociais,

políticas e históricas. A noção de cristalização, no lugar da causalidade, e a desnaturalização nos auxiliam na atividade de compreensão do acontecimento ao revelarem os elementos que ocorrem no evento. Segundo Arendt (2021, p. 147), “acontecimentos, passados e presentes – não forças sociais e tendências históricas nem questionários, estudos de opinião pública ou qualquer tipo de dispositivo do arsenal das ciências sociais –, são os verdadeiros, os únicos instrutores confiáveis dos cientistas políticos”.

Em vez de explicar o totalitarismo como o resultado de um processo, Arendt diz que são os elementos cristalizados no governo totalitário que revelam a origem desse novo regime. A partir disso, ela narra a história ressaltando aquilo que foi cristalizado no evento totalitário. Não se trata de uma cadeia progressiva de pequenos ou grandes acontecimentos que desencadeiam o novo regime, mas é o vir-a-ser do totalitarismo que finda por desvelar seu *modus operandi* com base naquilo que o antecedeu. Isso significa que ele não possui apenas uma configuração processual possível que aconteceu e não poderia deixar de acontecer dados os eventos passados, mas que determinados elementos puderam ser utilizados para implementar o totalitarismo. Não à toa os regimes de Hitler e Stalin se basearem na mesma estrutura formal de operação totalitária, mas os conteúdos cristalizados por cada um dos governos não serem os mesmos.

Desnaturalizar o fenômeno totalitário, portanto, significa retirar o caráter natural que se poderia inferir nele ao se utilizar os critérios de causalidade e verdade (metafísica) para explicá-lo. Na medida em que a causalidade não revela o sentido, pois envolvida na busca pela verdade, a atividade de compreensão não pode utilizar esse critério. Ao nos depararmos com o acontecimento, ele nos demanda uma reflexão, mas, nesse mesmo movimento, ele também nos revela suas condições, não sua natureza, nas palavras de Amiel (1997, p. 49): “o acontecimento, por muito inédito que seja, está sempre preso a um contexto que lhe fornece as condições. Mas estas condições necessárias não são condições suficientes”, isto é, aquilo que o evento revela não são causas, mas condições cristalizadas. É esta mesma impressão que faz com que Birulés (2007, p. 32) afirme que o “totalitarismo é, na obra de Arendt, um amálgama de certos elementos presentes em todas as condições e problemas políticos de nosso tempo: o antissemitismo, a decadência do Estado-Nação, o racismo, a expansão pela expansão [...]”. A desnaturalização nos revela as condições cristalizadas pelo evento.

Para Arendt, é isto que significa compreender o totalitarismo: não se trata de apenas descrever todos os seus procedimentos e eventos históricos, mas encarar o sentido deles. É por isso que, em resposta à crítica de Eric Voegelin sobre o método de *Origens*, Arendt diz que não buscou fazer uma historiografia, pois

“toda historiografia é necessariamente salvação e com frequência justificação” (Arendt, 2008, p. 418), ao passo que não cabe perdoar ou desculpar (nem salvar ou justificar), mas compreender (*ibidem*, pp. 330-331). Como diz Arendt,

O que eu fiz [...] foi descobrir os elementos principais do totalitarismo e analisá-los em termos históricos, remontando esses elementos na história até onde julguei necessário. Ou seja, escrevi não uma história do totalitarismo, e sim uma *análise em termos históricos*; não escrevi uma história do antissemitismo ou do imperialismo, mas analisei o elemento de ódio aos judeus e o elemento de expansão porque ambos ainda eram claramente visíveis e desempenhavam um papel decisivo no próprio fenômeno totalitário. Assim, o livro não trata das “origens” do totalitarismo – como infelizmente indica o título –, mas apresenta uma *exposição histórica dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo*; essa exposição é acompanhada de uma *análise da estrutura elementar da dominação e dos movimentos totalitários*. (*ibidem*, pp. 418-419, grifos meus)

A “análise em termos históricos” do totalitarismo, diz acima Arendt, é uma “exposição histórica dos elementos” cristalizados junto a uma “análise da estrutura elementar” do totalitarismo. Não se trata das causalidades históricas que nos trouxeram o regime totalitário, mas de uma narração dos seus processos, dos seus elementos que foram cristalizados em uma estrutura nova. Saber o que é o totalitarismo – analisar sua estrutura – envolve pensar o seu sentido, suas condições de possibilidades, os sentimentos e emoções, e, com isso, encontrar uma maneira de compreender como uma forma de governo assim pôde vir a existir.

A compreensão a partir dos elementos históricos e o seu vir-a-ser é o que propicia os exercícios de imaginação de Arendt. Narrar a “história” do totalitarismo é buscar sentido em seus elementos. Desse modo, a essência do totalitarismo, compreendido não causalmente, “não existia antes do seu surgimento”, não estava presente já nesses elementos que o antecedem, como parece ser a tese de Voegelin, para quem, nas palavras de Arendt, “o surgimento do sectarismo imanentista’ desde o final da Idade Média iria resultar no totalitarismo” (*ibidem*, p. 422).¹³

A crítica de Arendt à causalidade como método de interpretação da realidade, do pensamento e, sobretudo, da política não nasce apenas de questões filosóficas, mas, principalmente, da própria observação da realidade, mais ainda,

13 Mais uma vez se distanciando da análise de Voegelin, Arendt indica que as massas modernas se distinguem das multidões anteriores da história pela ausência de um interesse comum, isto é, de um “entre” que separe e una os indivíduos, “um terreno comum”, “uma finalidade comum”, de modo que isso “é apenas mais um sinal de seu [das massas modernas] desenraizamento [*uprootlessness*] e estranhamento [*homelessness*]” (Arendt, 2008, p. 422).

surge da experiência viva. Sua orientação hermenêutica é também existencial tanto por não se basear em um início metafísico ou naturalista, quanto por não se reduzir à busca de uma verdade transcendente capaz de explicar os fenômenos políticos. A relação existência e pensamento não é efetuada por Arendt dialeticamente, mas fenomenológica e hermeneuticamente: a aparência desvelada a cada um de nós é validada em uma situação de pluralidade, no compartilhamento de um mundo vivido, mas que não prescinde da possibilidade de examinar na esfera do pensamento e do juízo aquilo que é revelado diante de nós.

Considerações finais: narrar o totalitarismo e julgá-lo

Neste texto, busquei ressaltar inicialmente como podemos ler o pensamento arendtiano em uma via hermenêutica, sobretudo por meio dos conceitos de compreensão e de sentido. O foco de Arendt na tarefa da compreensão enquanto forma de dar sentido à nossa existência plural e compartilhada é um dos modos pelos quais ela pensava poder se reconciliar com um mundo capaz das imensas atrocidades impetradas no totalitarismo. Sua “hermenêutica”, por assim dizer, tem uma origem não causal do espanto ante os campos de concentração, a produção de cadáveres, a solidão das massas, o contingente sem precedentes de refugiados e sua própria experiência enquanto pária e apátrida. O peso da hermenêutica para a análise totalitária tem em vista a identificação de seus elementos, sobretudo a produção de mentiras, a propaganda, a ideologia, a criação do mundo de semblâncias, o terror e a dominação total; contudo, para além de tais identificações, trata-se de ressaltar a novidade totalitária e seu sentido para nossa existência mundana.

Embora não se defenda que haja uma unidade que possa agregar toda a produção intelectual de Arendt, o tema da compreensão e o próprio ímpeto de compreender são inequivocamente presentes em toda a obra arendtiana. Sem erigir um sistema filosófico, a pensadora judeu-alemã pôde realizar a atividade de compreensão incessantemente, *repensando* o que já havia sido por diversas outras vezes pensado por ela própria e pelos seus interlocutores. Justamente por isso, nunca se tratou, para Arendt, de fornecer uma versão definitiva sobre um assunto, logo, por exemplo, o tema do político ser a todo momento revisitado, o que faz com que uma nova linguagem surja sem necessariamente abandonar a gramática anterior. São preocupações que se renovam diante dos acontecimentos e das pérolas que Arendt pesca em suas leituras e releituras. Desse modo, na busca por compreender o sentido dos eventos, as noções de cristalização e de desnaturalização despontaram como aspectos hermenêuticos

pelos quais Arendt pôde pensar originalmente as experiências políticas de seu tempo, com destaque para o fenômeno totalitário.

Como afirma Di Pego (2016, p. 81), “o avanço da ciência não apenas não resultou em uma maior compreensão de nosso passado e de nosso presente, mas sim, pelo contrário, o século XX parece atravessado por certa impotência da compreensão e por uma profunda crise de sentido”. Arendt não nega a ciência e a verdade científica, mas percebe que sua localização junto à nossa existência se dá em uma esfera diferente do que aquela que ocorre no processo compreensivo. A ciência é capaz de nos fornecer instrumentos para lidar com o mundo, com nossos problemas de ordem prática, com a saúde de nossos corpos. No entanto, essa ciência capaz de produzir conhecimento e, inclusive, operar em determinados níveis de previsibilidade, tem seu limite e não pode ser implementada em toda e qualquer área de modo inquestionável. Apesar da ciência, nós ainda não conseguimos nos reconciliar com nossos pares e com o mundo de modo a evitar as diversas formas de dominação que homens exercem sobre outros seres humanos e sobre a própria natureza. O conhecimento científico aponta para causas, mas os eventos políticos não, eles escapam às causas e nos revelam algo de diferente do previsto.

No lugar, portanto, de buscar as causas que levam ao totalitarismo, o modo pelo qual podemos compreendê-lo seria por meio dos elementos que o evento cristaliza. A cristalização indica uma perspectiva pela qual não se põe o presente como derivado necessariamente do passado, mas implica em uma postura na qual o exame de um determinado evento nos revela o próprio passado. A cristalização desponta como metáfora para se compreender a formação do totalitarismo a partir da união de elementos tradicionais e contemporâneos por uma via não causal, posto o totalitarismo não se reduzir seja aos modelos (anti)políticos já descritos pela teoria política clássica, bem como não ser uma dedução lógica a partir de princípios determinados.

Nesse sentido, a desnaturalização auxilia no desvelamento daquilo que fora cristalizado, isto é, serve como método pelo qual as diversas origens do evento ganham destaque e, assim, aquilo que fora cristalizado é posto à luz. Desnaturalizar o totalitarismo é retirar dele quaisquer traços deterministas ou de previsibilidade, o que nos leva à compreensão não de causas, mas de elementos, estruturas, pontos de vista [no sentido da *Weltanschauungen*], ideologias e ações que são implementadas na estratégia totalitária de dominação.

Tanto a mera indução dos dados e das partes que compõem o totalitarismo são incapazes de explicá-lo, quanto uma dedução a partir de critérios tradicionais seria impossível prevê-lo. Ao circunscrever, portanto, a desnaturalização como método de abertura hermenêutica para compreensão do fenômeno totalitário,

podemos perceber a originalidade da reflexão arendtiana quanto à forma de encarar os eventos políticos. Em vez de revelar uma suposta verdade, cabe, àquele que busca compreender os acontecimentos públicos, analisar os elementos do evento, desvelar seus sentidos e aquilo que o tornou possível. Penso, por fim, que este método não está restrito à leitura do totalitarismo – ainda que tenha sido o foco deste texto –, mas que ele pode vir a nos oferecer caminhos diversos pelos quais os eventos políticos de nosso tempo e do passado podem ser interpretados.

Referências

- AGUIAR, O. A. “Filosofia, política e ética em Hannah Arendt”. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.
- _____. “A tipificação do totalitarismo segundo Hannah Arendt”. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, Vol. 5, Nr. 2, pp. 73-88, Outubro 2008.
- AMIEL, A. “Hannah Arendt Política e Acontecimento”. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- ARENDT, H. “Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo”. Trad. br. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. “Philosophy and politics”. *Social Research*, Vol. 57, Nr. 1, pp. 73-103, Spring 1990.
- _____. “Hannah Arendt-Martin Heidegger: correspondência 1925/1975”. Org. U. Ludz; Trad. br. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- _____. “Essays in understanding: 1934-1954. Formation, Exile and Totalitarianism”. Edited by J. Kohn. New York: Schocken Books, 2005.
- _____. “Diário filosófico: 1950-1973 – Volumen I”. Editado por U. Ludz e I. Nordmann. Trad. R. Gabás. Barcelona: Herder Editorial, 2006.
- _____. “Compreender: Formação, exílio e totalitarismo”. Trad. Br. D. Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.
- _____. “A condição humana”. Trad. Br. R. Raposo, revisão técnica: A. Correia. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.
- _____. “A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar”. Trad. br.: C. A. R. de Almeida, A. Abranches e H. F. Martins. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.
- _____. “Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975”. Trad. Br.: B. Andreiuolo *et al.* Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- BIRULÉS, F. “Una herencia sin testamento: Hannah Arendt”. Barcelona: Herder, 2007.
- BORREN, M. “*Amor Mundi*: Hannah Arendt’s political phenomenology of world”. Amsterdam: F & N Eigen Beheer, 2009.
- CORREIA, A. *et al.* “Dicionário Hannah Arendt”. São Paulo: Edições 70, 2022.
- DI PEGO, A. “La comprensión como perspectiva metodológica en Hannah Arendt”. *Andamios*, Vol. 13, Nr. 31, pp. 61-83, mayo-agosto 2016.
- DILTHEY, W. “Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história”. Trad. br. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

- ECCEL, D. “Debate sobre o totalitarismo: a troca de correspondência entre Hannah Arendt e Eric Voegelin”. *Lua Nova*, São Paulo, 101, pp. 141-174, 2017. Doi: <http://dx.doi.org/10.1590/0102-141174/101>.
- GADAMER, H.-G. “Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica”. Trad. Br. F. P. Meurer. 15. ed. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- HEIDEGGER, M. “Ser e Tempo”. Trad. br. F. Castilho. Ed. Bilingue (Alemão e Português). Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.
- HINCHMAN, L. P.; HINCHMAN, S. K. “Existencialism politicized: Arendt’s debt to Jaspers”. In: *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers – Volume IV – Arendt and Philosophy*. New York: Routledge, 2006b. pp. 58-86.
- NOVAES, A. “Compreensão”. In: CORREIA, A. *et al. Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022.
- NOVÁK, J. “Understanding and Judging History: Hannah Arendt and Philosophical Hermeneutics”. *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, And Practical Philosophy*. Vol. II, Nr. 2, pp. 481-502, 2010.
- PAREKH, B. “Hannah Arendt & the search for a New Political Philosophy”. London: The Macmillan Press LTD, 1981.
- PEREIRA, G. A. E. “Verdade e política na obra de Hannah Arendt”. Curitiba: Appris, 2019.
- VARSTELING, V. “Political Hermeneutics: Hannah Arendt’s Contribution to Hermeneutic Philosophy”. In: WIERCINSKI, A. (org.). *Gadamer’s Hermeneutics and the Art of Conversation*. Berlin: Lit Verlag, 2011. pp. 571-582.
- _____. “Hermenêutica política: a contribuição de Hannah Arendt à hermenêutica filosófica”. *Argumentos – Revista de Filosofia/UFC*, Fortaleza, Ano 12, Nr. 24, julho-dezembro 2020. Doi: <https://doi.org/10.36517/Argumentos.24.15>.

REALISMO RACIONAL COMO HEURÍSTICA DA FILOSOFIA *

RATIONAL REALISM AS A HEURISTIC OF PHILOSOPHY

Federico Ferraguto
<https://orcid.org/0000-0002-3874-8300>
federico.ferraguto@pucpr.br
Pontifícia Universidade Católica do Paraná / Cnpq,
Curitiba, Paraná, Brasil

RESUMO *O artigo mostra a forma em que Reinhold, nos seus Beyträge de 1801-1803, supera uma mera concepção progressiva da história da filosofia e entende os erros descobertos nas tentativas falhas de realizar a tarefa fundamental da filosofia em uma dimensão positiva como instrumento heurístico imprescindível para a realização dela (§ 4), após uma descrição sintética das críticas reinholdianas aos modelos de filosofia transcendental encarnados por Fichte e Schelling, ao suposto realismo de Bouterweck e às filosofias do senso comum que estão conectadas com elas (§ 2), e como consequência da demonstração da inevitabilidade das tentativas parciais de realização da tarefa fundamental da filosofia (§ 3) e do aprofundamento da noção de Nexus, que permite reconduzir as tentativas parciais à própria estrutura imanente da razão. A resolução de tarefa fundamental do filosofar por meio de uma heurística da filosofia envolve, assim, um questionamento do realismo racional como uma teoria acerca da realidade e valoriza a sua função metacrítica, a saber, o*

* Artigo submetido em 14/04/2022. Aprovado em 26/10/2022.

questionamento dos pressupostos básicos do filosofar enquanto uma prática de racionalidade.

Palavras-chave: *Reinhold, K.L. Filosofia transcendental. Realismo. Senso comum. Heurística.*

ABSTRACT *The paper shows the way in which Reinhold, in his *Beyträge* of 1801-1803, overcomes a mere progressive conception of the history of philosophy and interprets the errors discovered in the failed attempts to carry out the fundamental task of philosophy in a positive dimension, as an essential heuristic instrument for its realization (§ 4), after a synthetic description of the Reinholdian critiques of the models of transcendental philosophy embodied by Fichte and Schelling, of Bousterweck's supposed realism and the philosophies of common sense that are connected with them (§ 2), and as a consequence the demonstration of the inevitability of partial attempts to carry out the fundamental task of philosophy (§ 3) and the deepening of the notion of Nexus, which makes it possible to bring partial attempts back to the very immanent structure of reason. The resolution of the fundamental task of philosophizing through a heuristic of philosophy involves, therefore, a questioning of rational realism as a theory about reality and values its metacritical function, namely the questioning of the basic assumptions of philosophizing as a practice of rationality.*

Keywords: *Reinhold, K.L. Transcendental philosophy. Realism. Common sense. Heuristic.*

1. Fundação e purificação

Na discussão acerca dos rumos da filosofia pós-kantiana é um dado consolidado o fato de a revolução crítica ter levado não apenas a uma visão das estruturas das faculdades humanas e à definição das condições do saber e do agir humano, mas também a uma reflexão “metacrítica” acerca das próprias condições do saber filosófico¹. A radicalização desse movimento teria sido possível graças a um desenvolvimento específico da concepção kantiana do idealismo, a ser entendido como marco de uma concepção da filosofia como ciência rigorosa, caracterizada por um afastamento reflexivo das tomadas de posição da consciência comum (Zöllner, 2000, p. 138). No entanto, esse

1 Para uma visão geral das tendências da filosofia pós-kantiana nesse sentido, cf. Lorini, 2015 e Förster, 2018.

desenvolvimento parece apenas uma opção. Em especial, ele aparece como o resultado da conciliação de autofundação epistêmica do saber e justificação ôntica das estruturas da realidade, em detrimento da inteligibilidade universal dos princípios do saber e em prol de um potenciamento da consciência individual (Franks, 2005, p. 237). Isso tudo leva, ao longo da discussão pós-kantiana, a uma intensa reflexão sobre as modalidades de elevação, ou acesso, ao ponto de vista filosófico e a uma definição delas em função de uma *temperamental thesis*, conforme “a filosofia que se faz depende do homem que se é” (Fichte, 1962, I, 4, p. 195)².

Uma outra possível opção na reconfiguração do idealismo kantiano consiste em basear a justificação da certeza imediata que caracteriza o senso comum em um princípio assumido hipoteticamente, ainda não descoberto pelo sujeito filosofante, mas legítimo em função da sua capacidade de validar os seus próprios juízos (Fichte, 1962, I, 2, pp. 146-147)³. Existe, no entanto, uma terceira possibilidade, que entende a fundação de uma filosofia como uma expressão direta da consciência natural. Essa opção levaria a um realismo, a ser entendido, tanto no sentido jacobiano, conforme a filosofia encontra o seu princípio em um verdadeiro que fica fora da filosofia e percebido pela consciência natural⁴, como no sentido de uma filosofia especulativa que entende a *performance* reflexiva da filosofia apenas como uma parte do empreendimento filosófico, visando, por um lado, superar a oposição entre filosofia e consciência comum e, por outro, à aniquilação das posições reflexivas diante de um absoluto que doa sentido para elas (Hegel, 1968, II, pp. 28-29). Isso permitiria explicar mais um dado consolidado da discussão acerca dos rumos da filosofia pós-kantiana, segundo o qual, ao lado, ou junto, com um desenvolvimento “idealista”, vai uma vertente “realista” do filosofar, que visa tematizar justamente o que sobra da *performance* da consciência concreta no ato de fundação das estruturas do saber e da realidade (BLU, II, pp. 166-167)⁵. Essa “suplementação” realista da razão (Zöller, 2003, p. 202; Beiser, 2002)⁶ envolve uma revisão da concepção kantiana da dinâmica do conhecimento como “síntese” entre mente e mundo (cf. GEL, p. 12), em prol de uma investigação da “lógica” da realidade como o *ritmo* fundamental dela (BW, pp. 105-106), ou seja, como a sua coerência imanente, que, de certa forma, a torna “real”. Consequentemente, o filosofar

2 Para uma visão geral desse aspecto, cf. Breazeale, 1987-1988, pp. 97-123.

3 Cf. a respeito Fincham (2005), que destaca também a função de F. Niethammer nesse contexto.

4 Para uma visão panorâmica e problematização dessas formas de realismo, veja-se Pluder, 2013.

5 Nesse contexto, é relevante também a posição de F.A. Köppen, assim como reconstruído por Tarli, 2016.

6 Uma abordagem que entende essa suplementação realista como progressiva dissolução do kantismo é apresentada por Rosenkranz (1840).

não é mais expressão de uma consciência potenciada que opera uma *doação de sentido* para um dado *sem sentido*, e sim é reflexo de uma atividade de descoberta dessas estruturas, que passa por uma purificação ou desconstrução do saber dado. Essa desconstrução não é uma negação do saber dado, e sim uma ‘purificação’ dele. O seu objetivo é o esclarecimento da dinâmica que o levou à luz de uma doutrina do fenômeno e da aparência ou ‘fenomenologia’⁷. Na tentativa de mediar entre as vertentes idealistas e realistas da discussão pós-kantiana (BW, p. 82), Reinhold abre os seus *Beiträge* de 1801 problematizando justamente este aspecto e reconduzindo o filosofar à expressão de uma ‘análise’ da identidade da razão que leva à resolução da tarefa fundamental da filosofia:

A nobilitação (*Veredelung*) do conhecimento através de uma purificação (*Läuterung*) intencional (*beabsichtigt*) dele até a verdade pura e certeza, ou, o que é o mesmo, no esforço (*Bestrebung*), de verificar (*bewähren*) a *Realidade* do conhecimento através da *investigação* (*Ergründung*) do mesmo (BLU, I, p. 11).

Essa formulação, que caracteriza o realismo racional de Reinhold, é bastante interessante, por conseguir sintetizar os vários aspectos mencionados acima. Há uma ação ligada ao temperamento – a nobilitação (*Veredelung*) e uma purificação (*Läuterung*) do conhecimento – que vai junto com um esforço (*Bestrebung*) e um ato de investigar ou sondar fundo do próprio conhecimento (*Ergründung*)⁸. Há também algo que independe desse esforço e que esse esforço deixa, de forma justificada e intencional (*beabsichtigt*), aparecer (*bewähren*)⁹.

Claro que essa purificação acontece de forma circular. Por um lado, a tarefa tem que ser preliminarmente posta para que a purificação aconteça. Por outro, apenas por meio da purificação acabada a tarefa terá legitimidade. Para Reinhold, é possível permanecer nesse círculo de forma ‘virtuosa’. Para que um filosofar autêntico aconteça, só é preciso uma compreensão do *sentido* da própria tarefa e não da realização da tarefa em si mesma (BLU, I, p. 12). Esta abordagem leva Reinhold, e a discussão pós-kantiana como um todo, não

7 Não é esse o contexto para entrarmos nos detalhes das concepções pós-kantianas da fenomenologia. Trata-se de uma expressão que se encontra tanto em Fichte (cf. por ex. Fichte, 1962, II, 8, p. 138), como em Reinhold (cf. por ex. BLU, V, pp. 1-4) e Hegel (cf. por ex. Hegel, 1968, IX, p. 55) e usada para indicar a dinâmica geral de autoesclarecimento das estruturas da consciência, entendida como horizonte em que o seu princípio se articula e se manifesta concretamente, e como purificação do erro, ou seja, de qualquer saber não levado a uma justificação plena e acabada. Uma visão mais detalhada nesse contexto foi dada, entre outros, por Bockhove (1991), que apresenta uma reconstrução histórica ampla da gênese da abordagem fenomenológica em função de uma melhor compreensão da fenomenologia transcendental husserliana, e Ferraguto (2012), que foca nas concepções da fenomenologia desenvolvidas por Reinhold, Fichte e Hegel em função da gênese delas no debate sobre a filosofia de Kant a partir do fim do século XIX.

8 Cf. para o significado do verbo *ergründen*, Grimm (1854, *ad vocem*).

9 Para uma discussão da concepção Reinholdiana da tarefa fundamental da filosofia, veja-se Valenza (1994), cujas teses são retomadas de forma sintética em Valenza (2018).

apenas à exigência de problematizar a inevitável relação entre fato e razão na definição do começo do filosofar, mas também a tematizar o estatuto das tentativas passadas de resolver a tarefa fundamental da filosofia.

Sabe-se que a definição do realismo racional dada por Reinhold, e mais em geral o filosofar reinholdiano, não podem ser separados de uma tomada de consciência histórica dos erros das filosofias anteriores e de uma crítica dos pressupostos fundamentais que estas filosofias compartilham¹⁰. Como também acontece no horizonte da filosofia elementar, Reinhold está convencido de que a multiplicidade de vertentes da filosofia seja o sintoma de uma falta de rigor na definição dos pressupostos da própria busca filosófica. E também ele está convencido de que a fragmentação do panorama filosófico é apenas aparente. As mais diversas orientações da filosofia moderna, de fato, nada mais seriam do que variações e reformulações do mesmo erro¹¹. No contexto da filosofia elementar, este erro consiste na incapacidade de definir de forma exaustiva e justificada o conceito de representação, que é inevitavelmente partilhado pelas mais diversas vertentes filosóficas (FS, 12). No do realismo racional, como veremos ao longo deste artigo, o erro consiste na incapacidade de tomar consciência da dinâmica que está por detrás dele e, então, na sua imprescindível função para a exposição clara do princípio de todo filosofar. Esta abordagem pode certamente induzir para uma concepção progressiva da filosofia, a ser entendida como uma “espécie de arte manual, que se deixaria aperfeiçoar através de novos procedimentos técnicos incessantemente descobertos” (Hegel, 1968, II, p. 34) e em função da qual cada tentativa falha seria deixada cair por ser insuficiente. No entanto, esta concepção põe o problema do estatuto da própria falha ou do ‘erro’ em filosofia. Tratar-se-ia, por assim dizer, de averiguar a consistência ontológica e epistemológica do erro e da sua relação

10 A função essencial do momento histórico-fatual é sublinhada por Reinhold em abertura da *Fundamentalschrift*, em sustentar que “a filosofia não precede o empreendimento da razão, mas o segue” (FS, p. 10), a ser interpretada não apenas como expressão de um progresso linear, mas sim, conforme o que alega Ivaldo (2010), como reflexo de uma concepção da razão como operatividade que se articula concretamente em tentativas de realizar a tarefa fundamental da filosofia. Uma interpretação teórica dessa articulação encontra-se em Lauth (1984, p. 17). Sobre a história da filosofia em Reinhold e sobre a sua relação com a definição da tarefa fundamental da filosofia, cf. Valenza (2018 e 1994).

11 Cf. Versuch, pp. 43 e 62. Reinhold aprofunda esse aspecto também no ensaio de 1797, *Ueber den gegenwärtigen Zustand der Metaphysik und der transcendentalen Philosophie überhaupt*, publicado no segundo tomo da *Auswahl vermischter Schriften* (cf. Reinhold, 2017, p. 132 et seq.). Um tratamento da dialética entre revolução e reforma da metafísica existente que caracteriza a visão reinholdiana foi dado por Schuhmann (1968). No entanto, Schuhman investiga apenas a interpretação dada no *Versuch* de 1789, sem levar em consideração outras expressões da fase jenense do pensamento reinholdiano, assim como a fase do realismo racional.

com a verdade, tanto no que diz respeito à própria estrutura da realidade, como no que diz respeito à nossa forma de interagir com ela¹².

Neste artigo iremos investigar como Reinhold supera uma mera concepção progressiva da filosofia e entende o erro em uma dimensão positiva como instrumento heurístico imprescindível para a realização da tarefa fundamental do filosofar (§ 4), após uma descrição sintética das críticas reinholdianas aos modelos de filosofia transcendental encarnados por Fichte e Schelling, ao suposto realismo de Bouterweck e às filosofias do senso comum que estão conectadas com elas (§ 2), e como consequência da demonstração da inevitabilidade das tentativas parciais de realização da tarefa fundamental da filosofia (§ 3) e do aprofundamento da noção de *Nexus*, que permite reconduzir as tentativas parciais à própria estrutura imanente da razão. A resolução de tarefa fundamental do filosofar por meio de uma heurística da filosofia envolve, portanto, um questionamento do realismo racional como uma teoria acerca da realidade e valoriza a sua função metacrítica, a saber, o questionamento dos pressupostos básicos do filosofar enquanto uma prática de racionalidade.

2. Para além da individualidade. Dimensão crítica e metacrítica do realismo racional

Na fase do realismo racional, o erro das filosofias passadas consiste na troca entre pensar e representar e, portanto, na troca entre pensar como pensar, ou seja, como posição absoluta da razão, e pensar na aplicação, isto é, as formas em que a posição absoluta da razão se articula de forma concreta tomando consciência de si mesma (BLU, I, p. 82). Esta troca desenvolve-se em duas

12 Trata-se de uma questão presente desde o *Sofista* Platônico (252 e), ligada à refutação tanto de uma polaridade entre ser e negação, ou entre verdade e erro (parmenidismo), como à da participabilidade absoluta deles (sofística), em função da discussão de uma 'terceira' alternativa, a da participabilidade relativa, em que o ser e a negação, a verdade e falsidade são dadas pela coerência da relação entre os elementos de uma relação (253 e). De fato, conforme, comenta Sasso (1991, p. 149), "o transcendimento do erro, do falso, do que é em si mesmo contraditório implica, na verdade, que, pela sua própria possibilidade, o seu ato remonte ao 'transcendido', ou seja ao erro, ao falso ao contraditório, que, desta forma, constituem, até, o seu fundamento e a sua razão de ser. E este é o absurdo, pois, para além de qualquer brincadeira fantástica, a que o induz o espírito representativo, como poderia ser autêntico transcendimento um ato que encontra a sua razão de ser e o fundamento da sua possibilidade no 'transcendido'? Será que no erro, junto com o seu fundamento, a sua razão encontra o critério do seu ser (ou neste caso do seu vir a ser)?" Para além dessa interpretação exclusivamente ontológica, o *Sofista* platônico desperta justamente a atenção sobre a possibilidade de reconfigurar, sem esgotar, a polaridade parmenidiana entre ser e não ser, ou verdadeiro e falso, nas relações discursivas, e contingentes, necessárias para a ex-pressão concreta da verdade enquanto tal. De fato, seria possível objetar à interpretação de Sasso que a verdade se alcança por meio de uma transgressão, ou de um 'transcendimento' do erro, apenas do ponto de vista da consciência discursiva e que este transcendimento é incontornável, não para a constituição da verdade em si, mas sim para tomar conhecimento do processo que leva à nossa compreensão da verdade como algo que não apenas é dado, mas, sim, constituído.

dimensões, que têm a ver respectivamente com o desenvolvimento histórico da filosofia e com a relação entre filosofia e entendimento comum. No que diz respeito ao desenvolvimento histórico da filosofia, as tentativas passadas de resolver a tarefa fundamental da filosofia, culminadas no transcendentalismo de Kant e Fichte, configuram a troca entre pensar como pensar e pensar na aplicação em função de uma subordinação explícita do objetivo ao subjetivo e a uma identificação das determinações do ser com as do saber (BLU, II, p. 134). A filosofia da identidade schellinguiana, em contrapartida, seria apenas o espelho do subjetivismo (e, portanto, do psicologismo e do empirismo) de Fichte (BLU, II, p. 192)¹³. A indiferença entre subjetivo e objetivo, de fato, apenas repropõe a polaridade entre sujeito e objeto, que caracteriza a representação, mas que pode, e deve, ser fundamentada do ponto de vista do pensamento, enquanto pensamento¹⁴. Só em aparência diferente parece ser a posição desenvolvida na *Apodiktik* por Friedrich Bouterweck¹⁵. Reinhold a enfrenta criticamente no ensaio conclusivo de BLU, III¹⁶, preparando assim o epílogo da longa reflexão sobre as tentativas de realizar a tarefa fundamental da filosofia que se subseguiram ao longo da modernidade e chegaram até a discussão pós-kantiana. O próprio Bouterweck, com sua *Apodítica*, pretende superar as abstrações da filosofia transcendental apelando para um elemento que transcende a generalidade dos conceitos e está enraizado na dimensão extraconceitual da experiência. Mas, como na filosofia de Fichte e Schelling, na *Apodítica* também a afirmação de uma realidade absoluta, representada por uma resistência que libera a virtualidade do pensamento¹⁷, precisa afinal de uma capacidade absoluta de reflexão que “subjuga o pensamento com um ato de força incondicional”. Mas o resultado dessa submissão é contraditório. É impossível falar de uma força ou resistência absoluta, pois esses conceitos são essencialmente relativos (BLU, III, p. 356). Isso só seria possível na medida em

13 A filosofia de Schelling seria entendida até como uma espécie de regressão na resolução da tarefa fundamental da filosofia (BLU, V. 670). Sobre as críticas de Reinhold a Schelling, cf. Bondeli, 1995a, pp. 323-329.

14 Uma análise da crítica reinholdiana a Fichte e Schelling foi dada respectivamente por Ferraguto, 2020a e Ferraguto 2020b.

15 Para uma discussão geral do pensamento de Bouterweck, cf. Lyssy, 2020; Dierse, 1999; Lyssy, 2014; Senne, 1972; Zinkstok, 2016.

16 Estamos nos referindo a *Die erste Aufgabe der Philosophie in ihren merkwürdigsten Auflösungen*, BLU, III, pp. 354-367.

17 Cf. Bouterweck, 1799, I, p. 21. Essa posição antecipa a reflexão acerca da possibilidade de sustentar um realismo puro ou, para usar a expressão de Ferraris, 2015, p. 225, um realismo positivo, também baseado na concepção da realidade como algo que resiste ao saber (*ibid.*, p. 221) e cuja função seria a de solicitar ou estimular (*auffordern*) as tomadas de posição da consciência finita (*ibid.*, p. 227; cf. também Ferraris, 2012, p. 127). Entretanto, Ferraris não justifica o fato de que para compreender a realidade como resistência contínua sendo necessária uma rede de referências ou em um discurso produzido pela própria consciência finita (cf. Stella; Ianulardo, 2018).

que esses conceitos fossem reconduzidos, justamente pela capacidade de julgar, às determinações de uma atividade absoluta do sujeito. Mas em virtude da crítica à escola fichteano-schellinguiana, para Reinhold, essa possibilidade tem que ser definitivamente excluída. De fato, a posição da *Apodítica* não ficaria muito longe da de Fichte e Schelling, na qual a filosofia “seria fundamentada através de um princípio que *no pensamento* contradiz a si mesma, mas que, representado através da *Tathandlung*, ao invés da *contradição* fornece aquele *conflito*, sem o qual não teria nenhum *eu* e nenhum *não-eu*” (BLU, III, p. 365). Com a única diferença, toda em prol de Fichte, que a doutrina da ciência põe absolutamente o seu primeiro princípio desde o começo da sua exposição, conseguindo assim oferecer uma exposição, criticável, mas coerente, das determinações do saber filosófico. A *Apodítica*, pelo contrário, conseguiria o seu princípio apenas no fim da sua exposição e, portanto, estaria baseada em um conjunto de assunções cuja interconexão não chegaria a completa justificação.

A oposição entre saber e realidade, que está por trás da *Apodítica* bouterweckiana e proporciona a construção de uma filosofia como *Glaubenslehre*, permite tematizar a relação entre filosofia e entendimento comum. A *Glaubenslehre*, no entanto, é inconciliável com as pretensões de uma filosofia rigorosa. Ela traduz-se em uma *ignorância positiva* (BLU, V, p. 726) incapaz de chegar ao conhecimento do pensamento como pensamento na aplicação e, portanto, incapaz de chegar a um conhecimento claro daquele absoluto que tem conhecido e pressentido antes de forma vaga através da fé e da crença. Um problema parecido encontra-se também naquela *Alllehre*, que Schelling e Hegel tinham apresentado no *Kritisches Journal*¹⁸. Esta, em invés de fragmentar o absoluto nas suas diversas dimensões, entende-o como identidade absoluta de ser e conhecer, de finito e infinito e identifica-o com Deus. Em linha geral, para Reinhold, essa identificação poderia até ser correta, desde que seja o resultado de um conhecimento autêntico da manifestação de Deus na natureza como expressão de uma dinâmica que envolve o pensamento e não a sua conciliação com a natureza em uma dimensão ulterior. Pensamento e natureza, de fato, não têm uma essência separada e identificável. Eles são a mesma coisa, ou seja, articulações de uma única racionalidade. Remontando a Malbranche e explicando em que termos ele entende a teoria conforme vemos

18 Sobre as relações críticas entre o realismo racional e a proposta filosófica apresentada por Schelling e Hegel no *Kritisches Journal*, cf. Onnasch (2006), que, além de uma reconstrução da recepção hegeliana e schellinguiana do realismo racional, mostra também como uma diferente interpretação do realismo racional se coloca na base dos diferentes desenvolvimentos filosóficos de Hegel e Schelling. A respeito, cf. também Bondeli, 1995b e Buchner, 1965.

os objetos em Deus¹⁹, Reinhold afirma que, nesta perspectiva, o verdadeiro, enquanto tal na natureza, ou a natureza assim como ela é em si mesma e aparece na nossa percepção sensível, tem que ser entendida como expressão do pensamento de Deus, como palavra divina, para além do prazer que temos individualmente em gozar dos seus efeitos: a consciência moral, a coerência matemática, a organização da natureza, a clareza dos raciocínios filosóficos ou a ligação com Deus por meio da fé (BLU, V, p. 740, 741)²⁰. São posições que, em si, teriam, para Reinhold, uma legitimidade. É típico da razão humana alcançar a conexão entre ser, aparência e manifestações. No primeiro caso, teríamos uma visão clara do entendimento. No segundo, teríamos o desenvolvimento do que Reinhold chama de razão em sentido estrito (BLU, VI, p. 868). O problema surge quando essas distinções não são feitas de forma clara e desembocam em uma especulação que não chega ao seu princípio fundamental. Esta, em se basear em um conceito obscuro da diferença entre manifestação, aparência e ser, goza igualmente daquela distinção e permanece nela. Dessa forma, eleva-se para além do entendimento vulgar, pois realiza as distinções. Mas não supera a dimensão do entendimento comum em geral, na medida em que não as desenvolve de forma clara. Eleva-se “certamente para além da falta de consciência da troca e confusão entre esses elementos”, mas não se eleva para além da troca em si mesma e resolve a confusão “por meio de uma suprassunção ilusória da troca em uma troca ulterior que põe a si mesma como um diferenciar”. Na medida em que esta suprassunção é arbitrária, as confusões que podem derivar dela são diversas. E são diversas também as posições pseudofilosóficas que derivam dela (BLU, VI, p. 871). A filosofia, pelo contrário, nasce quando o pensamento não é mais identificado com o sentir, o intuir ou o representar e conceituar lógico, mas é entendido *como* pensamento, ou seja, como o que é implícito em todas essas posições. Uma vez que entendimento vulgar, entendimento comum e razão são expressões da estrutura da razão humana, não é necessário pensar que se trate de modalidades alternativas ou exclusivas. Mais do que isso, elas se relacionam reciprocamente como ser em si, manifestação e aparência. Assim como para a razão humana não se dá ser sem manifestação e sem uma

19 Reinhold refere-se aqui em especial a Malebranche, 2006, II, pp. 454-461.

20 Reinhold usa, nesse sentido, o termo *Antitipia*, para indicar apenas a aparência, a imagem ou o espelhamento do verdadeiro como resultado da satisfação de uma tendência individual. Se na tradição estoica e leibniziana o termo ‘antitipia’ era usado para definir a impenetrabilidade da matéria, e como princípio para definir a individualidade dos corpos, Bardili (BW, pp. 104, 166, 208) usa-o para indicar uma *Abbild* ou *Gegenbild*, reprodução ou espelhamento da verdade. Para Bardili, de fato, trata-se de uma representação individual do pensamento ou da essência originária por meio do pensamento humano caracterizado pela sensibilidade e pela imaginação. Dessa forma é definido o pensamento platônico de uma participação do pensamento humano à essência originária (BW, p. 207) em que consiste a religião também. Para uma apresentação geral do conceito de antitipia na época moderna, cf. Perle, 1969.

ilusão a ser desvendada, ao mesmo modo não existe filosofia sem entendimento comum e sem especulação (BLU, VI, p. 881). A filosofia teria assim a função purificadora de libertar o entendimento, tanto das ilusões inevitáveis geradas pelo entendimento comum, como das envolvidas na especulação, na medida em que “eleva o prazer da verdadeira diferença entre ser em si, manifestação e aparência... em que consiste a saúde do entendimento comum, e que é desviada pela especulação, à consciência clara” (BLU, VI, p. 881)²¹.

Assim, o realismo racional apresenta duas dimensões. A primeira é, por assim dizer, crítica: averigua o saber dado e mostra a verdadeira estrutura do ser e da sua unidade originária e incindível com o pensamento. A segunda é, por assim dizer, metacrítica ou fenomenológica: em função destas estruturas, desvenda os erros das posições filosóficas consolidadas e, ao mesmo tempo, mostra a necessidade delas, para que o percurso de autoesclarecimento e realização da tarefa fundamental do filosofar seja concretamente realizado.

3. Em busca da *ratio omnis rationati*

Trata-se de uma duplicidade que Reinhold sublinha de forma muito clara e sobretudo justifica do ponto de vista especulativo no primeiro ensaio do VI tomo de BLU, acerca da resolução tarefa fundamental da filosofia²². Aqui as posições filosóficas consideradas parciais não são criticadas em nome de um esquema pré-constituído. A decomposição delas contribui para a definição das próprias estruturas do realismo racional como condição de possibilidade e exposição da sua realização. Em seu apresentar o fundamento real do conhecimento, a filosofia, de fato, tem que reconduzir o condicionado, ou seja, tudo o que pode ser fundamentado, à sua condição, ou seja, ao que pode tudo fundamentar. Dessa forma é realizado apenas o esforço, característico do ser humano, de construir um conhecimento verdadeiro e certo, capaz de explicar de forma exaustiva o ser e o conhecer em função do princípio deles e da origem que eles têm compartilhada. Essa realidade, contudo, não é construída ou produzida. A filosofia não é um instrumento para a criação da sua própria verdade. O filosofar aparece, mais do que isso, como uma mediação imprescindível pela qual a averiguação e a certificação claras do condicionado em relação à sua condição podem acontecer. Que o filosofar, entendido dessa forma, seja possível é demonstrado pela realização efetiva da própria tarefa que o define.

21 Essa posição não é muito diferente da sustentada nos *Beiträge* de 1794 (cf. Reinhold, 2003, II, pp. 13-16), sobre a qual veja-se Imhof (2018).

22 Trata-se do ensaio *Neue Auflösung der alten Aufgabe der Philosophie*, em BLU, VI, pp. 752-813.

Mas não é possível demonstrar que ele seja impossível, como tem feito Schulze no *Enesidemo* (Schulze, 1911, p. 6). O ceticismo que se desenvolve com este objetivo, de fato, faria sentido apenas em função de um pressuposto falho e, assim, mais do que a impossibilidade da filosofia, demonstraria a absurdidade de uma tentativa contingente de realizar a tarefa que a define enquanto tal. Diferentemente o “cético deveria afirmar a absurdidade de tudo *o que é e pode ser* e, portanto, também a absurdidade do seu próprio afirmar e demonstrar” (BLU, VI, p. 753). A sua função seria, portanto, provisória e ‘histórica’ e consistiria em suspender as representações do ser e do conhecer tidas até o momento.

De fato, não é possível, para Reinhold, realizar a tarefa fundamental da filosofia em função de uma representação do ser e do conhecer dadas. A diferença entre eles, assim como a relação entre eles, tem, mais do que isso, que ficar indefinida até a tarefa for realizada (BLU, VI, p. 753):

Portanto, o suposto filosofar do *metafísico* – quando reconduzido à fundação do ser em contraposição ao conhecer – e a do *filósofo transcendental*, que move da fundação do conhecer *em oposição ao ser*, não menos do dos *teóricos da totalidade* (*Alllehrers*), que fazem consistir a *igual* realidade do conhecer e do ser em uma *Identidade pressuposta do subjetivo e do objetivo*, tem *falhado absolutamente* já na posição da tarefa enquanto tarefa (BLU, VI, p. 753).

Em outras palavras, Espinosa, Leibniz, Kant e Fichte, Schelling e Bouterweck, além de Hegel, têm definido a tarefa da filosofia com base no que tem que ser realizado por meio dela própria e, portanto, teriam baseado a definição das filosofias deles como ciência rigorosa em uma clara petição de princípio.

A realização da tarefa da filosofia tem, ao invés, que começar por uma compreensão da dinâmica em função da qual ser e conhecer se constituem como termos que entram em relação. Assim, se em Schelling a relação entre eles foi definida em função de uma unidade como in-diferença entre as duas, e se, em Fichte, a correlação entre ser e saber foi reconduzida a uma dinâmica imanente ao sujeito, para Reinhold ela tem que ser entendida em função de uma relação fundamental que precede e põe os seus próprios elementos constitutivos. Reinhold fala, nesse sentido, de *Nexus*. O *Nexus* não é,

Como os kantianos sonham, e como eu há um tempo sonhava, uma síntese, mas contém a síntese e esta última... não é contraposta à análise; esta última é, mais do que isso, síntese e antítese em conjunto. Por fim, o *Nexus* e a análise não são, como sonhava Schelling, a identidade absoluta da identidade e da não identidade relativa, não a absurda unidade que se cinde em si mesma... mas a *aplicação da identidade*

como tal, em que a identidade como tal é certamente na conjunção e na disjunção com a não identidade (BLU, VI, p. 763).

Isto não significa que ela se transforme em uma identidade relativa. Ela fica, mais do que isso, identidade imutável enquanto tal. O *Nexus* é certamente compreensível como absoluto, mas não no sentido de uma indiferença, e sim no de uma relação originária, toda imanente à própria identidade (BLU, VI, p. 764). No contexto do realismo racional a aplicação pode ser entendida como repetir-se do princípio, ou do pensar como princípio²³. O pensar é o sentido fundamental da realidade. A aplicação é a repetição desse sentido em articulações compreensíveis e comunicáveis e, portanto, pode ser entendida como relação de todo relacionar (*Verhältnis alles Verhaltens*): a própria possibilidade da relação como base para a fundação e justificação das concretas tomadas de posição acerca da realidade. Mas também neste caso seria errado entender a aplicação como uma função que especifica o pensar como pressuposto para o filosofar ou como faculdade inata que faz parte da natureza do sujeito filosofante. Também a definição do pensar – a sua forma, é o que, justamente por meio do pensar permite diferenciar a realidade (o pensado) da possibilidade (o pensável) – é esclarecida pela resolução da tarefa fundamental da filosofia, e, portanto, pela exposição do *Nexus*. Até esta exposição não acontecer, continua Reinhold, a definição das leis do pensamento por meio da lógica formal não será senão uma definição das leis do opinar e do saber acerca delas, não é um saber acerca do pensamento, mas sim um “saber acerca do que até o momento foi considerado como pensamento” (BLU, VI, p. 755). Este suposto conhecer do pensar ordinário, na medida em que troca o pensar com o representar, baseia-se sobre um erro fundamental: o representar pressupõe um múltiplo e este último é sua própria razão. “A forma do pensar, trocado com a representação” transfere assim “o múltiplo do representável ao pensável e ao pensamento”. Dessa forma, fornece aos conhecimentos que se baseiam nele nenhum outro tipo de imutabilidade “que não seja a própria mutação” (BLU, VI, p. 756).

Nessa definição geral da tarefa da filosofia, que retoma as críticas formuladas às diversas vertentes filosóficas da modernidade, Reinhold tem

23 A tarefa da filosofia, portanto, não é realizada no nível do pensamento, que é a racionalidade básica que caracteriza o real, mas no de sua repetição como tal e de sua aplicação a si mesma (BLU, III, p. 292). Na medida em que essa repetição não pode ocorrer após a relação com um objeto externo, o desenvolvimento do pensamento deve ser uma repetição imanente: o pensamento compreende a si mesmo como (*als*) pensamento, aplicando-se a si mesmo (BLU, III, p. 301). Assim, pode-se dizer que, na visão de Reinhold e Bardili, o filosofar não se desdobra imediatamente a partir de seu pressuposto original, e sim apenas no nível de sua aplicação, ou articulação concreta, que Reinhold chama justamente de pensamento como (*als*) pensamento, ou seja, no momento em que a identidade absoluta como tal, ou, o que é o mesmo, como o uno e o mesmo “como uno e o mesmo” se repete em si mesmo (BLU, IV, p. 583).

até agora explicado como a filosofia não tem que proceder. Ela não tem que assumir um pressuposto dado, não tem que subordinar o ser ao conhecer e vice-versa, não tem que fundar o uno no outro:

O reconduzir da possibilidade e da realidade do conhecer e do ser ao uno absoluto, em que e através do que consiste qualquer possibilidade e realidade, transforma-se em um *círculo falho* se se pressupõe como conhecido algo diferente da identidade enquanto tal e da não identidade enquanto tal (BLU, VI, p. 756).

Afinal, não é possível unificar possibilidade e realidade, ser e saber, identidade e não identidade, em um termo que ‘suprassuma’ o estrutural ser relativo de ambos. Nem por meio do recurso à celebre formulação, utilizada por Hegel na *Differenzschrift*, da ‘Identidade da identidade e não identidade’. Mesmo conseguindo superar a implícita redução do real a uma atividade do sujeito, típica da filosofia transcendental, estas posições não conseguiriam se desfazer de uma concepção da unificação como síntese, como coalisão e como mistura. Na base delas teria uma contradição lógica insuperável: de um lado se pretende pôr uma unidade absoluta na base da relação entre ser e saber. De outro lado, vincula-se esta unidade a um dos dois elementos a serem unificados²⁴.

Reinhold passa assim a focar no tipo de relação que tem que existir entre saber, ser e unidade entre os dois. Ele interpreta aquela com um entrelaçamento de relações entre o que é em si ignoto (*An sich Unbekanntes*), resultado da realização da tarefa do filosofar e princípio da unificação, e o que é em si conhecido (*An sich Bekanntes*), ou seja, o que tem que ser assumido como instrumento para que a tarefa seja realizada (BLU, VI, p. 657). Obviamente, e em virtude do que foi visto até agora, ignoto e conhecido não têm que ser entendidos como dados. Eles são funções, ou ferramentas, para configurar as relações entre a identidade, objetivo da resolução da tarefa do filosofar e ainda desconhecida, e não identidade, ponto de partida da resolução da

24 A mudança de perspectiva proposta por Reinhold – de uma crítica à subjetividade a uma contradição lógica – não é necessariamente nova (como parece alegar Bondeli, 2020, p. 939). Trata-se, mais do que isso, de uma consequência necessária da troca entre pensar e representar. É essa troca que leva a uma compreensão da unificação como síntese e destaca uma contradição lógico-ontológica que invalida a filosofia transcendental e a filosofia da identidade, mas também a *Apodítica* buterweckiana. Entre a dimensão antropológica e a lógico-ontológica, portanto, não há descontinuidade. As duas refletem o conjunto de tentativas atuadas por Reinhold para superar as possíveis contradições envolvidas no realismo racional. A distinção deste último em função da contraposição entre sujeito e objeto deixa em aberto o problema da matéria e leva Fichte a identificar a perspectiva de Reinhold e Bardili com uma variação da filosofia elementar (Fichte, 1962, p. 253). A definição do realismo racional mediante a tematização da relação entre identidade e não identidade deixa um espaço ainda para as críticas de Schelling, conforme as quais, e como temos visto no capítulo precedente, o realismo racional não seria senão uma repetição da filosofia da identidade, assim como aparece no ensaio *Ueber das absolute Identitäts-System und sein Verhältniß zum neuesten (Reinholdischen) Dualismus* (Schelling, 1802, p. 41).

tarefa fundamental da filosofia e expressão de um saber dado, ainda a ser compreendido nas suas estruturas originárias. Assim, entre a dupla identidade/não identidade, e em si ignoto e em si conhecido, não há diferença no que diz respeito ao conteúdo. A primeira dupla indica a dinâmica da tarefa do ponto de vista especulativo. A segunda é expressão da dinâmica que o concreto filosofar tem que atuar para que a tarefa seja realizada.

O em si conhecido não é tal porque explicitado em relação ao seu pressuposto (o em si ignoto). E o em si ignoto não o é porque os seus componentes não foram ainda descobertos. Trata-se, mais do que isso, de relações possíveis. Antecipando um pensamento que irá ser desenvolvido por Hegel na *Fenomenologia do espírito* (Hegel, 1968, IX, p. 26), Reinhold entende o *ignoto* como o que tem que ser sempre reconhecido por meio de relações estabelecidas entre os seus elementos conhecidos, mas como não coincidente e não conseguinte deles e, além disso, como o que através daquelas relações torna o conhecido tal e o faz de uma certa forma. Em outras palavras, o *em si ignoto* é um pressuposto alcançado (ou inferido) heurísticamente em virtude da exigência que às nossas concretas tomadas de posição diante da realidade façam sentido ou, em termos mais gerais ainda, como a lógica que descobrimos no real.

A respeito disso, Reinhold usa a expressão *ratio absoluta omnis rationati* (BLU, VI, p. 764), razão absoluta, fundamento ou razão que tornam um raciocínio tal. O *em si ignoto*, por conseguinte é o próprio fato de que esta lógica tenha que se revelar e fazê-lo em formas específicas. O ignoto fica em si não conhecido e não conhecível, pois excede qualquer articulação específica dele. O conhecido fica tal, na medida em que é sempre articulação (e não componente) de algo que o excede. Realizar a tarefa fundamental da filosofia significa, neste sentido, e antes de quaisquer articulações do conhecido ou do ignoto, compreender a diferença (Reinhold fala em “separação”, ou *cisão*, *Abscheidung*, BLU, VI, p. 757) entre os dois, para além da mistura entre eles. Mais uma vez em uma direção muito próxima à *Fenomenologia* hegeliana, Reinhold, entende a tarefa da filosofia como purificação do saber dado em função de uma explicação das relações fundamentais que o caracterizam²⁵. Justamente no nível desta explicação se coloca, para além das críticas às filosofias do passado, a *pars construens* do realismo racional.

25 Cf., por ex, Hegel, 1968, IX, pp. 22-24. Sobre as analogias e o contexto da concepção reinholdiana da filosofia na fase do realismo racional e a fenomenologia hegeliana, cf. Ferraguto, 2012.

4. Dimensão heurística da filosofia

De fato, ao longo dos *Beyträge* Reinhold reconfigura a sua crítica às filosofias do passado como condição concreta de possibilidade para desenvolver uma filosofia em sentido autêntico. A definição da tarefa da filosofia como articulação entre em si ignoto e em si conhecido tem como primeiro resultado a constatação de que a mistura entre eles não é expressão da essência do pensar, mas sim do opinar e, portanto, é essência de um saber não rigoroso e inautêntico que torna possível ao mesmo tempo dogmatismo e ceticismo. Ceticismo, como afirmação da impossibilidade da separação entre conhecido e ignoto. Ou, em outras palavras, como negação da possibilidade de pôr, na base das nossas concretas tomadas de posição acerca do real, um ‘sentido’ universal e uma lógica a ser compartilhada, que a tornaria expressão, não apenas de uma específica individualidade, mas também reflexo de uma razão de que o indivíduo concreto é portador, mas não produtor. Dogmatismo, ao levar em consideração a separação como acontecida, sendo, no entanto, “o suposto separado” ainda “uma mistura da antiga mistura” (BLU, VI, p. 758). O dogmatismo, em outras palavras, admite que uma lógica universal do real pode existir. Mas identifica a base dela em um elemento só em aparência extraindividual, mas que na verdade é o resultado da absolutização de um elemento específico da articulação daquela própria lógica. É claro que, deste ponto de vista, a diferença entre dogmatismo e ceticismo é apenas aparente. Não há diferença entre afirmar que não existe uma lógica universal envolvida em nossas tomadas de posição acerca do real e o praticar da individualização dessa lógica. Neste sentido Reinhold fica ainda próximo ao Fichte da *Primeira introdução*, em que se afirma uma continuidade substancial entre dogmatismo, ceticismo, materialismo e fatalismo (Fichte, 1962, I, 4, pp. 192-193). No entanto, diferentemente de Fichte, Reinhold reconhece como inevitável este resultado da especulação e propõe o realismo racional como corretivo e não como alternativo. Aliás: o próprio ponto de partida do realismo racional seria expressão de uma mistura que ele mesmo deveria contribuir a esclarecer:

Esta mistura entre conhecido e ignoto, que na tarefa da filosofia precede de forma *inevitável* a separação entre em si conhecido e o em si ignoto, é contida também na forma que temos inicialmente escolhido para representar esta tarefa. O *uno* absoluto, a que é preciso que sejam reconduzidas, como ao fundamento delas, possibilidade e realidade, pressupõe, até onde sabemos, o que queremos conhecer através deles (BLU, VI, p. 758).

No entanto, continua Reinhold, não o conhecemos como é em si mesmo, mas como o resultado daquela recondução, assim como é impossível para nós

conhecer algo que não se apresente neste horizonte relativo. É, pelo contrário, possível tomar uma perspectiva hipotética e afirmar que, se a separação tem que ser possível, ela tem que acontecer a partir daquele uno originário. Entendido como termo que tem que preceder a separação, o uno-absoluto tem que ser purificado de qualquer atributo. Ele não tem que ser entendido nem como possível, nem como real, nem como fundamento, nem como absoluto. E até entendê-lo como identidade fundamental nos levaria novamente a pressupor o que estamos buscando. Dessa forma, de fato, teríamos reconduzido o em si ignoto ao em si conhecido e o teríamos novamente incluído naquele horizonte de que o tínhamos hipoteticamente diferenciado. Ao mesmo tempo, a caracterização provisória de identidade e não identidade é importante, não para compreender como elas são em si, mas sim para pôr o conjunto de questões que caracterizam a filosofia: o que é o ser, a possibilidade, a realidade, o fundamento, o absoluto, tanto no que diz respeito a eles próprios, como no que diz respeito à relação que eles têm com os demais conceitos.

Assim, mesmo não podendo dizer o que sejam o idêntico ou o não idêntico em si, temos pelo menos que os poder pressupor, se as perguntas fundamentais da filosofia têm que ser possíveis. Até porque, se houvesse uma resposta a respeito, a tarefa da filosofia já teria sido realizada. Para Reinhold, contudo, o problema não parece ser de imediato esta pressuposição, mas, sim, a clareza apenas aparente que deriva dela. A lógica formal, por exemplo, estaria baseada sobre esta aparente clareza ligada ao fato de que um pressuposto obscuro é, necessariamente, também confuso. E, em um sentido ainda mais radical, esta clareza apenas aparente seria posta na base da intuição intelectual da identidade absoluta de subjetivo e objetivo, teorizada por Schelling. Ainda em 1801²⁶, Schelling defende que, para além do esforço fichteano de entender a intuição intelectual como intuição imediata da atividade do sujeito, haveria uma intuição intelectual ‘objetiva’ em que se exige também a “abstração do *intuinte*... uma abstração que me devolveria também o puro objetivo neste ato, o que em si é mero sujeito-objeto, mas não-Eu” (Schelling, 1802, p. 122).

No caso da lógica formal, de fato, o princípio de identidade seria absolutamente conhecido, mas não claramente compreendido na sua origem, como expressão de algo que o fundamenta. No caso da filosofia schellinguiana da identidade haveria, mais uma vez, uma apresentação da ‘verdade do verdadeiro’ em função de algo absolutamente e em si conhecido, enquanto, pelo contrário, essa verdade teria que ser fundamentada em algo absolutamente em si

26 No seu *Anhang zu dem Aufsatz des Herrn Eschenmayer betreffend dem wahren Begriff der Naturphilosophie und richtige Art ihre Probleme aufzulösen*, no primeiro tomo da *Zeitschrift zur spekulativen Physik*.

ignoto. De resto, comenta ironicamente Reinhold, ninguém poderia ter a menor dúvida de possuir uma compreensão clara e evidente do que é uma identidade. No entanto, ele seria também o conceito “mais vazio e estéril” que possuímos e poderia ser fecundado “apenas por uma intuição” (BLU, VI, p. 760).

A raiz dos erros da filosofia contemporânea, e em geral da filosofia moderna, consistiria, para Reinhold, justamente nesta compreensão abstrativa da identidade. Entendida como mera abstração, de fato, poderia ser saturada apenas por um conteúdo representativo e/ou intuitivo, ou seja, por algo heterogêneo ao que ela originariamente indica. O primeiro passo para esclarecer a identidade como conceito não meramente abstrato consiste, portanto, em compreender que identidade e não identidade são as condições de pensabilidade daquele mesmo conteúdo. Não é possível falar de um *algo* (*Etwas*) que satura o conceito abstrato de identidade sem poder afirmar a identidade dele com si mesmo e a heterogeneidade entre o conceito abstrato e o que deveria fecundá-lo. Este esclarecimento e aprofundamento da identidade é, portanto, o instrumento fundamental – Reinhold o chama de instrumento heurístico (BLU, VI, p. 761) – para desvendar os erros envolvidos nas tentativas passadas de resolver a tarefa fundamental da filosofia e reconduzir as categorias da filosofia desenvolvida até o momento (mistura, composição, afinidade, analogia, indiferença) às estruturas que não sofram a heterogeneidade entre pensar e a realidade e que, portanto, permitam superar uma concepção do pensamento baseada na síntese.

O recurso de Reinhold a esta expressão não tem que surpreender, se pensarmos no fato de que o filósofo assume explicitamente nestas páginas o modelo da matemática como capaz de ultrapassar as parcialidades das posições filosóficas contemporâneas e se levarmos em conta o fato de que, desde a *Fundamentalschrift*, esse modelo tinha sido levado como ideal, mesmo que irrealizável, de uma filosofia rigorosa e autenticamente fundamentada²⁷. Ao mesmo tempo, não podemos esquecer que na tradição leibniziana tinha se consolidado uma ideia do procedimento matemático como arte da descoberta e que a esta arte da descoberta tinha sido atribuída não apenas a função de chegar a um conhecer rigoroso, mas também a de purificar e policiar o nosso modo de conhecer. Não é por acaso que o próprio Bardili tinha entendido o seu *Grundriss* como uma *medicina mentis*, apta a refundar a lógica e entendê-la como disciplina capaz de ter efeitos relevantes sobre a vida²⁸.

27 Este aspecto é destacado em um nível teórico geral por Cellucci (1998, p. 298), que, ao comentar a posição também relevante neste sentido de Hintikka e Rames (1976), destaca o fundamental entrelaçamento entre método analítico e procedimento heurístico.

28 Encontramos vestígios desse procedimento em autores que têm marcado os desenvolvimentos da concepção da filosofia e da lógica a partir da segunda metade do século XVIII, entre os quais vale a pena lembrar pelo

Assim, se as posições filosóficas parciais não são excluídas por princípio, mas são integradas no processo de realização da tarefa fundamental da filosofia, então a contraposição entre identidade e não identidade também tem que ser reconduzida ao significado mais originário aberto pela dinâmica da relação entre pensamento e aplicação. Tem que ser observado que a não identidade é o vestígio do pensamento aplicado, traço da mudança, da fragmentação e da variedade. Pensada em relação à não identidade, ou seja, como identidade da identidade e da não identidade, a identidade só pode ser um conceito relativo e, logo, tem que ser reconduzida à não identidade. Reinhold pode, assim, formular a tese segundo a qual “a identidade, enquanto tal, na sua relação com não identidade, ou a *aplicação* da identidade, como tal, é a identidade como *tese* na *disjunção* e na *conjunção* com a não identidade como *hipótese*” (BLU, VI, p. 761).

Para além da linguagem relativamente complicada, o pensamento que Reinhold apresenta aqui é simples. A não identidade tem que pressupor a identidade, pois diferentemente seria idêntica com si mesma, anularia a si mesma e se tornaria uma identidade. A identidade é, ao invés, apenas parcialmente caracterizada pela mesma contradição. Ela é pura. Mas esta pureza é tal em relação a algo que não o é e, portanto, se define com base em uma relação. Em pressupor a não identidade, portanto, também a identidade anula a si mesma enquanto tal. Identidade e não identidade, portanto, fazem sentido não em função da definição recíproca de si mesmas, ou seja, do seu ser funções da aplicação e não determinações do pensamento.

A identidade, pelo contrário, pode ser vista de outra perspectiva. Enquanto tal, ela é sempre pura e para pôr a si mesma enquanto tal não pode pressupor a não identidade. Neste sentido ela se apresenta como uma posição absoluta da razão ou como uma *tese* absoluta. Em contrapartida, a não identidade apresenta-se como o que pressupõe a identidade como um outro de si que, por sua vez, não pressupõe nada. Mas uma pressuposição subordinada a uma posição absoluta é, para Reinhold, uma hipótese²⁹. No entanto, ligada à hipótese, a tese não

menos Plocquet (GEL, p. VI), de que Bardili e Flatt foram sucessores, Meier e Reimarus (cf. a respeito Schneider, 1980, pp. 75-92). Sobre a importância da *medicina mentis* na filosofia pós-kantiana, cf. Henrich (2004, pp. 1212, 1346 e sg.) e Risse (1970, pp. 582 sg.), onde se destaca a função, na construção deste conceito das teorias de Tschirnhaus (Tschirnhaus, 1963), que, baseado no modelo oferecido pela matemática, entende a *medicina mentis* como um exercício de pensamento que coloca constantemente em questão os seus pressupostos, não no sentido de uma definição preliminar destes últimos, mas no da produção de um modelo que, mesmo não invalidando o saber constituído, visa deslegitimar a sua autoridade para compreender a dinâmica que está envolvida nele (Tschirnhaus, 1963, p. 45).

29 Reinhold, inspirado por Bardili (GEL, p. 256) emprega aqui evidentemente o termo hipótese em um sentido platônico (Rep. 510b, 511 a-c), como um pressupor necessário para que um raciocínio seja iniciado com o objetivo de reconduzir o que é admitido preliminarmente como verdadeiro a um verdadeiro originário.

pode ficar uma *mera tese*, pois para sê-lo deveria anular a hipótese e, então, a si mesma novamente. Ela “*não é uma mera tese, não a mera identidade como tal, mas, como tese e como identidade em conjunção necessária com a hipótese, ou com a não identidade, como tal, e sob ela*” (BLU, VI, p. 762). A conjunção, contudo, mantém juntas, e ao mesmo tempo separa, identidade e não identidade, enquanto tais. A identidade não pode, enquanto tal, tornar-se não identidade sem anular a si mesma e vice-versa. Na medida em que fazem sentido na conjunção entre elas, identidade e não identidade são, por meio da conjunção, também originariamente disjuntas.

Se for fixado enquanto tal, cada um desses elementos anularia a si mesmo. Ma, entendida como rede de referências recíprocas, a fórmula segundo a qual a “*identidade é como tese na disjunção e na conjunção com a não identidade como com a hipótese*” permite que identidade e não identidade coexistam. Para Reinhold, portanto, pensar a identidade como identidade da identidade e não identidade não é por si mesmo um erro. Desde que a identidade seja entendida não como a base irregressível da busca filosófica, mas como o reflexo de uma origem que ainda tem que ser encontrada e apresentada. Vista através do prisma das relações que definem a aplicação, a identidade não pode ser entendida como posição absoluta, e sim como relação absoluta ou, como fala Reinhold, como *Nexus*. Este não consiste absolutamente:

Em uma composição, justaposição, resultante da identidade e da não identidade, e sim na *inseparabilidade* da identidade *como tese* da não-identidade *como hipótese* na conjunção e na *disjunção* das mesmas. *A falta de mistura* e a *inseparabilidade* dos quatro caracteres do *Nexus* ou a identidade enquanto tal da aplicação é a *evidência* em si mesma, assim como a mistura dos mesmos, que tem como consequência necessária a *separação* e a *obscuridade* ou a *confusão* em si mesma (BLU, VI, p. 763).

Onde os quatro caracteres do *Nexus* são respectivamente a separabilidade e a não separabilidade na tese e na hipótese. Estes, contudo, não podem ser entendidos separadamente, mas como perspectivas sobre uma dinâmica unitária: a identidade se põe, enquanto tal, como tese, na hipótese e, logo, pressupõe a não identidade. Esta compreensão, porém, não fixa a identidade como princípio originário, mas apenas como reflexo de uma argumentação (ela, portanto, faz sentido apenas na hipótese, ou seja, como princípio de um raciocínio). Por meio da introdução do conceito de *Nexus*, podemos conseguir também uma visão diferente da síntese, ou seja, do horizonte fundamental em função do qual, tanto na modernidade como a partir de Kant, foi compreendida a relação entre mente e mundo (Aportone, 2009, p. 4).

A síntese é uma perspectiva sobre esta dinâmica, que tem juntas identidade e não identidade como conceitos relativos que se implicam reciprocamente. A

perspectiva que os compreende como distintos e através da qual a identidade manifesta a sua pureza é, por contraste, a antítese. A unidade de ambas é a análise entendida não como decomposição, e sim como, por assim dizer, período analítico, ou seja, como relação entre elementos em função da qual pode ser destacada a natureza deles³⁰. A análise, como unidade de síntese e antítese e o *Nexus* implicam-se reciprocamente. Não existe, portanto, como queria Kant, uma síntese originária, que precede a análise (B, p. 130), assim como não é possível interpretar o *Nexus* como conexão entre elementos ou como a identidade absoluta da identidade relativa entre identidade e não identidade, como queria Schelling. Para Reinhold, a identidade originária não se cinde e não aparece nos seus componentes. Identidade e não identidade são, mais do que isso, expressões do seu movimento interno, poderíamos dizer, o precipitado da dinâmica interna da razão que, enquanto tal, tende a tornar-se transparente em uma argumentação fornecida de sentido.

Assim, ao afirmar discursivamente o absoluto “ainda não sabemos o que o absoluto seja, o que seja o princípio ou o princípio absoluto em si”. Ele, assim como os conceitos sobre os quais se funda a formulação e a resolução da tarefa fundamental da filosofia: possibilidade, conhecimento, realidade, podem ser vistos apenas no contexto da aplicação do pensamento. A aplicação é, portanto, um meio heurístico para a articulação do princípio, ou seja, é um momento fátual imprescindível para que o princípio se manifeste e seja descoberto como tal, mesmo não sendo por si mesmo alcançável dentro deste espaço. A heurística do princípio acontece por meio de uma penetração nas estruturas da aplicação. Caracterizada pela relação entre tese e hipótese, ou entre identidade e não identidade, a aplicação é também caracterizada pela contradição. Ela afirma, de fato, a identidade absoluta, com base em uma hipótese, ou seja, com base na não identidade. Isso também significa que tudo o que não entra na esfera desta contradição, enquanto tal, fica em si ignoto (não podemos conhecer uma contradição, pois ela é por si mesma absurda e, portanto, inconhecível) e, logo, é ulteriormente conhecível (BLU, VI, p. 769). Do ponto de vista, por assim dizer, crítico, isto significa que o plano da aplicação, e, então, a estrutura da análise como dinâmica das relações entre síntese e antítese, permite inferir as determinações do saber e da realidade, assim como as diversas formas da relação entre eles. Do ponto de vista metacrítico, ou seja, na perspectiva da autocompreensão do realismo racional como resolução da tarefa fundamental

30 Já Fichte tinha entrevisto, na *Wissenschaftslehre nova methodo* (cf. Fichte, 1962, IV, 3, p. 477) uma opção teórica deste tipo ao chamar de período sintético quádruplo não a junção de elementos dados, e sim a dinâmica autorreflexiva e imanente da razão.

da filosofia, o reconhecimento da contradição tem uma função catártica. De fato, ele liberta da confusão entre identidade e não identidade e, sobretudo, da compreensão da “contradição como não contradição”, ou seja, da troca entre identidade e não identidade que, para Reinhold, se põe na base das diversas formas de dogmatismo.

Uma análise detalhada desses momentos, que envolveria uma discussão da fenomenologia de BLU, IV³¹, levaria muito além dos objetivos do presente texto. É suficiente ter notado a estrutura ‘analítica’ do realismo racional e tomado consciência da forma em que esta estrutura tem um potencial heurístico que permite sustentar como a investigação das tentativas de resolver a tarefa fundamental da filosofia não possa ser reduzida a um conjunto de tentativas falhas, mas tenha que ser entendida, mais do que isso, como o momento fático irreduzível para a realização da filosofia como consciência do inevitável articular-se concreto da razão.

Referências

- APORTONE, A. “Gestalten der transzendentalen Einheit Bedingungen der Synthesis bei Kant”. Berlin-New York: De Gruyter, 2009.
- BARDILI, G. “Grundriss der ersten Logik”. Stuttgart: Höflund, 1800 (= GEL).
- BEISER, F. “German Idealism”. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
- BINKELMANN, Ch. “Denken fürs Volk – Formen von Gemeinsinn in der deutschen Popularphilosophie”. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2014.
- BOCKHOVE, N. “Phänomenologie. Ursprung und Entwicklung des Terminus im 18. Jahrhundert”. Utrecht: Scientia 1991.
- BONDELI, M. “Das Anfangsproblem bei K.L. Reinhold”. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995a.
- _____. “Hegel und Reinhold”. *Hegel-Studien*, 45-87, 1995b.
- _____. “Kommentar”. In Reinhold, 2020, pp. 884-971.
- BOUTERWECK, F. “Idee einer Apodiktik”. Halle: Regerschen Buchhandlung, 1799.
- BREAZEALE, D. “How to make an idealist. Fichte’s refutation of Dogmatism and the problem of the starting point of the Wissenschaftslehre”. *The Philosophical Forum*, pp. 97-123. 1987-1988.
- BUCHNER, H. Hegel und das Kritische Journal der Philosophie. *Hegel-Studien*, 1965, pp. 95-156.
- CELLUCCI, C. “Le ragioni della logica”. Roma: Laterza, 1998.
- CIMINO, A., COSTA, V. “Storia della fenomenologia”. Roma: Carocci, 2012.
- COHEN, R.S. (*et al.*). “Essays in memory of Imre Lakatos”. Dordecht: Riemler, 1976.

31 Sobre o que cf. Ferraguto, 2020b.

- DE CARO, M., FERRARIS, M. "Bentornata Realtà". Torino: Einaudi, 2012.
- DE PASCALE, C., RADRIZZANI, I., COGLIANDRO, G. (eds). "Das Transzendente und die praktische Philosophie". Hildesheim: Olms, 2020.
- DI GIOVANNI, G. "Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment". Dordecht: Springer, 2010.
- DIERSE, U. „Bouterwecks Idee einer Apodiktik“. In: JAESCHKE, W. *Transzendentalphilosophie und Spekulation*. Hamburg: Meiner, 1993. pp. 32-52.
- FERRAGUTO, F. "Idealismo racional: a aproximação Reinholdiana do realismo lógico". *Aurora*, 2018, pp. 645-668.
- _____. "Il concetto di fenomenologia dalla tradizione prekantiana all'idealismo tedesco". In Cimino-Costa, 2012 pp. 25-35.
- _____. "Schellings Idealismus aus der Sicht des rationalen Realismus". In De Pascale et. al., 2020b, pp. 135-154.
- _____. O verdadeiro para além do fundamento. O realismo racional de K.L. Reinhold. *Cadernos de filosofia alemã*, 2020a, pp. 41-58.
- FERRARIS, M. "Esistere è resistere". In: De Caro-Ferraris, 2012, pp. 139-168.
- _____. "Transcendental Realism". *The Monist*, pp. 215-232, 2015.
- FICHTE, J.G. "Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften". Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman Holzboog, 1962.
- FINCHAM, R. "Refuting Fichte with "common sense": Friedrich Immanuel Niethammer's Reception of the Wissenschaftslehre 1794/95". *Journal of the History of Philosophy*, 2005, pp. 301-324.
- FÖRSTER, E. "Die 25 Jahre der Philosophie". Frankfurt am Main: Klostermann, 2018.
- FRANKS, P. "All or nothing". Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- GRIMM, J., GRIMM, W. "Deutsches Wörterbuch der Philosophie". Leipzig: Hirzel, 1954.
- HEGEL, G. W. "Gesammelte Werke". Hamburg: Meiner, 1968.
- HENRICH, D. "Grundlegung aus dem Ich". Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- HINTIKKA, J., REMES, U. "Ancient geometrical analysis and modern logic". In: Cohen et al., 1976, pp. 253-276.
- IMHOF, S. "Reinhold on the relation between common understanding and philosophising reason". *Aurora*, 2018, pp. 573-596.
- IVALDO, M. (2010). Zwei Wege der Kantischen praktischen Vernunft: Reinhold und Fichte, cit., pp., pp. 188-189. In: Di Giovanni, 2010, pp. 181-193.
- KANT, I. "Kritik der Reinen Vernunft". Riga: Hartknoch, 1787 (= B).
- KLEMMER, H. "The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers". London: Bloomsbury, 2016.
- LAUTH, R. "Die transzendente Naturlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre". Amburg: Meiner, 1984.
- LORINI, G. "Rethinking the Absolute: Recent Enquiries into German Idealism". *Alvearium*, 2015, pp. 89-117.

- LYSSY, A. “Kant für Jedermann. Über F. Bouterweks Versuch, Kants kritische Philosophie populär darzustellen”. In: Binkelman, 2014, pp. 139–167.
- _____. “Reality as Resistance: The Concept of the Will in Bouterwek’s Idea of an Apodictic (1799)”. In: Nöller, 2020, pp. 159-180.
- MALEBRANCHE, N. “De la recherche de la vérité. Livres I–III”. Vrin: Paris, 2006.
- NÖLLER, J. “The Concept of Will in Classical German Philosophy”. Berlin-New York: De Gruyter, 2020.
- ONNASCH, E. O. „Gegen das unphilosophische Unwesen. Das Kritische Journal der Philosophie von Schelling und Hegel“. *Kritisches Jahrbuch der Philosophie*, pp. 185-196, 2006.
- PERL, M. Physics and Metaphysics in Newton, Leibniz, and Clarke. *Journal of the History of Ideas*, 1969, pp. 507–56.
- PLUDER, V. “Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie. Eine Studie zu Jacobi, Kant, Fichte, Schelling und Hegel”. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 2013.
- REINHOLD, K. L. “Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey den Anfänge des 19. Jahrhunderts”. Basel: Schwabe, 2020 (= BLU).
- _____. “Auswahl vermischter Schriften”. Basel: Schwabe, 2017.
- _____. “Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen”. Hamburg: Meiner, 2003.
- _____. “Über das Fundament des philosophischen Wissens”. Basel: Schwabe, 2011 (= FS).
- _____. “Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens”. Jena: Mauke, 1789 (= Versuch).
- REINHOLD, K.L., BARDILI, G. “Briefwechsel über das Wesen der Philosophie”. München: Lentner, 1804 (= BW).
- RISSE, W. “Logik der Neuzeit”. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1970.
- ROSENKRANZ, K. “Geschichte der kantischen Philosophie”. Berlin: Voss, 1840.
- SASSO, G. “L’essere e le differenze. Sul “Sofista” di Platone”. Bologna: Il Mulino, 1991.
- SCHELLING, J. „Über das absolute Identitäts-System und sein Verhältniß zum neuesten (Reinholdischen) Dualismus“. *Kritisches Journal der Philosophie*, 1, pp. 1-90, 1802.
- SCHELLING, J.W.F. “Zeitschrift für spekulativem Physik. Bd. 2”. Jena: Gabler, 1801.
- SCHNEIDER, W. „Praktische Logik“. In: W. WALTER, L. Borinski. *Logik im Zeitalter der Aufklärung*. Göttingen: Vanenhoeck und Ruprecht, 1980. pp. 75-92.
- SCHUHMANN, K. “Reinholds Vorstellungstheorie und die Metaphysik”. *Tijdschrift voor Filosofie*, 1968, pp. 264-324.
- SCHULZE, G. “Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie”. Berlin: Reuther & Reichard, 1911.
- SEDGWICK, S. “The Reception of Kant’s Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel”. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- SENNE, L. L. “Friedrich Bouterwek, the philosophical critic. An intellectual biography”. Stanford University: Diss, 1972.

- STELLA, A., IANULARDO, G. “Metaphysical Realism and Objectivity: Some Theoretical Reflections”. *Philosophia*, 2018, pp. 1-21.
- TARLI, S. *Compiti e Limiti della filosofia. Bardili, Reinhold e Köppen in dialogo*. Roma: Diss. 2016.
- TSCHIRNHAUS, E. *Medicina mentis sive ars inveniendi praecepta generalia. Editio nova (Lipsiae 1695)*. Leipzig: Fritch, 1963.
- VALENZA, P. “La storia della filosofia secondo Reinhold all’inizio del XIX secolo”. *Aurora*, 2018, pp. 727-750.
- _____. “Oltre la soggettività finita”. Padova: CEDAM, 2003.
- _____. “Reinhold e Hegel”. Padova: Cedam, 1994.
- VERRA, V. “Jacobis Kritik an dem Deutschen Idealismus”. *Hegel-Studien*, 1969, pp. 201–23.
- ZAHN, M. “Fichte, Schelling und Hegels Auseinandersetzung mit dem ‘Logischen Realismus’ Chritoph Gottfried Bardilis. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1965, pp. 201-223; 464-471.
- ZINKSTOK, J. „Bouterwek.“. In: Klemme, 2016 *ad vocem*.
- ZÖLLER, G. (2000). From Critique to Metacritique: Fichte’s Transformation of Kant’s Transcendental Idealism. In Sedgwick, 2000, pp. 129-146.

**A NOÇÃO HUMIANA DE
'CONSCIÊNCIA' NO APÊNDICE
AO TRATADO DA NATUREZA HUMANA***

***HUME'S NOTION OF
'CONSCIOUSNESS' IN THE 'APPENDIX'
TO THE TREATISE OF HUMAN NATURE***

Vinicius França Freitas

<https://orcid.org/0000-0002-8304-4732>

ffvinicius@yahoo.com.br

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

RESUMO *O artigo avança a hipótese de que David Hume não define consciência como 'percepção ou pensamento refletido', como parece sugerir uma passagem do vigésimo oitavo parágrafo do 'Apêndice' ao Tratado da natureza humana. A partir da observação de algumas dificuldades relativas às compreensões de consciência como 'percepção' e como 'pensamento refletido', argumenta-se que, na referida passagem, Hume tem em vista o fenômeno da autoconsciência, o modo como o eu está consciente de si próprio.*

Palavras-chave: *História da Filosofia. David Hume. Consciência. Autoconsciência. Mente.*

* Artigo submetido em 20/12/2021. Aprovado em 15/07/2022.

ABSTRACT *The paper advances the hypothesis that David Hume does not define consciousness as ‘perception or reflected thought’ such as a passage from the twenty-eighth paragraph of the ‘Appendix’ to the Treatise of Human Nature seems to suggest. From the observation of some difficulties related to the understandings of consciousness as ‘perception’ and ‘reflected thought’, it is argued that, in that passage, Hume has in view the phenomenon of self-consciousness, that is, the way in which the self is conscious of itself.*

Keywords: *History of Philosophy. David Hume. Consciousness. Self-consciousness. Mind.*

A discussão do tema da ‘consciência’ em seu sentido psicológico, isto é, enquanto atividade que permite o acesso da mente aos seus fenômenos, seus estados e operações, surge na história da filosofia no século XVII, mais especificamente, nas reflexões de René Descartes (1596-1650) sobre o conhecimento. A partir das teses defendidas pelo filósofo francês nas *Meditações sobre filosofia primeira* (1641) e, sobretudo, em algumas de suas observações nas *Objecções e respostas*, o tema começa a chamar a atenção de autores da recepção do pensamento cartesiano¹. Na França, Louis de La Forge (1632-1666)², Nicolas Malebranche (1638-1715)³ e Antoine Arnauld (1612-1694)⁴ são exemplos de pensadores que se interessam pela noção psicológica de ‘consciência’. Entre os britânicos, Ralph Cudworth (1617-1688)⁵ parece ser o primeiro a pensar na consciência como aquilo que permitiria o acesso da mente aos seus fenômenos. É com John Locke (1632-1704), no entanto, ao apoiar sua explicação da identidade pessoal sobre a consciência, que a noção passa a ser considerada mais de perto pelos filósofos de língua inglesa – ecoando mais tarde nas discussões entre Anthony Collins (1676-1729) e Samuel Clarke (1675-1729) e nos trabalhos de George Berkeley (1685-1753). Em 1728, um *Ensaio* dedicado somente ao tema é publicado anonimamente em Londres, as

1 Para uma breve história do desenvolvimento da noção de ‘consciência’ nos séculos XVII e XVIII, ver capítulo introdutório da obra de Thiel, *Self-consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume* (2011), seu artigo ‘Hume’s Notions of Consciousness and Reflection in Context’ (1994) e o artigo ‘Consciousness among the Cartesians’ de Stephan Nadler (2011).

2 No *Tratado do espírito do homem* (1666).

3 Em *A busca da verdade* (1674).

4 Em *Das ideias verdadeiras e falsas* (1683).

5 Em *O verdadeiro sistema intelectual do universo* (1678).

Duas dissertações a respeito dos sentidos e da imaginação, com um Ensaio sobre a consciência, escrito erroneamente atribuído a Zachary Mayne⁶ (1631-1694).

David Hume (1711-1776), diferentemente desses autores, não vai além de algumas menções à consciência em suas obras. O autor, com efeito, não confere um tratamento sistemático ao fenômeno do estar consciente em sua ciência da natureza humana. Não há uma seção no *Tratado da natureza humana* (2001)⁷ em que o filósofo se dedique a explicar sua compreensão desse fenômeno que há pelo menos quatro décadas despertava o interesse dos filósofos de língua inglesa. Não obstante esse aparente silêncio, intérpretes têm se dedicado à tarefa de compreender o que seria a 'teoria humiana da consciência', seja de modo direto – como, por exemplo, Keith Yandell (1992), Udo Thiel (1994), Wayne Waxman (1994), Gordon Park Stevenson (1998), Donald Ainslie (2012), Terence Penelhum (2012) e Hsueh Qu (2015) – ou marginal – como, por exemplo, James Noxon (1969), Saul Traiger (1985) e Stacy Hansen (1988).

O termo 'consciência' e a expressão 'estar consciente', em seus sentidos psicológicos, aparecem algumas vezes ao longo das discussões desenvolvidas por Hume no *Tratado*. Em uma única passagem, no 'Apêndice', o filósofo parece estar mais próximo de apresentar o que seria uma 'definição' de consciência:

A maioria dos filósofos parece inclinada a pensar que a identidade pessoal 'surge' da consciência; e que a consciência é apenas uma 'percepção ou pensamento refletido'⁸ [destaque meu]. A presente filosofia, portanto, tem até aqui um aspecto promissor (Apêndice §28).

A referência à 'maioria dos filósofos' pode levar à suposição de que Hume não assume para si a compreensão de que a consciência é uma percepção ou pensamento refletido. Contudo, a referência final à sua própria filosofia – 'a presente filosofia' –, parece ser inequívoca a esse respeito.

O objetivo do presente artigo é discutir o sentido de 'consciência' na referida passagem. A hipótese avançada estabelece que Hume não define consciência como 'percepção ou pensamento refletido', como sugerem intérpretes como Thiel (1994, p. 106) e Stevenson (1998, pp. 95-96). Para fins de esclarecimento, sugiro a distinção entre dois fenômenos mentais, a consciência e a consciência de si. A consciência – mais geral – seria o conhecimento dos fenômenos mentais

6 Sobre a autoria do *Ensaio*, ver Tim Milnes 'On the Authorship of *Two Dissertations concerning Sense and Imagination, with an Essay on Consciousness*' (2000).

7 Publicado originalmente em 1739 (Livros I e II) e 1740 (Livro III e 'Apêndice'). Doravante, apenas *Tratado*.

8 A tradução de Danowski dessa passagem apresenta um erro. Hume diz 'perception or reflected thought', não 'percepção refletida ou pensamento', como traduz a tradutora.

enquanto esses ocorrem na mente. A consciência de si – mais específico – seria o conhecimento que o eu – a pessoa – tem de si próprio ao estar consciente de suas percepções. Na referida passagem, Hume não considera o fenômeno da consciência em geral, ou seja, todo e qualquer caso em que a mente está consciente de um estado mental particular. A passagem não diz respeito a todos os possíveis objetos da consciência – impressões de sensação, impressões de reflexão, ideias, suas relações e inclinações/tendências –, mas a um objeto específico, a saber, o eu. Se estou certo em minha leitura, portanto, a passagem do ‘Apêndice’ refere-se, na verdade, ao fenômeno mais específico do estar consciente de si próprio ou à autoconsciência.

Pretendo desenvolver essa hipótese em três seções. Na primeira e segunda, discuto e problematizo a compreensão de consciência como ‘pensamento refletido’ e como ‘percepção’ respectivamente. As dificuldades encontradas nessas duas possíveis compreensões de consciência servem de apoio, acredito, para a hipótese a ser defendida na terceira seção: na passagem do ‘Apêndice’, Hume tem em vista apenas o modo como o eu está consciente de si próprio, não a consciência em geral.

1. A consciência como ‘pensamento refletido’

A seguir, discuto o que me parecem ser dificuldades para se compreender a noção de ‘consciência’ como ‘pensamento refletido’.

Consciência e reflexão

Thiel (1994), para quem não haveria nada particularmente novo no uso que Hume faz do termo ‘consciência’ – tendo o filósofo seguido o uso dos autores britânicos desde o fim do século XVII⁹ –, argumenta que a passagem do ‘Apêndice’ revela a compreensão humiana de consciência:

A definição de consciência de Hume como um ‘pensamento refletido ou percepção’ parece sugerir que ele segue a tradição de Descartes, Sergeant e Law, ao invés da [tradição] de La Forge, Arnauld, De Vries e Locke, igualando a consciência com a reflexão individual (Thiel, 1994, p. 106).

O intérprete acredita que duas passagens da terceira parte do Livro I, da seção ‘Da ideia de conexão necessária’, confirmariam que Hume entende

9 “Ele usa a noção de consciência tal como ela foi desenvolvida nos debates filosóficos na Grã-Bretanha desde o fim do século XVII (sem, é claro, chamar a atenção do autor para esse fato)” (Thiel, 1994, p. 77).

a consciência como pensamento refletido. Na primeira dessas passagens, o filósofo parece opor 'sensação' e 'reflexão': "tal ideia [de eficácia] tem que ser derivada da experiência e de alguns exemplos particulares dessa eficácia, que penetram na mente pelos canais comuns da sensação ou da reflexão" (T 1.3.14§6). Na segunda passagem apontada por Thiel, encontrada poucas linhas abaixo da primeira, Hume parece opor 'sensação' e 'consciência':

Portanto, se alegamos possuir uma idéia legítima dessa eficácia, devemos apresentar algum exemplo em que a eficácia se mostre à mente de forma clara, e em que suas operações sejam evidentes à nossa 'consciência' ou 'sensação'" (T 1.3.14§6).

Para Thiel, as duas oposições – reflexão e sensação/consciência e sensação – significariam que Hume identifica a consciência com a reflexão¹⁰ e que, portanto, consciência poderia ser entendida como pensamento refletido.

A meu ver, Hume, nas duas passagens da seção 'Da ideia de conexão necessária', refere-se a fenômenos mentais distintos. Na primeira delas, ao mencionar os 'canais comuns', Hume parece ecoar explicitamente a distinção lockiana entre as duas fontes de ideias na mente, a sensação e a reflexão¹¹. Essa passagem causa certa estranheza na medida em que Hume não admite a existência de ideias de reflexão no sentido lockiano, isto é, a realidade de ideias que representam operações mentais, como Locke o faz. Sugiro que, longe de ser uma inconsistência do filósofo, Hume realmente tem em vista nessa passagem a fonte dos conteúdos mentais. Contudo, ele não fala de reflexão em sentido lockiano, como um sentido a que as ideias de operações mentais são devidas. Para Hume, a ideia de eficácia só poderia surgir de uma impressão de sensação ou de uma impressão de reflexão, os 'dois 'canais comuns''. Nesse sentido, o filósofo refere-se às impressões de reflexão e não à atividade reflexiva – que, em Locke, origina ideias de reflexão.

Na segunda passagem, Hume não considera as fontes de ideias, isto é, as impressões de sensação ou impressões de reflexão. O filósofo fala sobre o próprio fenômeno de perceber uma ideia – o estar consciente de uma ideia – e

10 Sobre a passagem da terceira parte do Livro I, Thiel observa: "por exemplo, no *Tratado* (T 1.3.14§6), Hume diz que as ideias 'penetram na mente pelos canais comuns da sensação ou da reflexão', e, pouco depois, ele se refere à 'consciência ou sensação', obviamente usando 'consciência' e 'reflexão' como sinônimos. Embora o uso de Hume de consciência como 'pensamento refletido ou percepção' não possa significar exatamente a 'mesma' coisa que os usos sinônimos de 'consciência' e 'reflexão' sugerem, parece, a partir dessas passagens, que a consciência de Hume deve ser entendida em termos de reflexão (quaisquer que sejam os detalhes desse entendimento de consciência)" (Thiel, 1994, p. 78).

11 "São as observações que fazemos sobre os objectos exteriores e sensíveis ou sobre as operações internas da nossa mente, de que nos apercebemos e sobre as quais nós próprios reflectimos, que fornecem à nossa mente a matéria de todos os seus pensamentos. Estas são as duas fontes de conhecimento, de onde brotam todas as ideias que temos ou podemos naturalmente ter" (Locke, 1999, pp. 106-107).

o fenômeno de sentir uma impressão – sensação. Na verdade, essa segunda passagem parece sugerir – e, como argumento a seguir, essa sugestão é apenas aparente – mais uma oposição entre o sentir e o estar consciente do que uma identificação entre a consciência e a reflexão, como pretende Thiel¹². Portanto, a reflexão, na primeira passagem, não diz respeito à atividade reflexiva, mas a uma das fontes de ideias, as impressões de reflexão, de modo a não permitir a identificação com a consciência mencionada na segunda passagem da seção ‘Da ideia de conexão necessária’ apontada pelo intérprete.

A falta de evidência textual talvez não seja a única dificuldade para a interpretação que identifica consciência e reflexão. Volto minha atenção para a questão de entender o significado de ‘refletido’ para, na sequência, avaliar se a identificação entre consciência e reflexão é consistente. Locke, algumas décadas antes de Hume, pensa a ‘reflexão’ como uma forma de ‘introspecção’, uma espécie de ‘volta da mente sobre si mesma’¹³. É possível que, em Hume, a consciência possa ser entendida à maneira da noção lockiana de ‘reflexão’? Nessa leitura, em casos em que a mente está consciente, sua atenção estaria direcionada a um estado mental particular que, enquanto objeto de atenção, tornar-se-ia objeto da consciência. Haja vista a necessidade de atenção, a reflexão torna-se, em algum sentido, dependente de um ato voluntário da mente de voltar-se sobre si mesma, de inspecionar seus próprios fenômenos.

Essa leitura da consciência como reflexão está de acordo com o texto humiano? Não acredito que esteja. Tanto quanto sei, Hume não reconhece, em qualquer passagem do *Tratado*, a necessidade de atenção para que a mente esteja consciente de seus fenômenos ou, pelo menos, da maior parte deles. Tampouco Hume afirma que, para estar consciente, é preciso um ato voluntário da mente de voltar a atenção para os seus fenômenos. A necessidade de reflexão – enquanto introspecção – para a investigação filosófica é clara. Um filósofo da mente, comprometido com a investigação rigorosa dos fenômenos mentais, deve refletir para conhecer com mais exatidão suas percepções e as relações estabelecidas entre elas. Nesse caso, é preciso um ato voluntário da parte do filósofo, uma ação voluntária da mente para ‘dirigir o pensamento em direção’

12 A seguir, no entanto, observo que essa é de fato apenas uma sugestão, haja vista outras evidências de que, para Hume, não há oposição entre sensação e consciência – isto é, a mente está consciente de suas sensações assim como de suas ideias.

13 “‘Voltando-se sobre si próprio’ [destaque meu], reflecta sobre as suas próprias operações e faça delas objecto da sua contemplação” (Locke, 1999, p. 111). Em outra passagem do *Ensaio*: “outra fonte a partir da qual a experiência provê de ideias o entendimento é a percepção das operações interiores da nossa própria mente ‘enquanto se debruça sobre as ideias que recebeu’ [destaque meu]” (Locke, 1999, p. 107). A compreensão de reflexão como ‘introspecção’ em Locke é sugerida por autores e autoras como Richard Aaron (1963, p. 129), M. J. Mabbott (1973, p. 18) e Kaila Obstfeld (1983, p. 47).

às próprias operações mentais, como observa Locke, por exemplo, sobre a aquisição de ideias claras e distintas das operações mentais¹⁴. Mas isso não parece ocorrer em todos os casos de consciência. A experiência não permite supor que todos os casos de consciência dependam desse ato voluntário da mente de voltar-se sobre si mesma. Samuel Rickless (2018) observa – na décima terceira nota de rodapé de seu trabalho – essa confusão entre consciência e reflexão:

A reflexão não é o mesmo [fenômeno] que a consciência. Consciência é o estar ciente [*awareness*] de uma percepção, um tipo de estar ciente que nos oferece o conhecimento de suas características intrínsecas (qualitativas e quantitativas). [...] Visto que é impossível pensar sobre uma percepção sem estar consciente dela, a reflexão envolve a consciência. Contudo, a consciência não envolve ou exige a reflexão: é possível estar ciente de uma percepção sem se engajar em um ato de segunda ordem de refletir sobre ela (Rickless, 2018, p. 15).

Estou plenamente de acordo com essa compreensão.

Adiciono ainda que essa impossibilidade se torna mais evidente, a meu ver, quando se considera que Hume admite a tese de inspiração cartesiana da ‘transparência do mental’: não há ocorrência de percepção de que a mente não esteja consciente¹⁵. O teste da experiência permitido pelo princípio da cópia (*T* 1.1.1§7), por exemplo, assenta-se sobre a compreensão de que a mente tem consciência de todas as impressões que a afetaram¹⁶. Com efeito, o compromisso com essa tese é o fundamento das diversas buscas do filósofo

14 “Embora não seja possível àquele que contempla as operações interiores da mente deixar de obter delas ideias claras e distintas, o certo é que, se ele não dirige o seu pensamento nessa direcção e não as considera ‘atentamente’, estará tão longe de ter ideias distintas de todas as operações da mente como aquele que pretendesse possuir todas as ideias possíveis de uma certa paisagem ou das partes e movimentos de um relógio, sem dirigir os olhos para esses objectos e sem reparar nas suas partes com atenção” (Locke, 1999, p. 110).

15 Hsueh Qu (2015) explica: “a transparência mental diz respeito a duas teses: incorrigibilidade, que é a tese de que não podemos estar enganados em relação (ao menos a alguns aspectos) de nossos estados mentais; luminosidade, que é a tese de que não podemos falhar em estarmos conscientes (ao menos de alguns aspectos) de nossos estados mentais” (Qu, 2015, p. 576). Parece não haver dúvida de que Hume está comprometido com o primeiro aspecto da tese da transparência: “porque, como todas as ações e sensações da mente nos são conhecidas pela consciência, elas devem necessariamente, em todos os pormenores, parecer o que são, e ser o que parecem. Como tudo que entra na mente é na ‘realidade’ uma percepção, é impossível que alguma coisa pareça diferente em sua ‘sensação’. Afirmar isso seria supor que poderíamos estar enganados mesmo sobre aquilo de que estamos mais intimamente conscientes” (*T* 1.4.2§7). Não está claro, no entanto, que Hume admite o segundo aspecto da tese da transparência. Parece existir, no entanto, acordo na literatura secundária a esse respeito. Thiel (1994, p. 90) e Yandell (1992, p. 261), por exemplo, admitem que Hume assume esse aspecto da tese.

16 Para a compreensão do papel do princípio da cópia na filosofia humiana, sugiro a leitura do trabalho de Don Garrett (2008), em específico, a seção ‘The Copy Principle’ (2008, pp. 50-52). Para um estudo recente sobre a capacidade da imaginação de copiar ideias das impressões da mente, o ‘poder mimético’, sugiro a leitura de uma seção da obra de Timothy Costelloe, ‘The Mimetic Power of Imagination’ (2018, pp. 07-14).

por uma impressão que explique a origem de certas ideias. Por exemplo, a busca pela impressão de eu no Livro I ilustra perfeitamente esse compromisso humiano. Diante do compromisso do filósofo com o princípio de que toda percepção é acompanhada por sua consciência, como poderia a mente estar consciente de todas as suas percepções se, para isso, fosse preciso que ela, de modo voluntário, voltasse-lhes sua atenção? Essas dificuldades, portanto, parecem impedir a identificação entre a consciência e a reflexão entendida como introspecção, uma volta da mente sobre si própria.

Consciência e pensamento

Uma segunda dificuldade que, a meu ver, parece surgir da compreensão da consciência como pensamento refletido diz respeito ao aspecto sensível da natureza humana, mais especificamente, às impressões de sensação e impressões de reflexão. Considerando as páginas iniciais do *Tratado*, páginas nas quais Hume afirma que a distinção entre impressões e ideias pode ser compreendida ‘intuitivamente’¹⁷ como a distinção entre o sentir e o pensar, ao definir a consciência como pensamento refletido, o filósofo excluiria as impressões do âmbito do consciente? Hume concebe alguma distinção entre o sentir e o estar consciente, como se apenas as ideias pudessem ser objetos da consciência¹⁸?

É notável que uma leitura atenta do *Tratado* pareça revelar um uso sistemático do termo ‘consciência’ ou da expressão ‘estar consciente’ para se referir principalmente à percepção de ideias¹⁹. Hume parece mesmo pensar uma oposição entre sensação e consciência, como visto na passagem discutida acima (1.3.14§6) e na passagem a seguir:

[...] Segue-se que a suposição de uma divindade de nada nos serve para dar conta daquela ideia de poder ativo que em vão procuramos em todos os objetos que se apresentam a

17 “Cada um, por si mesmo, percebe imediatamente a diferença entre sentir e pensar” (T 1.1.1§1).

18 Samuel Rickless (2018) observa: “de acordo com a visão do Sentir/Pensar [*Feeling/Thinking view*], a distinção humana é reduzida a uma diferença intuitiva entre o sentir (impressões) e o pensar (ideias)” (Rickless, 2018, p. 01). Rickless observa algumas dificuldades de se apelar a esse critério para se separar entre impressões e ideias: “o principal problema dessa visão é que algumas percepções que Hume classifica como ideias são claramente sentidas, se algo o pode ser. Lembrando que Hume assume que as alucinações são ideias, não impressões [e algumas alucinações são sentidas, não pensadas]” (Rickless, 2018, p. 08).

19 Por exemplo, na discussão sobre a ideia de eficácia na terceira parte do Livro I, o filósofo parece voltar a opor os objetos que se apresentam aos sentidos – impressões – e os objetos que se apresentam à consciência – ideias: “[...] segue-se que a suposição de uma divindade de nada nos serve para dar conta daquela ideia de poder ativo que em vão procuramos em todos os objetos que se apresentam a nossos sentidos [impressões], ou de que estamos internamente conscientes em nossa própria mente [ideias]” (T 1.3.14§10).

nostros sentidos [impressões], ou de que estamos internamente conscientes em nossa própria mente [ideias] (T 1.3.14§10).

Há mais de uma passagem a indicar que Hume compreende que a mente, além de ideias, está consciente também de impressões de reflexão ou impressões secundárias. A referência mais explícita de Hume à consciência de impressões de reflexão²⁰ aparece na seguinte passagem²¹:

É evidente que, como estamos em todos os momentos intimamente conscientes de ‘nós mesmos, de nossos sentimentos e paixões’ [destaque meu], as ideias destes devem nos tocar com maior vividez que as ideias dos sentimentos e paixões de qualquer outra pessoa (T 2.2.2§15).

Contudo, o que dizer das impressões de sensação? Hume as considera como entidades mentais, ainda que produzidas a partir das operações dos sentidos: “todas as impressões são existências internas e percíveis [...]” (T 1.4.2§15). Portanto, não haveria uma razão para o filósofo excluir as sensações do campo do consciente. De fato, apesar desse uso – aparentemente – sistemático do termo consciência para se referir a ideias e impressões de reflexão –, Hume reconhece textualmente que as impressões de sensação, enquanto conteúdos mentais, são objetos da consciência: “[...] como todas as ações e sensações da mente ‘nos são conhecidas pela consciência’ [destaque meu], [...]” (T 1.4.2§7). A visão humiana a esse respeito, portanto, parece clara: a mente está consciente de pensamentos e sentires, de ideias e impressões, sejam elas de reflexão ou sensação.

Diante dessas últimas reflexões, como seria possível entender a consciência de sentires – se Hume não exclui impressões de sensação e reflexão dos objetos de consciência – como pensamento refletido? Poder-se-ia refletir sobre as impressões? Nesse caso, não se teria uma nova percepção, uma ideia originada da reflexão sobre uma impressão? Com efeito, Hume parece reconhecer isso nas páginas iniciais do *Tratado*: “as ideias parecem ser de alguma forma os reflexos das impressões” [...] (T 1.1.1§3). A possibilidade de leitura aberta, assim sendo,

20 Sobre a distinção entre impressões de sensação e impressões de reflexão, sugiro a leitura dos textos de Janet Broughton (2006), em específico, a seção ‘Original and Secondary Impressions’ (2006, pp. 46-48), e de Garrett (2008), em específico, a seção ‘Distinctions between Kinds of Impressions’ (2008, pp. 43-45).

21 Outras passagens no *Tratado* também apontam nessa direção. No Livro II, Hume sugere que a mente está consciente da impressão de eu – que, a meu ver, somente poderia ser explicada enquanto impressão de reflexão (Freitas, 2019, 2020). Hume é explícito também sobre a consciência da vontade – uma impressão interna: “desejo observar que entendo por ‘vontade’ simplesmente a ‘impressão interna que sentimos e de que temos consciência quando deliberadamente geramos um novo movimento em nosso corpo ou uma nova percepção em nossa mente” (T 2.3.1§2).

parece estabelecer que o pensamento refletido que acompanharia as impressões de sensação e as impressões de reflexão é ele próprio uma percepção, uma percepção distinta daquelas impressões. Essa possibilidade conduz à discussão da consciência como percepção.

2. A consciência como ‘percepção’

A seguir, discuto o que me parecem ser as dificuldades para se compreender a noção de consciência como ‘percepção’.

A consciência como uma percepção de segunda ordem

Entendo que existem ao menos duas maneiras para se compreender a definição de consciência como percepção. Na primeira possibilidade de leitura, a consciência seria um tipo especial de percepção, algo como uma percepção que acompanha todas as outras percepções de que a mente está consciente. Nesse caso, a consciência poderia ser entendida como uma percepção de segunda ordem, isto é, uma percepção que tem como objeto – portanto, intencional²² – uma percepção de primeira ordem – o perceber que se percebe. Todo acontecimento mental seria, portanto, acompanhado por uma percepção que permitiria a sua consciência.

Encontram-se, na literatura secundária, autoras e autores que defendem uma interpretação semelhante à apresentada acima. Stacy Hansen (1988), por exemplo, ao discutir as menções de Hume à ‘maneira de conceber’ uma ideia, compreende que o estar ciente (*awareness*) a que o filósofo se refere é uma forma de sentir e que, deve, por essa razão, ser compreendido como uma ‘impressão interna’²³. A já citada interpretação de Thiel, em certo sentido,

22 Hansen (1988), sobre a intencionalidade: “para Searle, ‘intencionalidade é aquela propriedade de muitos estados e eventos mentais por meio da qual eles são direcionados para ou sobre os objetos e estados de coisas do mundo [*of affairs in the world*]’. Que tipos de estados mentais são intencionais? ‘Se um estado S é intencional, então deve haver uma resposta para questões como: sobre o que é S? De que é esse estado?’” (Hansen, 1988, p. 288).

23 “Para cada ideia em que se acredita, tem-se consciência [*awareness*] dessa ideia. Nossas consciências [*awareness*] de ideias diferentes são diferentes. Como elas são diferentes, nós as sentimos diferentemente [*they feel different to us*]. Cada consciência, ou seja, cada ato que tem uma intenção, pode ser distinguido de outro ato intencional pela forma como é sentido pela mente. Por exemplo, atos que têm objetos externos como intenções são sentidos de uma certa maneira pela mente e atos que têm ideias envolvidas em uma relação causal como intenções são sentidos diferentemente [*feel different*]. No primeiro caso, pode-se ver que o fogo está queimando; no último, pode-se acreditar que há calor que o acompanha. A mente é capaz de distinguir esses atos pela maneira como eles são sentidos [*they feel*]. Aqui, finalmente, encontramos as impressões de que Hume precisa para concluir que todo raciocínio é apenas uma espécie de sensação. É por essa impressão interna que é uma consciência [*awareness*] de uma ideia em que se acredita que distinguimos os argumentos superiores dos inferiores, segundo Hume” (Hansen, 1988, pp. 289-290). No caso pensado pela

também parece poder ser identificada com essa possibilidade de leitura. Tanto a consciência quanto a reflexão²⁴ seriam impressões de reflexão, atos mentais distintos que acompanhariam todas as percepções em casos de consciência²⁵. Stevenson (1998) compreende o 'pensamento refletido' como uma ideia que se origina de uma impressão de reflexão – consciência, a seu ver, é tanto essa impressão de reflexão quanto a ideia que dela se origina²⁶.

Julgo encontrar mais de uma dificuldade para essa interpretação da consciência como uma percepção de segunda ordem que acompanharia as impressões e ideias de que se está consciente. Em primeiro lugar, não há evidência textual para essa interpretação no *Tratado*. Em nenhum momento, com efeito, Hume se refere explicitamente a uma impressão de reflexão ou ideia que acompanharia as ocorrências de percepções em casos de consciência. Em segundo lugar, é possível considerar essa interpretação à luz do 'princípio da separabilidade' – 'tudo aquilo que é diferente é separável, e tudo aquilo que é separável, é diferente' – apresentado no início do *Tratado* (T 1.1.1). Se há uma impressão de reflexão ou ideia conectada a toda ocorrência de percepção na mente de que se está consciente, de acordo com o princípio de separabilidade, seria possível distinguir entre as percepções de primeira e segunda ordens.

intérprete, Hume distingue entre raciocínios superiores e inferiores (T 1.3.1§2) pela consciência, pelo modo como esses raciocínios são sentidos pela mente. Isto é, pela impressão – consciência – que os acompanha.

- 24 Thiel identifica consciência e reflexão em Hume, contudo, sugere que existe uma distinção implícita no texto humano entre ambos os fenômenos mentais. A consciência, entendida pelo intérprete como "uma relação imediata de si para consigo próprio [*immediate relation of oneself to oneself*]", é um ato mental distinto da percepção de que se está consciente, portanto, ela deveria ser entendida como uma percepção – uma impressão de reflexão (Thiel, 1994, p. 106). A reflexão, por sua vez, seria um 'tipo especial' de percepção, uma percepção que surgiria quando a mente volta sua atenção explicitamente para as suas próprias percepções: "quando Hume apela à reflexão individual nas passagens citadas anteriormente, reflexão, é claro, é tratada como sendo ela própria um tipo especial de 'percepção', pois a mente consiste, de acordo com Hume, de nada senão percepções. Reflexão é uma percepção que tem outras percepções como seus objetos. Refletir, então, é perceber (ou observar) as próprias percepções: o que eu percebo quando eu reflito são minhas percepções" (Thiel, 1994, p. 88).
- 25 "Bem, Hume mantém, como vimos, que ter percepções envolve ser sensível ou estar consciente delas. Contudo, ele em nenhum lugar sugere que essa consciência é uma qualidade inerente do próprio pensamento. Contudo, ao indicar que a consciência é um sentir, Hume parece implicar que ela é, como a reflexão, um ato mental distinto ou percepção" (Thiel, 1994, p. 109).
- 26 "Assim, um caso singular de consciência é idêntico a algum tipo de 'pensamento refletido ou percepção' e se nós levarmos a escolha de Hume da palavra 'refletido' a sério, segue-se que Hume está aqui insinuando que a consciência é uma espécie de reflexão. Visto que as ideias reflexivas devem ter uma impressão reflexiva como sua fonte, nossa reformulação classificatória de T 635 [isto é, de 'Apêndice' §28] se converte da seguinte maneira: uma instância da consciência humana é equivalente a uma impressão de reflexão (ou sua subsequente ideia-cópia)" (Stevenson, 1998, p. 97). Stevenson, observo, tem uma compreensão particular de impressões de reflexão. A seu ver, impressões de reflexão são como 'atitudes intencionais' primitivas direcionadas a objetos (ideias) (Stevenson, 1998, pp. 97-99). Ademais, o intérprete conta, entre as impressões de reflexão, a própria vivacidade (a vivacidade é simultaneamente uma impressão de reflexão, uma ação da mente e uma qualidade). As impressões de reflexão de vivacidade são as impressões que podem ser acertadamente consideradas como atos de consciência (Stevenson, 1998, pp. 99-103). E: "a vivacidade é um aspecto natural da mente sentido como estando 'unido' [*conjoined*] a percepção de que estamos conscientes" (Stevenson, 1998, p. 101).

Em todos os casos em que a mente está consciente de uma percepção, a mente seria afetada também por uma impressão de reflexão ou ideia. Se todas as percepções distintas podem ser separadas pela imaginação, a mente seria capaz de distinguir entre a impressão de reflexão ou ideia do objeto de que se tem consciência. A experiência, contudo, parece não permitir essa separação.

Proponho uma aproximação entre a discussão acima e as considerações de Hume sobre a ‘existência’, na última seção da segunda parte do Livro I do *Tratado*, ‘Da ideia de existência e de existência externa’. Nessa seção, Hume argumenta, a partir do princípio da separabilidade, contra a possibilidade de se entender a existência como uma ideia ou impressão conectada a cada uma das percepções da mente. O filósofo observa: “como não penso que existam duas impressões distintas que sejam inseparavelmente conjugadas, assim também estou longe de admitir que haja uma impressão distinta [de existência] acompanhando cada ideia e cada impressão” (T 1.2.6§3). A percepção de existência não pode ser distinguida de outras percepções. Hume desafia:

Quem se opuser a isso deverá necessariamente apontar a impressão distinta de que deriva a ideia de entidade, e provar que essa impressão é inseparável de toda percepção que acreditamos ser existentes. Mas podemos concluir, sem hesitar, que isso é impossível (T 1.2.6§5).

Se estou certo em minha leitura, o que Hume diz sobre a percepção de existência pode ser dito igualmente da consciência. Em casos de consciência, não é possível distinguir a suposta percepção de consciência das percepções de que se está consciente. Autoras como Hansen (1988) e autores como Thiel (1994) e Stevenson (1998) devem, portanto, ser capazes de apontar essa percepção distinta que permite a consciência e, do mesmo modo, provar que essa percepção é inseparável de toda percepção de que se está consciente. Stevenson, é verdade, parece ter notado a dificuldade de se apontar essa percepção de consciência que acompanharia outras percepções: “é certo que devido aos efeitos do costume que entorpecem a consciência [*consciousness-dulling effects of custom*], ela [a percepção de consciência] está, muitas vezes, imperceptivelmente unida com nossas percepções” (Stenvenson, 1998, p. 101). Muito embora o costume possa ter esse efeito de fazer com que a mente ‘não perceba’ essa percepção, ao menos em algumas ocasiões, essa percepção de consciência poderia ser distinguida da impressão ou ideia de que se está consciente. Mas isso não acontece. Essa percepção adicional de consciência, ademais, seria desnecessária para explicar o fenômeno que se pretende explicar. Como observado por Hume a respeito da existência: “a ideia de existência, quando conjugada com a ideia de um objeto, não acrescenta nada a esta. Tudo o que concebemos, concebemos como

existente” (T 1.2.6§4). Parafrazeando a passagem de Hume: ‘a percepção de consciência, quando conjugada com a percepção de um objeto, não acrescenta nada a esta’.

Ainda que não seja meu objetivo defender uma hipótese sobre a noção humiana de ‘consciência’, gostaria de fazer uma pequena observação a esse respeito. Confesso que, a partir da leitura da seção ‘Da ideia de existência e de existência externa’, minha hipótese inicial para explicar a noção humiana de ‘consciência’ seria bastante similar ao que Hume diz sobre a existência: tal como uma percepção concebida não pode ser concebida como não existente – “a ideia de existência, portanto, é exatamente a mesma que a ideia daquilo que concebemos como existente” (T 1.2.6§3) –, toda percepção é consciente. Assim como o existir é uma marca de toda impressão ou ideia percebida, o ser consciente seria uma marca de toda percepção enquanto dela a mente está consciente. Isto é, a existência e o ser consciente seriam parte da natureza das próprias percepções. Interessa notar que essa compreensão conduz a uma dificuldade em relação ao fato de que a mente, e Hume parece reconhecer essa possibilidade, é capaz de estar consciente de fenômenos que não podem ser reduzidos a impressões e ideias.

A consciência de fenômenos não redutíveis à percepção

Há uma segunda possibilidade para se interpretar a sugestão de Hume da consciência como percepção. De acordo com essa leitura, toda percepção é acompanhada por consciência, nesse sentido, dizer ‘percepção’ seria o mesmo que dizer ‘estar consciente’. Por essa razão, Hume definiria o termo ‘consciência’ por percepção.

A dificuldade dessa compreensão, no entanto, diz respeito ao fato de que, para Hume, a mente estaria consciente de fenômenos mentais que não são eles próprios percepções, isto é, fenômenos cuja explicação não pode ser reduzida a impressões ou ideias. Por exemplo, a mente está consciente de relações²⁷ e as relações – ao menos algumas delas – não podem ser compreendidas como percepções²⁸. A discussão da consciência das relações está presente na literatura

27 Sugiro como leitura para a compreensão de Hume das relações filosóficas e das associações naturais, o texto de David Owen (2009), sobretudo a seção ‘Relações’ (2009, pp. 79-85).

28 Essa interpretação não é unânime na literatura secundária. Há intérpretes que parecem negar que as relações são objetos da consciência. Andrea Cachel (2016), por exemplo, observa: “evidentemente Hume não sustenta que observamos esses princípios da imaginação [os princípios de associação], mas sim que percebemos os seus efeitos. E é a partir da observação de seus efeitos – a relação natural estabelecida entre ideias contíguas espacialmente, por exemplo – que sustenta a existência de princípios que dariam os parâmetros da associação da imaginação. A própria liberdade da imaginação para separar e unir percepções diferentes

secundária. De modo marginal, Noxon (1969) a considera ao sugerir a leitura de que essas relações não são exatamente objetos da consciência, mas que devem existir na própria consciência²⁹. Waxman (1994) considera a questão mais de perto, desenvolvendo mais sistematicamente essa possibilidade de leitura. A seu ver, as relações estão na consciência ao invés de serem seus objetos:

Hume atribuiu as relações à imaginação, portanto, em vez de serem objetos ‘diante’ da consciência, ‘elas estão no domínio da consciência que contempla os objetos’ [destaque meu]. Por quê? Hume não nos diz; mas não há nenhuma afirmação que ele repetiu mais frequentemente ou com tal insistência do que a de que os objetos presentes imediatamente diante de nós são, um e todos, existências distintas e independentes; cada um é, portanto, capaz de existir na ausência de um – ou, nesse caso, de todos – os outros (Waxman, 1994, pp. 11-12).

Tendo a concordar com leituras como as sugeridas por Noxon e defendidas por Waxman, ao menos no que diz respeito às relações naturais. Explico. No caso das relações filosóficas, parece-me que não é preciso ir além das próprias percepções para se explicar uma associação entre percepções. As ideias são relacionadas na medida em que “podemos considerar apropriado compará-las” (*T* 1.1.5§1), ou seja, as relações são estabelecidas a partir da consciência de qualidades presentes nas próprias percepções. A mente está consciente de qualidades como a semelhança, identidade, espaço/tempo, quantidade/número, qualidade/graus, contrariedade e causa e efeito (*T* 1.1.5§§3-9), e, a partir dessa consciência, ela é capaz de relacionar ideias³⁰. No caso das relações naturais, no entanto, parece-me que a questão é um pouco mais complexa e envolve, para

e complexas por si só não pode ser percebida, senão em seus efeitos, [...]” (Cachel, 2016, p. 31). No que se segue, argumento em favor da possibilidade de que a mente está consciente não apenas desses efeitos, mas ao menos de algumas dessas relações.

- 29 “Quando uma semelhança é detectada, por exemplo, há dois objetos percebidos [*percepts*] na consciência que têm as propriedades intrínsecas em virtude das quais elas se assemelham. Não há um terceiro objeto percebido [*percept*] na coleção à qual o termo relacional se refere. Se assim o fosse, uma vez que ‘todas as percepções particulares [...] podem existir separadamente’, os objetos relacionados [*relata*] poderiam desaparecer e a relação permaneceria como um objeto do estar ciente [*awareness*] imediato, o que é absurdo. O estar ciente [*awareness*] das relações não pode, portanto, assumir um lugar no interior da consciência primária definida por Hume como um ‘feixe ou coleção de diferentes percepções’. O estar ciente deve ocorrer na consciência reflexiva para a qual os objetos percebidos semelhantes aparecem na relação” (Noxon, 1969, p. 376).
- 30 Reconheço, no entanto, que essa interpretação não é unânime entre os intérpretes. Silvio Chibeni (2011), por exemplo, argumenta que ao menos três das relações filosóficas – identidade, as relações de espaço e tempo e causalidade – não podem ser explicadas a partir unicamente de percepções: “[...] por exemplo, para que possamos determinar se dois objetos estão próximos espacialmente, devemos ser capazes de percebê-los sensorialmente de forma conjunta; sua proximidade ou afastamento é um fato empírico complexo, que não pode ser estabelecido simplesmente a partir das ideias que temos dos objetos” (Chibeni, 2011, p. 346). Mesmo que a minha interpretação a esse respeito não esteja de acordo com a do intérprete, a posição de Chibeni favorece a minha posição – acerca da consciência – ao estabelecer que existem fenômenos mentais que não podem ser reduzidos a percepções – e, portanto, haveria uma dificuldade para se identificar os termos ‘consciência’ e ‘percepção’.

que o fenômeno possa ser explicado, o reconhecimento de 'forças' existentes na mente – de que ela está consciente. Com efeito, Hume as entende não como conexões inseparáveis, mas “força[s] suave[s], que comumente prevalece[m]” (*T* 1.1.4§1). De acordo com Hume, a mente está consciente de ser conduzida suavemente a associar ideias por semelhança, contiguidade e causa e efeito e essa força – apesar de objeto da consciência – não pode ser, é claro, entendida ela própria como uma percepção.

A meu ver, as relações naturais não são os únicos fenômenos mentais de que a mente está consciente e que não podem ser compreendidos como percepções. Hume observa, em várias ocasiões no *Tratado*, o modo como a mente está consciente de 'inclinações' e 'tendências' que a determinam nas mais diversas operações. Para ficar apenas em alguns poucos exemplos do Livro I, cito o caso do hábito (aquela perseverança constante que em qualquer curso da vida produz uma forte 'inclinação e tendência' a permanecer no futuro) (*T* 1.3.12§6); a tendência de atribuir uma identidade a objetos diferentes (*T* 1.4.2§35); a inclinação na natureza humana de conferir aos objetos externos as mesmas emoções que são observadas nela própria (*T* 1.4.3§11); a inclinação da fantasia (*fancy*) que determina a mente a incorporar o gosto ao objeto extenso (*T* 1.4.5§13). Em todos esses casos, Hume parece reconhecer a possibilidade de que a mente esteja consciente de fenômenos cuja explicação não pode ser reduzida às percepções³¹.

Portanto, acredito que esses casos de consciência impossibilitam a leitura que procura identificar consciência e percepção. Como seria possível entender a identificação do 'Apêndice' entre consciência e percepção se, como apontado, a mente está consciente de fenômenos que não se reduzem a impressões ou ideias?

3. O fenômeno da consciência de si ou da autoconsciência

Apresentei acima algumas das dificuldades que, a meu ver, as compreensões da consciência como pensamento refletido ou percepção implicam. Não pretendo defender, no entanto, que a passagem do 'Apêndice' apresenta um deslize de Hume a respeito de sua compreensão de consciência. Minha proposta não é apontar algum equívoco do filósofo a esse respeito. A meu ver, a compreensão do sentido dessa passagem deve considerar o contexto em que

31 Para um estudo da compreensão humiana das 'determinações' da mente, isto é, das tendências ou inclinações da mente humana a proceder naturalmente de modos específicos, sugiro a leitura do trabalho de André Klaudat (2005).

ela é apresentada, isto é, a discussão da origem da identidade pessoal. Tendo esse contexto em vista, talvez seja possível explicar a referência de Hume ao pensamento refletido e à percepção ao falar da consciência.

Não é novidade para as leitoras e os leitores do *Tratado* que Hume parece se esquivar da tarefa de explicar o fenômeno da autoconsciência. Como observa Stevenson (1998):

Hume negligencia consistentemente a explicação da relação entre consciência, percepção e o eu em seus escritos. Tanto no *Tratado* quanto na primeira *Investigação* carecem de um tratamento da autoconsciência que sua teoria psicológica geral parece exigir (Stevenson, 1998, p. 95).

Há quem defenda que a confissão apresentada por Hume no ‘Apêndice’, sobre uma possível inconsistência na explicação da identidade pessoal³², deve-se justamente à incapacidade de Hume de explicar o fenômeno da consciência de si – como sugerem, por exemplo, D. G. C. MacNabb (1951), S.C. Patten (1976) e Talia Mae Bettcher (2009).

Não pretendo avançar uma hipótese sobre a teoria humiana da autoconsciência ou tentar sistematizar essa teoria. Contudo, gostaria de defender que, na passagem do ‘Apêndice’ em que Hume fala sobre a consciência como percepção ou pensamento refletido, ele tem em vista justamente o fenômeno do estar consciente de si. Para isso, volto minha atenção ao texto do *Ensaio* de Locke. Na passagem do ‘Apêndice’, Hume certamente tem em vista – quando se refere à ‘maioria dos filósofos’ – o pensamento de autores que, como Locke, assentam a explicação do conhecimento do eu sobre consciência. Em ‘Da identidade e da diversidade’, Locke é explícito sobre como cada ato mental consciente, toda percepção de uma ideia, seja de sensação ou de reflexão, é acompanhada pela consciência do próprio eu:

[...] É-lhe [ao eu] possível fazer isto [pensar-se como pessoa] devido apenas a essa consciência que é inseparável do pensamento e, pelo que me parece, é essencial para este, sendo impossível para qualquer um compreender sem ‘aprender’ que consegue compreender. Quando vimos, ouvimos, cheiramos, sentimos, reflectimos ou desejamos alguma coisa, sabemos o que estamos a fazer (Locke, 1999, p. 442-443).

32 No ‘Apêndice’ ao *Tratado*, Hume parece confessar sua incapacidade de apresentar uma teoria acerca da identidade pessoal: “eu acalentava alguma esperança de que, por mais deficiente que pudesse ser nossa teoria do mundo intelectual, ela estaria livre daquelas contradições e absurdos que parecem acompanhar qualquer explicação que a razão humana possa dar acerca do mundo material. Mas, ao fazer uma revisão mais cuidadosa da seção concernente à ‘identidade pessoal’, vejo-me perdido em um tal labirinto que, devo confessar, não sei como corrigir minhas opiniões anteriores, nem como torná-las coerentes” (Apêndice §18). Para uma sistematização das linhas de interpretação do problema apontado por Hume no ‘Apêndice’, ver Garrett (1997, pp. 167-80) e Ainslie (2008, pp. 148-51).

Em Locke, a condição da autoconsciência é justamente a consciência de estados mentais particulares. Ao estar consciente de uma ideia, o eu conhece a si próprio por meio desse ato da consciência, de modo que as operações mentais não podem ser exercidas sem a presença daquilo que Locke denomina 'ato reflexo de percepção'. Esse ato reflexo da percepção, presente em cada uma das ocorrências de estados mentais conscientes, não é senão a autoconsciência:

Portanto, até que ponto é que a consciência está agregada a um agente individual de forma a que outro provavelmente não possa tê-la, será, para nós, difícil de determinar até que saibamos que tipo de ação é que não pode ser realizada sem a companhia de um 'acto reflexo da percepção' [destaque meu], e o modo como é concretizado pelas substâncias pensantes, que não podem pensar sem estarem conscientes disso mesmo (Locke, 1999, pp. 446-447).

Gostaria de sugerir uma aproximação de Hume, na passagem do 'Apêndice', com o que é dito por Locke nas passagens citadas acima, seguindo a própria sugestão humiana de que ele admite o caráter promissor do pensamento da 'maioria dos filósofos' a esse respeito. Se estou certo em minha leitura, é possível identificar a 'percepção/pensamento refletido' humiano com o 'ato reflexo de percepção' lockiano. Ambos os autores consideram a autoconsciência, não a consciência em geral. O pensamento refletido e o ato reflexo de percepção dizem respeito à consciência que o eu tem de si. Todas as ações da mente são acompanhadas, diz Locke, por atos reflexos de percepção. Hume, em consonância com a compreensão lockiana, observa que a consciência de si surge a partir de cada um dos estados mentais conscientes. Na passagem do 'Apêndice', portanto, Hume fala de um fenômeno mais específico que o fenômeno da consciência – que diz respeito a todo e qualquer ato mental.

Minha hipótese estabelece, portanto, que a passagem em que Hume parece definir consciência como 'percepção ou pensamento refletido' deve ser compreendida como uma reflexão de Hume sobre a autoconsciência. O interesse do filósofo é pela consciência de si, não pela consciência em geral. Reconheço que a passagem não é explícita a esse respeito – a não ser talvez pela observação de Hume de que ele se refere ao pensamento da maioria dos filósofos (dentre eles, Locke) sobre a origem da identidade pessoal. Contudo, outras passagens do próprio 'Apêndice' permitem a compreensão de que Hume admite a tese de que a autoconsciência, não a consciência, é a percepção/pensamento refletido. Em todos os casos em que a mente percebe, seja uma impressão de sensação/reflexão ou ideia, o eu torna-se consciente de si próprio. Alguns parágrafos antes do vigésimo oitavo, Hume diz, com efeito: "quando volto minha reflexão para 'mim mesmo', nunca consigo perceber esse 'eu' sem uma ou mais percepções, e

não percebo nada além de percepções” (Apêndice §23). No parágrafo seguinte, o filósofo continua a desenvolver essa compreensão:

Podemos conceber que um ser pensante tenha muitas ou poucas percepções. Suponhamos que a mente seja reduzida a um estado inferior ao de uma ostra. Suponhamos que tenha apenas uma percepção, como a de sede ou fome. Consideremo-la nessa situação. Sois capazes de perceber alguma coisa além dessa mera percepção? Possuís alguma noção de ‘eu’ ou ‘substância’? Se não a possuís, a adição de outras percepções nunca poderá vos dar essa noção (Apêndice §24).

A meu ver, essa compreensão de Hume sequer é original do ‘Apêndice’. Com efeito, na seção ‘Da identidade pessoal’, o filósofo já a anuncia ao dizer:

De minha parte, quando penetro mais intimamente naquilo que denomino ‘meu eu’, sempre deparo com uma ou outra percepção particular, de calor ou frio, luz ou sombra, amor ou ódio, dor ou prazer. Nunca apreendo a ‘mim mesmo’, em momento algum, sem uma percepção, e nunca consigo observar nada que não seja uma percepção (T1.4.6§3).

O eu não é apreendido senão por meio da consciência de suas percepções. Sem esses estados mentais particulares de que se tem consciência, sequer é possível supor a própria existência:

Quando minhas percepções são suprimidas, por algum tempo, como ocorre no sono profundo, durante todo esse tempo fico insensível a ‘mim mesmo’, e pode-se dizer verdadeiramente que não existo. E se a morte suprimisse todas as minhas percepções; se, após a dissolução de meu corpo, eu não pudesse mais pensar, sentir, ver, amar ou odiar, eu estaria inteiramente aniquilado – pois não posso conceber o que mais seria preciso para conceber o que mais seria preciso para fazer de mim um perfeito nada (T1.4.6§3).

A tese humiana reaparece ao menos em duas ocasiões no Livro II. Hume observa:

É evidente que, como estamos em todos os momentos intimamente conscientes de ‘nós mesmos, de nossos sentimentos e paixões’ [destaque meu], as ideias destes devem nos tocar com maior vividez que as ideias dos sentimentos e paixões de qualquer outra pessoa (T2.2.2§15).

A consciência da própria pessoa “de quem estamos a todo momento conscientes” (T2.2.2§16) só pode acontecer por meio de atos particulares de consciência, em cada uma das ocorrências de percepção.

Longe de entender representar, portanto, uma explanação de sua compreensão da consciência, a passagem do ‘Apêndice’ deve ser entendida

tão somente como uma das reflexões de Hume sobre como o eu conhece a si próprio.

A título de conclusão, gostaria de observar que este artigo não constitui um estudo exaustivo da noção de 'consciência' no *Tratado* de Hume. Meu objetivo é tão somente esclarecer o que, a meu ver, é o verdadeiro sentido de 'consciência' no vigésimo oitavo parágrafo do 'Apêndice'. Não obstante, reconheço a existência de importantes temas – não considerados no presente artigo – que merecem atenção e surgem como discussões a serem desenvolvidas em uma pesquisa futura. O primeiro deles, é claro, e talvez mais importante, diz respeito à própria noção de 'consciência' na obra humiana. Provisoriamente, tendo a pensar na 'consciência', ao menos no *Tratado*, como uma 'marca do mental', presente em todos os momentos em que a mente percebe uma impressão/ideia, relaciona segundo as relações filosóficas ou associa naturalmente segundo os três princípios associativos, inclina-se a realizar certas operações etc. Nesse sentido – e estou aberto a repensar essa compreensão –, a consciência seria a própria 'essência' dos fenômenos mentais – não apenas das percepções. No entanto, essa compreensão precisa ser defendida, sobretudo quando se tem em vista que Hume parece admitir a possibilidade de operações de 'poderes misteriosos' ou 'princípios últimos' a influenciarem a mente de modo não consciente. O filósofo admite a existência de operações para além do registro da consciência? Há restrições à tese – que Hume parece assumir – de que a mente está consciente de todos os seus fenômenos? O estar consciente é de fato uma marca do mental? Esse e outros temas certamente merecem aprofundamento em um trabalho posterior.

Referências

- AARON, R. "John Locke: Second Edition". Oxford: Clarendon University Press, 1963.
- AINSLIE, D. "Hume on Personal Identity". In: RADCLIFFE, E. (ed.). *A Companion to Hume*. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing, 2008. pp. 140-156.
- _____. "Hume, a Scottish Locke? Comments on Terence Penelhum's Hume". *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. XIII, Nr. 1, pp. 161-170, 2012.
- BETTCHER, T. "Berkeley and Hume on Self and Self-Consciousness". In: *Topics in Early Modern Philosophy: Studies in the History of Philosophy of Mind*. J. Miller (ed.). Berlin: Springer Science + Business Media B.V., 2009. pp. 193-222.
- BROUGHTON, J. "Impressions and Ideias". In: TRAIGER, S. (ed.). *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing, 2006. pp. 43-58.

- CACHEL, A. “Teoria e experiência na ciência da natureza humana de Hume”. *Revista Ética e Filosofia Política*, Vol. I, Nr. XIX, pp. 28-41, 2016.
- CHIBENI, S. “Hume e o ‘dogma do reducionismo’”. *Kriterion*, Vol. LII, Nr. 124, pp. 343-353, 2011.
- COSTELLOE, T. “The Imagination in Hume’s Philosophy: The Canvas of the Mind”. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- FREITAS, V. “David Hume sobre a identidade pessoal nos Livros I e II do *Tratado*”. *Filosofia Unisinos*, Vol. XX, pp. 46-54, 2019a.
- _____. “A objeção de Thomas Reid à teoria humiana da identidade pessoal”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, Vol. XXIV, pp. 53-69, 2019b.
- GARRETT, D. “Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy”. New York: Oxford University Press, 1997.
- _____. “Hume’s Theory of Ideas”. In: *A Companion to Hume*. E. S. Radcliffe (ed.). Malden/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing, 2008. pp. 41-57.
- HANSEN, S. “Hume’s Impressions of Belief”. *Hume Studies*, Vol. XIV, Nr. 2, pp. 277-304, 1988.
- HUME, D. “A Treatise of Human Nature”. Eds. D. F. Norton e M. J. Norton. Oxford and New York: Oxford University Press, 2009.
- _____. “Tratado da Natureza Humana”. Trad. D. Danowski. São Paulo: Editora UNESP – Imprensa Oficial do Estado, 2001.
- KLAUDAT, A. “Hume e a determinação da mente”. In: GUIMARÃES, L. (Org.). *Ensaio sobre Hume*. Belo Horizonte: Segrac Editora e Gráfica Limitada, 2005. pp. 187-203.
- LOCKE, J. (1690). “Ensaio sobre o entendimento humano”. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999. Tradução para o português de Eduardo Abranches de Soveral.
- MABBOTT, J. “Locke”. London e Basingstoke: The MacMillan Press, 1973.
- MACNABB, D. G. C. “David Hume: Theory of Knowledge and Morality”. Hutchinson: London, 1951.
- MCDONOUGH, J. “Hume’s Account of Memory”. *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. X, Nr. 1, pp. 71-87, 2002.
- MILNES, T. “On the Authorship of *Two Dissertations concerning Sense and Imagination, with an Essay on Consciousness*”. *Notes and Queries*, pp. 196-198, 2000.
- NADLER, S. “Consciousness among the Cartesians”. *Studia Leibnitiana*, Vol. XLIII, Nr. 2, pp. 132-144, 2011.
- NOXON, J. “Senses of Identity in Hume’s *Treatise*”. *Dialogues*, Vol. VIII, Nr. 3, pp. 367-384, 1969.
- OBSTFELD, K. “Locke’s Causal Theory of Reflection”. *Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXI, pp. 47-56, 1983.
- OWEN, D. “Hume and the Mechanics of Mind: Impressions, Ideas, and Association”. In: *The Cambridge Companion to Hume: Second Edition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. pp. 70-104.
- PATTEN, S. C. “Hume’s Bundles, Self-Consciousness and Kant”. *Hume Studies*, Vol. II, Nr. 2, pp. 59-75, 1976.

- PENELHUM, T. "Hume, Locke and Consciousness". *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. XIII, Nr. 1, pp. 198-203, 2012.
- QU, H. "Hume on Mental Transparency". *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. XCVIII, Nr. 4, pp. 576-601, 2015.
- RICKLESS, S. "Hume's Distinction between Impressions and Ideas". *European Journal of Philosophy*, pp. 1-16. 2018.
- STEVENSON, G. "Humean Self-Consciousness Explained". *Hume Studies*, Vol. XXIV, Nr. 1, pp. 95-129, 1998.
- THIEL, U. "Hume's Notions of Consciousness and Reflection in Context". *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. II, Nr. 2, pp. 75-115, 1994.
- _____. "The Early Modern Subject: Self-consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume". Oxford: Oxford University Press, 2011.
- TRAIGER, S. "Hume on Finding an Impression of the Self". *Hume Studies*, Vol. XI, Nr. 1, pp. 47-68, 1985.
- WAXMAN, W. "Hume's Theory of Consciousness". Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- _____. "Impressions and Ideas: Vivacity as Verisimilitude". *Hume Studies*, Vol. XIX, Nr. 1, pp. 75-88, 1993.
- YANDELL, K. "Continuity, Consciousness, and Identity in Hume's Philosophy". *Hume Studies*, Vol. XVIII, Nr. 2, pp. 255-274, 1992.

**MONTAR A CENA PELA ESCRITA
INTERVALAR E PELO APARECIMENTO
EMANCIPATÓRIO: O MÉTODO ESTÉTICO-
POLÍTICO DE JACQUES RANCIÈRE***

***SETTING THE SCENE THROUGH INTERVAL
WRITING AND EMANCIPATORY APPARITION:
JACQUES RANCIÈRE'S AESTHETIC-
POLITICAL METHOD***

*Ângela Cristina Salgueiro Marques***

<https://orcid.org/0000-0002-2253-0374>

angelasalgueiro@gmail.com

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

RESUMO *A partir das reflexões mais recentes de Rancière, realizadas, sobretudo entre os anos 2017 e 2020, o artigo sistematiza os principais eixos da construção de seu método, que consiste em articular singularidades heterogêneas em cenas originadas na confluência de sua escrita com o aparecer dissensual de sujeitos políticos. Argumentamos que Rancière elabora, através de uma escrita anti-hierárquica, um trabalho de perturbação da “máquina explicativa” (2016, p. 68) que sustenta discursos especializados e suas diferentes traduções em linguagens que insistem em manter uma ordem que controla quem pode aparecer sobre a cena, atualizando as separações entre espacialidades,*

* Artigo submetido em 20/07/2021. Aprovado em 05/10/2022.

** Este trabalho contou com o apoio do CNPq e da FAPEMIG.

temporalidades e corporeidades. Sua escrita e seu gesto metodológico podem auxiliar a compreender como a pesquisa baseada na montagem de cenas polêmicas assume o risco de produzir topografias igualitárias nas quais a palavra do pesquisador desliza entre as palavras de vários sujeitos, de vários textos e de várias experiências.

Palavras-chave: *Jacques Rancière. Cena. Escrita. Aparecimento. Método.*

ABSTRACT *Based on Rancière's most recent reflections, carried out mainly between 2017 and 2020, the article systematizes the main axes of the construction of his method, which consists of articulating heterogeneous singularities in scenes originated in the confluence of his writing with the dissenting appearance of political subjects. We argue that Rancière elaborates, through anti-hierarchical writing, a work of disturbing the "explanatory machine" (2016, p.68) that sustains specialized speeches and their different translations into languages that insist on maintaining an order that controls who can appear on the scene, updating the separations between spatialities, temporalities and corporeality. His writing and his methodological gesture can help understand how research based on the montage of controversial scenes takes the risk of producing egalitarian topographies in which the researcher's words slide between the words of various subjects, of various texts and of various experiences.*

Keywords: *Jacques Rancière. Scene. Writing. Appearance. Method.*

Introdução

A importância da noção de cena no pensamento de Jacques Rancière tem sido explorada por vários de seus comentadores (Ruby, 2009; Hussak, 2011; Deranty & Ross, 2012; Panagia, 2018; Voigt, 2019; Quintana, 2019; Calderón, 2020) como operador fundamental de seu método da igualdade e, sobretudo, como espaço de construção processual e intersubjetiva de processos emancipatórios. A cena surge como resultado do entrelaçamento de espacialidades, temporalidades, corporeidades e vulnerabilidades que, na singularidade de suas interfaces situadas, podem proporcionar a alteração de modos naturalizados e hierárquicos de legibilidade e inteligibilidade. O trabalho da cena e o rearranjo constante de seus elementos modificam as formas do aparecer dos corpos e os reposicionam no espaço, no tempo e na política.

Essa característica da cena como operação de desmontagem de legibilidades hegemônicas e hierárquicas reforça o fato de que ela não só faz funcionar o método da igualdade, como explicitado por Voigt (2019), como também configura, em si, um método de reorganização do sensível. Assim, acreditamos ser relevante explorar alguns aspectos do “método da cena”, enquanto “pequena máquina de interrupção da explicação usual de explicação da ordenação do mundo” (Rancière, 2018b, p. 35). Nosso intuito é desdobrar alguns aspectos, a partir das reflexões mais recentes de Rancière – sobretudo entre os anos 2017 e 2020 – de seu argumento segundo o qual a cena permite interromper o fluxo explicativo que interfere em nossa apreensão dos sujeitos e seus modos de aparecer e figurar no mundo. Rancière afirma que o que interessa a ele é justamente o gesto de reorganizar, redefinir e alterar “a topografia do perceptível, do pensável e do possível” (2020, p. 830). A cena assume, assim, a forma de um processo de racionalidade sensível, produzindo um modo de apresentação de diferentes objetos, situações e acontecimentos no qual eles se tornam inteligíveis desviando-se de consensos já estabelecidos.

É na cena que as tensões entre polícia e política se efetuam. É importante dizer que, segundo Rancière (2016), a polícia não é nem um instrumento repressivo nem a ideia de controle da vida individual ou coletiva. Ela configura um tipo de comunidade saturada, na qual os espaços, tempos e atividades estão totalmente preenchidos, as identidades estão assinaladas e não há como haver excessos. A polícia diz respeito à “configuração de uma comunidade política como um corpo coletivo com suas funções e espaços alocados de acordo com competências específicas atribuídas a grupos e indivíduos” (Rancière, 2011, p. 3).

Já a política, por seu turno, em vez de ser o exercício do poder ou a luta pelo poder, é a configuração de “um campo de encontro – e de confusão – entre o processo político e o processo policial” (Rancière, 2011, p. 5). E esse tensionamento sempre se manifesta sob a forma da transformação de ordens policiais, mas não de sua destruição ou esfacelamento. Além disso, a política não é definida por momentos excepcionais e rápidos de aparição. “Há uma dinâmica histórica da política: uma história de acontecimentos que quebram o curso normal do tempo, uma história de eventos, inscrições e formas de subjetivação, de promessas, memórias, repetições, antecipações e anacronismos” (2011, p. 5). A política fratura esse rígido controle da ausência de “vazios” ou suplementos por meio da invenção de temas, sujeitos e nomes que ultrapassam qualquer identidade social imposta (Rancière, 2003). Assim, quando o limite que separa aqueles a quem são atribuídas disposições e possibilidades de integrar a vida coletiva é questionado, a política passa a

operar mediante a constituição de uma cena. Nessa cena, um dano¹ (a desigual distribuição de posições, de palavras e de ocupações) será encenado e tratado, sem ser totalmente resolvido, por aqueles que não eram contados no processo de distribuição de partes da sociedade. Convém ressaltar que nem todo dano é político, pois formas de protesto antidemocráticas contra grupos oprimidos, manifestações guiadas pelo fanatismo religioso e pela intolerância, demandas afinadas com a afirmação de características identitárias, por exemplo, não surgem a partir de alianças delineadas durante a composição da cena, mas reforçam posições já predefinidas.²

A política não pode ser pensada fora de sua relação com uma distribuição policial específica daquilo que pode ser dito, pensado, visto ou sentido. Rancière (2003) não argumenta contra a ordem policial (que não é uma ordem da dominação geral) nem afirma que a função da política é dissolver essa ordem. O que ele busca evidenciar são os efeitos de um processo de atualização que a intervenção dissensual da política pode fazer dentro de situações particulares de desigualdade. A política opõe-se à polícia, mas está sempre em relação com ela (Rancière, 2003). Não há lugar fora da polícia, mas há “modos conflitantes de fazer coisas com os lugares que esses modos alocam: reordenando-os, reformando-os ou desdobrando-os” (2011, p. 6). É importante lembrar que o conflito situado entre política e uma dada ordem policial não abarca todo o campo das relações humanas: ele mostra duas formas de simbolização do comum. Uma dessas formas é o dissenso, ou seja, a produção de um excesso, de uma conta mal contada com relação à contagem ordenada e consensual dos corpos e das significações (consenso). Essa conta mal feita aparece a partir do momento em que sujeitos antes desconsiderados atribuem a si mesmos um nome e aparecem diante dos demais como integrantes da comunidade, “reconfigurando o que era tido como dado nas situações cotidianas, modificando os nomes que lhes eram atribuídos” (Rancière, 2009b, p. 563).

- 1 Segundo Rancière (2004), o dano não é uma injúria pontual causada a um indivíduo ou grupo, deixando-os a espera de uma compensação. Ele pertence à estrutura original de toda política e se expressa como o modo de subjetivação no qual a verificação da igualdade associa a política a uma tensão polêmica entre a manifestação de sujeitos políticos contra a ordem policial.
- 2 “Está claro que, em meu ponto de vista, um dano é político quando ele desempenha a base da ação política, que é a mera contingência da igualdade, não sendo o caso de movimentos ditos populares, mas que se baseiam na pureza do sangue, no poder da religião ou em especificidades identitárias” (Rancière, 2011, p. 4). A “contingência” da política significa, assim, que sua existência dispensa todas as formas de necessidade e legitimação com base em uma predisposição para o exercício do poder e uma distribuição preliminar de posições baseadas em tal predisposição. Da mesma forma, significa que não há necessidade de existir algo como uma ordem política prévia. A contingência política marca a indiferença em relação a um conjunto de determinações que expressam uma distribuição hierárquica de posições. Ela se associa também à arbitrariedade do relacionamento que articula juntos nomes e corpos, o excesso de nomes que os torna disponíveis para aqueles que estão destinados a dar nomes e a falar sobre o comum.

Uma das dimensões do trabalho da cena é que ela pode mostrar acontecimentos, imagens, objetos, textos, vestígios sendo tensionados e aproximados não para produzir explicações causais e lógicas, mas para elaborar combinações inusitadas, que possam alterar padrões de julgamento e valorização, expondo a divisão e as desigualdades que fraturam o comum. O trabalho da produção de inteligibilidade aos acontecimentos e experiências dá-se a partir da construção de outra paisagem de aparecimento, pois a cena “faz aparecer o que não aparecia, ou faz aparecer de forma diferente o que já aparecia sob certo regime de visibilidade e inteligibilidade” (Rancière, 2018c, p. 14).

Uma forma de racionalidade sustenta a elaboração de uma cena, atuando via uma associação singular e inaudita entre acontecimentos de maior abrangência e microacontecimentos sensíveis capazes de redirecionar o olhar, o pensamento e as relações entre ambos (Voigt, 2019). Segundo Rancière (2018a, p. 25), é central que a cena seja produzida a partir desse gesto de montagem entre diferentes elementos e que essa montagem evidencie “o hiato entre duas *mise en scènes* sensíveis e diferentes (uma policial e outra política), para mostrar a presença de sujeitos coletivos, plurais e antagônicos quanto ao sentido dessa presença”.

Muito embora Rancière deixe claro que a cena não está vinculada literalmente à cena teatral, ele indica que ambas podem tematizar a relação assimétrica entre a instituição material do teatro e a questão do espaço no qual o povo pode se manifestar, estar presente. Segundo ele, o teatro é o lugar, material e simbólico, no qual os papéis e as identidades se misturam e a fabulação permite uma redistribuição das temporalidades e das capacidades. Ao comentar acerca de movimentos grevistas na França, Rancière afirma que uma insurgência proletária pode ser aproximada de uma cena teatral não por meio de um traço espetacular, mas porque os levantes e o teatro suspendem a ordem policial que define, para cada um, um lugar e uma identidade. A cena, como espaço de jogo da ficção teatral, articula o que é oferecido aos espectadores e o que os espectadores fazem com essa oferta, redefinindo os intervalos entre espaços, tempos, palavras e movimentos dos corpos; entre gestos percebidos e ensinamentos aprendidos.

A relação entre o levante dos operários e o teatro não tem relação com o espetáculo, mas sim com a partilha dos tempos e dos espaços. O fato é que esses homens não teriam o que fazer a essa hora do dia nesse lugar. Platão afirmou de maneira veemente: o lugar deles é o atelier, onde o trabalho não espera. [...] A ordem republicana deseja que cada um esteja no lugar ao qual seu trabalho o obriga e ao qual suas capacidades confirmam o destino (Rancière, 2016, p. 67).

Levantes e cenas teatrais são fonte de polêmica. A utilização do termo “polêmico” para caracterizar o processo de instauração de uma cena é feita no sentido de expressar o tensionamento produzido quando a partilha consensual do sensível é desafiada. “Polêmico não quer necessariamente dizer militante, mas sim marcar o *polemos*, o caráter litigioso de certas partilhas dadas como evidentes” (Rancière, 2009b, p. 573). Uma polêmica perturba e desloca a ordem social vigente e as identidades sociais impostas. Ao falar sobre o modo como aqueles que são excluídos da política se organizam para serem considerados, Rancière afirma que eles

[...] têm que construir uma cena polêmica para que os barulhos que saem de suas bocas possam contar como proferimentos argumentativos. Essa situação extrema nos lembra o que constitui a base da ação política: certos sujeitos que não contam criam uma cena polêmica comum onde colocam em discussão o *status* objetivo do que é dado e impõem um exame e discussão dessas coisas que não eram visíveis ou consideradas anteriormente (2000, p. 125).

Assim, “a política tem essa estrutura dialógica e polêmica na qual o nós institui uma cena polêmica que redistribui as contas e as pessoas” (Rancière, 2009b, p. 609), por meio de uma reconfiguração do sensível que redistribui as capacidades enunciativas.

Samuel Chambers (2013) também utiliza o termo “cenas polêmicas” para caracterizar dois tipos de espaços políticos na obra de Rancière: o primeiro seria aquele no qual se dá “a emergência da contradição entre a lógica da polícia e a lógica da política” (2013, p. 118). Nesse espaço, “aqueles que não contam” sabem que “não há possibilidade de reparação do dano, mas há um lugar-comum polêmico para o tratamento do dano e para a demonstração da igualdade” (Rancière, 2004, p. 121). Tal “lugar-comum polêmico” é a cena, que pode também se manifestar na escrita e no método que a conduz. Assim, o segundo tipo de espaço apontado por Chambers é o texto: nele “as cenas polêmicas são elas mesmas constituídas e trazidas à tona em um nível diferente: no nível do discurso, do excesso³ de palavras” (2013, p. 118). A cena polêmica, assim como a cena dramática possibilitam “dilatam os momentos singulares em uma temporalidade não hierárquica, impregnando-os da beleza e da potência de acontecimentos sensíveis, permitindo a coexistência de singularidades”

3 Esse excesso de palavras, ao qual chamo de literaridade, interrompe a relação entre uma ordem do discurso e sua função social. Ou seja, a literalidade refere-se, ao mesmo tempo, a um excesso de palavras disponíveis em relação à coisa nomeada; ao excesso relacionado aos requerimentos para a produção da vida; e, finalmente, ao excesso de palavras diante dos modos de comunicação que funcionam para legitimar a própria ordem considerada adequada (Rancière, 2000, p. 115).

(Rancière, 2020, p. 840). Uma cena pode ser polêmica e dissensual, mas, segundo Rancière, essa não pode ser uma característica generalizável a todas as cenas, sobressaindo-se aquelas nas quais a polícia é fraturada por dentro, o que permite uma reordenação das coordenadas da experiência.

O que há são simplesmente cenas de dissenso, que podem surgir em qualquer lugar, em qualquer momento. Dissenso é uma organização do sensível na qual não há realidade escondida sob as aparências, nem sistema único de apresentação e interpretação do dado impondo a todos a sua evidência. É que qualquer situação é passível de ser fendida por dentro, reconfigurada sob um outro regime de percepção e significado. Reconfigurar a paisagem do perceptível e do pensável é modificar o território do possível e a distribuição das capacidades e incapacidades. O dissenso põe em jogo, ao mesmo tempo, a evidência do que é percebido, pensável e factível e a partilha daqueles que são capazes de perceber, pensar e modificar as coordenadas do mundo comum. É nisso que consiste um processo de subjetivação política: na ação de capacidades não contadas que vão fender a unidade do dado e a evidência do visível para desenhar uma nova topografia do possível. A inteligência coletiva da emancipação não é a compreensão de um processo global de subjugação. É a coletivização das capacidades investidas nessas cenas de dissenso. Ela é a implementação da capacidade de qualquer pessoa, da qualidade dos homens sem qualidade (Rancière, 2012, pp. 48-49).

Polícia e política operam juntas, em articulação e tensionamento: ambas distribuem o sensível diferentemente, construindo topografias e mapas a partir da ação dos sujeitos. A subjetivação política é esse processo de redistribuição, que combina desidentificações, dramatização argumentativa e construção de novas identificações. A emancipação aconteceria no desdobramento do trabalho da política, que é contingente, mas nunca pontual ou isento de historicidade e produção de saberes partilháveis. Assim, subjetivação e emancipação são parte de um amplo processo poético de elaboração de conhecimentos a serem apropriados e reapropriados em diferentes situações e contextos, por diferentes sujeitos e grupos que anseiam por transformações. Esse trabalho que traz juntas a subjetivação e a emancipação alimenta a democracia, uma vez que ela não é um processo evolutivo, mas um trabalho de articulação e apropriação, que faz passar as palavras que circulam em um discurso para se encontrarem com palavras de outros registros. Os saberes derivados desses empréstimos alteram as experiências dos sujeitos, fragilizam as fronteiras que definem territórios fixos, competências impostas, limitações de acesso ao sonho.

É sob esse aspecto que a cena possui uma topografia singular: ela permite redesenhar posições e temporalidades que localizam os corpos em mapas nos quais podem coexistir e se articular outramente. Falar de mapas e topografias que compõem o “espaço” da democracia, para Rancière, não é uma mera metáfora. “A instituição da democracia significa a invenção de uma nova topografia, a criação de um espaço feito de espaços desconectados contra o

espaço aristocrático que conecta o privilégio material dos donos de terras com o poder simbólico da tradição” (2011, p. 6). Essa desconexão entre os espaços produz intervalos nos quais ocorre o tensionamento entre política e política. Assim, para Rancière (2011, p. 6), a questão do espaço deve ser pensada em termos de distribuição: “distribuição de lugares, limites, do que está dentro ou fora, do que é central ou periférico, visível ou invisível”. Sob esse aspecto, as dimensões espaciais da política são assim definidas por ele:

Há deslocamentos que modificam o mapa do que é pensável, do que é nomeável e perceptível, e, portanto, do que é possível. Se avanços são alcançados, eles devem ser pensados em termos de cobertura de topografias e não em termos de aplicação de um saber. A política se define como certo mapa do que é dado à inteligência de todos, dos problemas comuns; certo mapa da distribuição de competências e das incompetências com relação a esses problemas. O que tento fazer no domínio do pensamento é contribuir para a possibilidade de outros mapas do que é pensável, perceptível e, em consequência, passível de ser feito⁴. (2009b, p. 577)

A topografia da democracia e da cena não se relaciona ao gesto cartográfico, tomado no sentido deleuziano, nem ao gesto de “criar um mapa, no sentido de desenhar os contornos de um território e suas divisões, mas sim de criar um modelo de distribuição e coexistência contra os modelos de exclusão presentes em certa visão do tempo” (Rancière, 2016, p. 148). Tempo e espaço se articulam para evidenciar que há sempre várias temporalidades justapostas que interferem na criação de uma “topografia do perceptível, do pensável e do possível, redistribuindo temporalidades e partilhas que vão definir as formas de experiência possíveis” (Rancière, 2020, p. 829).

Assim, a topografia está relacionada à própria definição do conceito de partilha do sensível, ou seja, “a forma por meio da qual as formas abstratas e arbitrárias de simbolização da hierarquia são concretizadas como percepções dadas, nas quais a destinação social é antecipada pela evidência de um universo perceptivo, um modo de ser, dizer e ver” (Rancière, 2011, p. 7). A partilha do sensível pode ser descrita como o jogo de relações entre o visível, o dizível, o pensável e o factível no seio do qual operam os olhares, onde as coisas são nomeadas, os discursos produzidos, as ações empreendidas. Na perspectiva consensual, as formas de partilha do sensível são como um conjunto de “dados, mais ou menos aceito, mais ou menos consciente, que forma e limita as capacidades de perceber e pensar” (2011, p. 11). Mas esse mesmo conjunto

4 O próprio gesto filosófico de seu método de trabalho é muitas vezes definido por Rancière em termos espaciais: “tento redesenhar o mapa do pensável a fim de retirar as impossibilidades e as proibições que se abrigam frequentemente no coração dos pensamentos que almejam ser subversivos” (2009b, p. 604).

define uma pluralidade de diferentes articulações entre seus elementos, uma multiplicidade de possibilidades que se combinam de diferentes maneiras. Por isso, a perspectiva dissensual define como essas articulações são constantemente modificadas (por indivíduos, coletividades, acontecimentos) que rompem a lógica temporal ordinária, desdobram outras formas de experiência possíveis, outras formas possíveis de dar sentido a essas experiências.

É sob esse aspecto que a partilha do sensível é feita a partir de um certo enquadramento do tempo e do espaço. Ao mencionar como operários devem supostamente permanecer em espaços definidos, utilizando o tempo do trabalho para produzir e o tempo da noite para dormir, Rancière (1988) mostra como a ordem policial divide o sensível a partir da ausência de tempos e espaços intervalares, excessivos e suplementares. Quando espaços e tempos são reenquadrados pela partilha dissensual do sensível⁵, relações inéditas são estabelecidas entre significações e corpos, entre os corpos e seus modos de identificação, lugares e destinações. A partilha dissensual do sensível “desfaz as fronteiras que definem os territórios e as competências” (2009b, p. 576), ela altera o “entre”, o intervalo “entre identidades e os papéis que elas podem desempenhar, entre os lugares que lhes são destinados e aqueles que elas ocupam de maneira transgressiva” (Rancière, 2009b, p. 315). O intervalo verbal e espacial onde opera essa partilha é um “tecido lacunar” (2009b, p. 319), uma topografia intervalar de um jogo que modifica as posições e coordenadas onde aparecem os corpos, as relações entre os corpos e as estimativas de suas capacidades, as palavras e as imagens: “esse jogo desfaz uma ordem dada de relações entre o visível e as significações a ele relacionadas e constitui outras tramas sensíveis que podem contribuir para a ação de sujeitos políticos” (2009b, p. 515) que se desdobra e aparece na cena.

Dois aspectos do processo de montagem da cena em Rancière sempre me chamaram particularmente a atenção: o trabalho da escritura da cena e a

5 Rancière afirma que existem “duas formas de disputa sobre a partilha do sensível” (2010, p. 37), “duas formas de contar as partes de uma comunidade” (2010, p. 36): “a primeira conta apenas partes reais – grupos existentes definidos por diferenças de nascimento e por funções, espaços e interesses diferentes que fazem o corpo social excluir qualquer suplemento. A segunda conta uma parte dos que não têm parte. Chamo a primeira de polícia e a segunda de política” (Rancière, 2010, p. 36). A diferenciação entre duas formas de partilha do sensível é feita por Rancière de maneira a tornar mais evidente o modo como a polícia e a política recortam diferentemente o tempo, o espaço, o visível e o invisível, criando enquadramentos consensuais ou dissensuais para orientar nossa experiência no mundo. Assim, “na partilha política do perceptível” (2011, p. 8), a política acontece no espaço da polícia, fraturando-o por dentro, criando dobras, excessos, reconfigurando e reencenando questões e problemas sociais. “Tentei opor política e polis como *duas partilhas do sensível*, uma partilha do sensível onde não há conta extra, onde há apenas os grupos, identidades, lugares, funções etc., e onde o que deve ser visto está supostamente visível. *Coloco a política como essa partilha do perceptível*, onde há esse debate sobre o que é dado, o que é visível, o que é perceptível, audível, etc. – essa maneira de colocar dois mundos em um só mundo” (2003, p. 6, grifos meus).

aparição de sujeitos políticos que constroem a cena ao mesmo tempo que se constituem como tais. É a escritura de Rancière que, por meio da coexistência e justaposição de vozes, enunciados, documentos, textos e imagens, desierarquiza a ordem causal na qual os acontecimentos tradicionalmente se sobrepõem. Interessa-me também o modo como, nesse processo, a cena trabalhada na escrita (e as imagens também aqui são consideradas) pode produzir outra forma de aparição dos sujeitos políticos que elaboram a si mesmos enquanto, ao mesmo tempo, criam a cena por meio da tematização de um dano.

Em entrevista a Javier Bassas (2019c), Rancière salienta que a escrita é parte de seu processo de pesquisa: ele vai em busca de um modo de escritura que mantenha viva e pulsante a capacidade que a operação de desierarquização posta em prática na cena possa alterar as coordenadas e a textura da experiência. Ele afirma que seus textos não foram feitos para ser “entendidos”, mas são um convite para acompanharmos os movimentos de articulação e montagem que colocam vários materiais em relação, sem hierarquizá-los (imagens, poemas, discursos filosóficos, cartas, quadros, narrativas literárias, etc.):

Em meus textos não há nada para “entender”. A única coisa que demandam é nos deslocarmos com eles. Procedo por deslocamentos que tentam operar novas relações entre sentido e sentido (*sic*). É uma nova paisagem do sensível e do pensável. O problema não é fazer com que o destinatário “entenda”, no sentido de apropriar-se do sentido que está por trás das palavras, o sentido daquilo que quero dizer. A questão não é o que tal texto quer dizer, mas o que esse texto diz ao leitor ou à leitora. A questão é fazer com que o destinatário possa se inscrever nessa paisagem, o que não significa que ela ou ele entendam o sentido de todas as palavras ou o que está na cabeça do pensador. (Rancière, 2019c, p. 37)

Os deslocamentos provocados pela escrita da cena não conduzem ao que o texto quer dizer, mas permitem que o leitor possa localizar-se e mover-se em uma nova paisagem do visível, do sensível do pensável. Nesse sentido, a escritura de Rancière coloca o leitor em movimento, estimula-o a fazer algo com o texto, a traçar seus caminhos: ela tenta manter viva na linguagem aquilo que afetou o autor, faz reviver a situação de um encontro, de um achado, sem descortinar o mistério e o enigma trazido por uma alteridade.

A escritura de Rancière possui uma dimensão performativa no sentido de que ela coloca em relação uma série de materiais discursivos (documentos, cartas, poemas, textos literários, notícias de jornal, livros filosóficos, imagens, filmes, etc.) de modo a construir uma justaposição que tente preservar as lacunas presentes tanto nos próprios materiais por ele coletados, quanto entre eles, sobretudo quando são utilizados para a montagem das cenas:

Sempre tentei trabalhar demolindo a hierarquia causal para trazer um mundo sensível que é instável: de um lado, por exemplo, considere os textos dos operários como iguais a outros textos, para estudá-los em sua textura e *performance*, e não como expressões de outra coisa. Era um discurso lacunar que tinha que ser mantido dessa forma para expressar o modo de vida que as palavras trabalhavam e construíam, não apenas expressavam (Rancière, 2016, p. 29).

Ao responder a alguns de seus críticos acerca do uso dos termos “*performances* textuais” (Rancière, 2016, p. 30) e “performatividade”, Rancière afirma que quando fala acerca da dimensão performativa dos textos dos operários (encontrados nos arquivos da Biblioteca Nacional de Paris) ele não a relaciona com nenhuma teoria linguística:

Eu não conhecia nada sobre performatividade e coisas ligadas a esse conceito. E quando eu falo sobre isso agora não é em relação a nenhuma teoria linguística. Uso o termo para marcar o modo através do qual as palavras dos operários constituem uma cena. Nos anos 1970, não li nenhum trabalho sobre linguística, estava completamente imerso no material encontrado. [...] Naquela época, o único método que eu tinha consistia em olhar o material e ver o que havia encontrado de interessante como uma descoberta e como um tipo de conexão entre minhas descobertas. (Rancière, 2016, pp. 33-34)

As palavras dos operários constituem uma cena a partir de um trabalho intenso de Rancière para elaborar uma escritura igualitária, que permite articular um “espaço de jogo”⁶ entre palavras e discursos de modo a “construir certa homogeneidade entre sequências, de modo que ela produza uma mudança no pensamento e não simplesmente uma transição de um léxico para outro ou de um tipo de preocupação para outra” (Rancière, 2016, p. 81). A conexão entre os materiais discursivos trabalhados por Rancière não explicita a passagem de uma “voz” a “outra”, pois todas deslizam umas sobre as outras, incluindo a sua própria voz. Esse tipo de justaposição permite tornar uma experiência inteligível e, ao mesmo tempo, criar nela uma ruptura. “Isso significa construir certo modo de pensamento, de escrita, nos quais as transformações no pensamento são sempre transformações no pensável. De certo modo, o que acontece no nível das experiências que eu descrevo é também o que acontece no nível de minha escrita” (Rancière, 2016, p. 111). A performatividade da

6 Esse é um conceito que Walter Benjamin (1987) utiliza para nomear um espaço político, de resistência e invenção, de transformação. O espaço de jogo (*Spielraum*) é um espaço de vida, lugar de resistência política inventiva: é também um espaço vazio, uma abertura na rotina das ocupações cotidianas que traz movimento, o intervalo que sacode a vida, porque jogar é experimentar, transformar. A noção de *Spielraum* remete em Benjamin ao relaxamento, ao intervalo, à flexibilidade, à criação de táticas que agem sobre as estratégias de controle: “um espaço para jogar, experimentar, transformar. Uma estética da *experimentação*, portanto, em vez de uma lógica do espetáculo” (Gagnebin, 2020, p. 71).

escrita é sublinhada por Rancière quando ele afirma que ela é um “operador de diferença”, permitindo “operações teóricas que vão reenquadrar a configuração de um problema” (2011, p. 2).

Também nesse exercício de justaposição feito por Rancière é possível perceber como a escrita produz uma comunicação na qual a linguagem da emancipação “se forma com palavras da língua do outro, palavras emprestadas que são retorcidas e perdem seu sentido normal, legítimo” (Rancière, 2019c, p. 79). Essa é uma linguagem que nos confronta a outros dizeres e rostos, que nos força a pensar e que configura a cena para tornar visível a invisibilidade das desigualdades, para oferecer imagens excessivas de hierarquias que se recusam a emprestar suas palavras àqueles que não deveriam aparecer, que não deveriam ter tempo para criar, nem espaços outros para transitar.

A língua da singularidade igualitária é uma língua idiomática que retoma as palavras, que modifica seu uso, que mistura os gêneros e varia as relações entre o próprio e o figurado. Assim, podemos dizer que, fundamentalmente, o idioma igualitário é como uma linguagem emprestada (Rancière, 2019c, p. 79).

Se a escritura possui uma função emancipatória na composição da cena, assim também ocorre com a inscrição dos corpos no processo de instauração da cena enquanto espaço de aparecimento daqueles que não são considerados como interlocutores. Assim, o segundo aspecto da montagem da cena que nos parece importante abordar de modo mais detalhado é a aparição do sujeito político. De acordo com Rancière (1985, 2004), o processo de emancipação busca configurar e recriar uma cena polêmica sensível na qual são elaboradas novas maneiras de ser, de ver e de dizer, promovendo outras oportunidades de subjetividades e formas de enunciação coletiva (Calderón, 2020). A aparição do sujeito político não se restringe apenas à sua visibilidade e à possibilidade de sua apreensão. Uma aparição marca uma partilha do sensível que se faz a partir da emergência de sujeitos de enunciação, da elaboração e apropriação de enunciados, dos enfrentamentos que se desdobram a partir da tematização de uma suposta igualdade e de um suposto comum que conferiria paridade aos agentes em disputa. “Poderíamos dizer que o conceito de partilha do sensível é uma noção performativa, uma vez que ela nos permite analisar o que torna uma situação ou uma ação política” (Rancière, 2016, p. 84).

O aparecer é, de maneira geral, uma experiência de ruptura com uma ordem refigurada que programa nossa percepção e nossa razão para responder de maneira consensual aos apelos do rosto do outro. O aparecer é igualmente uma operação, uma prática (um dispositivo, talvez, no sentido dos arranjos

elaborados, segundo Foucault, para responder a uma urgência⁷) que reconfigura a visibilidade e a inteligibilidade que medeiam nossas interações (Rancière, 2018c). Esse gesto é insurgente e igualitário, pois desafia a hierarquia que conecta o olhar e a escuta aos dispositivos de controle e de previsibilidade. O exercício que produz uma aparição contradiz a cadeia das causas e efeitos que é responsável por tornar visíveis e legíveis os acontecimentos e as narrativas que articulam a experiência e as identidades dos sujeitos.

A aparição é, antes de tudo, uma ruptura com a previsibilidade, a relação entre o que estava previsto e o que acontece realmente, criando uma narrativa experimental e dissidente (Rancière, 2018b; 2019a). É na exploração desse processo que temos a oportunidade de distinguir as lacunas e os intervalos que permitem as reconfigurações e os deslocamentos necessários ao olhar e à interpretação. O aparecer envolve outra maneira de pensar e realizar uma distribuição e organização dos corpos e das capacidades, modificando um campo de experiência e construindo um mundo alternativo em relação àquele no qual as posições, expectativas e temporalidades já estavam assinaladas e distribuídas.

No processo de aparecimento, a cena configurada pelo sujeito em ação não se confunde com a espetacularização que acontece na cena de teatro: não se trata tampouco de marcar uma oposição entre o que acontece no palco e o que se desdobra nos bastidores, em uma tensão que polariza o visível e o invisível. Quando Rancière comenta acerca do aparecer dos povos insurgentes, ele mostra duas coisas: primeiro que esse aparecimento não é da ordem do espetáculo, do divertimento. E, segundo, que o aparecer pode lançar mão da linguagem dramática para construir outro modo de tornar visíveis, audíveis e inteligíveis as demandas desses povos.

Penso que a questão da cena é também ligada muito fortemente à questão da aparência, ao fato de que a aparência não é o contrário da realidade, mas a cena da manifestação. A teatralidade é a construção de um outro universo de aparências: o fato de fazer aparecer o que não aparecia, ou de fazer aparecer de forma diferente o que aparecia sob um certo modo de visibilidade e inteligibilidade. A teatralidade está fortemente ligada a isso, saber que tudo se joga na apresentação daquilo que aparece (teatralidade própria da insurreição) (Rancière, 2018b, p. 17).

7 Na entrevista que Foucault concedeu à Revista *Ornicar*, em 1977, ele esclarece alguns pontos sobre o conceito de dispositivo, deixando mais claro que o dispositivo tem uma função estratégica para o enfrentamento de uma urgência. Os elementos do dispositivo seriam um conjunto heterogêneo de proposições (discursos, instituições, leis, decisões, enunciados etc.), incluindo tanto o que é dito quanto o que é não dito. A maneira como ele opera irá depender de como serão feitas as articulações entre esses elementos. "O dispositivo é, propriamente, o sistema de relações que se pode estabelecer entre esses elementos" (Foucault, [1977] 1994, p. 299).

A noção de cena, como discutiremos, aproxima-se de uma pequena máquina anti-hierárquica que indica aquilo que pode interromper uma forma de perpetuar determinada lógica de inteligibilidade e de relação entre vários elementos singulares e heterogêneos, produzindo descontinuidades e outras formas de aparição dos corpos, das demandas, das existências. Rancière frequentemente aproxima o aparecer dos povos insurgentes da cena teatral destacando não a dimensão espetacular da *mise en scène*, mas a capacidade que ambos possuem de alterar a forma de distribuição das temporalidades, espacialidades, corporeidades e vulnerabilidades.

Assim, este artigo busca explorar, de modo mais aprofundado, a maneira como Rancière entrelaça uma escritura anti-hierárquica à aparição de uma singularidade sobre uma cena, de modo a construir um método de trabalho que estabelece uma borda entre o “tudo” (a norma, a verdade legitimada, o consenso) e o “quase nada” (o devir minoritário da política e dos dissensos). O investimento no método da cena permite a Rancière (2020) criar seus textos como montagens que efetuam uma desorganização das significações, uma indecidibilidade na forma de apreciação do mundo e dos outros, e um olhar contemplativo e sensível. De acordo com ele, a cena é primeiramente a ação de uma forma de racionalidade não hierárquica, de uma racionalidade fundada no devaneio, na *rêverie*⁸. Interessa-nos explorar essa associação entre a emancipação e a emergência de um momento qualquer (um momento crítico, mas, ao mesmo tempo, simples, rotineiro), em que o sujeito se coloca sobre a borda existente entre a continuidade e a mudança, configurando outras oportunidades de aparecer, de ser visto e considerado como interlocutor político.

8 O “tempo suspenso do devaneio” (*le temps suspendu de la rêverie*) (Rancière, 2017, p. 33) é caracterizado por Rancière quando comenta acerca da maneira como os personagens de narrativas ficcionais são transportados para um limiar, uma borda, mantendo-os “na beira do oceano onde todo sentido se abisma no movimento imóvel e sempre recomeçado das ondas” (2017, p. 35). A felicidade do devaneio, segundo Rancière, “é uma nova forma de saber, um saber que não aponta nenhuma causa e não promete nenhum efeito” (2017, p. 35). A *rêverie* interrompe a peripécia que faz os personagens passarem de uma ação à outra e os lança ao limiar de uma temporalidade suspensa; ela permite uma abertura ao “momento qualquer”, “que não se estende ou se encaminha para nenhum fim, mas se dilata ao infinito, incluindo virtualmente todo tempo e espaço outro” (2017, p. 131). Assim, a *rêverie* é uma forma de caracterizar as temporalidades da cena como diferentes daquelas que habitualmente organizam narrativas explicativas, causais e estabilizadoras de hierarquias. Segundo Ross (2019, p.89), Rancière caracteriza o devaneio como um tipo de experiência, que não se relaciona com a ausência de ação, mas evidencia uma agência com capaz de ser compartilhada. O devaneio não implica um desengajamento, mas o exercício da vontade individual que, em meio às forças sociais e institucionais, encontra um caminho para expressar um desejo e para comunicar a experiência do sonhador. A existência do devaneio é comunicada pelos trabalhadores na descrição do prazer desse estado nos arquivos e na literatura.

O encontro com o inesperado e a “ausência” de método

Em entrevista concedida a Laurent Jeanpierre e Dork Zabunyan, Rancière (2016) oferece-nos uma detalhada descrição da forma como trabalha, como escreve seus textos e reúne os resultados de suas buscas diárias pelo encontro com algo que ele ainda não havia visto, lido ou contemplado. Essa descrição, da qual transcrevo um pequeno trecho a seguir, apresenta-nos uma dimensão afetiva do encontro com vestígios e pistas, uma vez que Rancière se mantém aberto ao modo como suas experiências e seu contato constante com filmes, obras de arte, arquivos, brochuras, enfim, com singularidades heterogêneas, o deixam sempre no limiar de um possível risco de ser deslocado e, assim, ficar desamparado diante de alteridades enigmáticas:

É importante conceder a mim mesmo a possibilidade de descobrir algo novo a cada dia, a ideia de que o pensamento significa coisas ditas e escritas, que estão aí, que nunca estão na sua cabeça, mas sempre em trânsito na página, à espera de serem transportadas para outro lugar, expressas de forma diferente. [...] A maneira como trabalho não é através do gesto de recolher dados que depois processo, mas tento atingir um determinado nível de intensidade. Algo salta para fora, como diria Deleuze, “forçando você a pensar”. Você sempre tem que ter algum tipo de material inusitado, que não estava esperando. Há um dinamismo no pensamento se você constantemente se permite ser surpreendido pelo material, por um choque provocativo que vem de outro lugar. Sempre trabalhei em uma relação complicada entre, por um lado, esse processo diário de me colocar em risco diante de uma possível surpresa e, por outro, demandas que me são feitas repentinamente e que vêm de outro lugar. (Rancière, 2016, p. 36)

Rancière (2016) confirma a importância de dois movimentos de criação em seu trabalho: a abertura ao inesperado e a necessidade de, de alguma maneira, construir uma trama, uma rede de relações entre as materialidades com as quais tem contato. “Trata-se de constituir, com as coisas que aparentemente pertencem a registros diferentes, os vínculos de um mundo comum que está sempre no limiar da desapareição” (Rancière, 2020, p. 838). Para a elaboração dessa rede (que dará origem ao que ele nomeia como cena), ele aponta a centralidade que as palavras e a escrita possuem em seu trabalho, apesar de negar que siga um método, no sentido rigoroso do termo, para construir uma cena. “Para mim, o único método que vale a pena é ver se as palavras de repente têm peso ou ressonância em relação a outras palavras, se estabelecem uma teia em relação a outra teia e constituem uma cena” (Rancière, 2016, p. 33).

Ao mesmo tempo, Rancière deixa explícito que seu pensamento produz certa *mise en scène* no campo da escritura quando se trata de conectar vários elementos, de maneira não hierárquica, em uma trama, uma tessitura que é resultado de múltiplas conexões e relações que ele realiza entre suas descobertas:

Acho que meu método sempre combinou uma leitura imanente, aquela que busca o tipo de relação entre os diferentes significados que conferem a textura de um texto, com uma leitura das conexões não planejadas que tenta capturar o alcance do texto fazendo um texto ressoar dentro de outro, fora de qualquer dúvida sobre se alguém leu ou não o que outra pessoa escreveu (Rancière, 2016, p. 34).

É a partir dessas conexões não planejadas que surge a cena. Da descoberta de algo novo, das leituras e do encontro com materialidades que poderão ser articuladas de maneira única, surpreendente, sem ter como objetivo o atendimento de expectativas já traçadas. Uma cena emerge quando expectativas não são atendidas, quando se altera o funcionamento da máquina explicativa e pode-se, então, alterar “a topografia do perceptível, do pensável e do possível, redistribuindo temporalidades e partilhas que vão definir as formas de experiência possíveis” (Rancière, 2020, pp. 829 e 830). A cena é também uma máquina de interferir nas inteligibilidades, ela é “a construção de outro universo de aparências: faz aparecer o que não aparecia, ou faz aparecer de forma diferente o que já aparecia sob certo regime de visibilidade e inteligibilidade” (Rancière, 2018c, p. 14). A cena seria, para Rancière, “a construção de uma racionalidade exemplar e o teatro seria como o lugar de um desenvolvimento, um desdobramento” (*ibidem*, p. 16).

A associação entre acontecimentos de maior abrangência e microacontecimentos sensíveis pode transformar o olhar e o modo como inteligibilidades são produzidas a partir de julgamentos e valores centrados no trabalho, por exemplo. Segundo Rancière (2018a, p. 25), é central que a cena seja produzida a partir desse gesto de montagem entre diferentes elementos e que essa montagem evidencie “o hiato entre duas *mises en scène* sensíveis e diferentes, para mostrar a presença de sujeitos coletivos, plurais e antagônicos quanto ao sentido dessa presença”.

A presença de corpos e enunciações antagônicas sobre a cena é algo vital para Rancière, pois revela “a cena enquanto conjunção, enquanto a operação de colocar juntos os corpos, olhares, palavras, gestos e significações” (2018a, p. 29). Assim, é importante que a cena também seja um “espaço” no qual o aparecer seja associado a uma tomada de palavra, a uma construção de uma realidade a partir da sedimentação dos elementos que permitem a criação de outro imaginário possível, afastado das hierarquias classificatórias.

É sob esse aspecto que conferimos ênfase ao modo como Rancière define a aparição como um trabalho de desidentificação e de emancipação que redefine as coordenadas espaço-temporais responsáveis por localizar os corpos e por permitir a transformação de suas condições de experiência e de reconhecimento. Segundo Andrea Soto Calderón (2020) e Laura Quintana

(2019), o trabalho do aparecer produz alterações na postura, na forma de mobilidade e de gestualidade dos corpos. Essas mudanças não são triviais nem de pouca relevância: no processo de aparição, os sujeitos podem, ainda que por um momento, conciliar o fato de que são corpos observados (e muitas vezes vigiados) com o fato de poderem observar os próprios movimentos descolando-se das identidades e *scripts* impostos. Como menciona Rancière, trata-se menos de evidenciar o “devir-sujeito” dos indivíduos e mais de experimentar a configuração de um mundo comum que requer que as corporeidades sejam redefinidas e desconectadas de suas funcionalidades.

[Aparecer é] a forma como os sujeitos políticos se constituem em descompasso com relação às identidades por meio de atos que alteram a distribuição de cargos e, conseqüentemente, a configuração de um mundo comum. Mas não me preocupei com o devir-sujeito dos indivíduos. O que me interessou foi a maneira como os indivíduos trabalham para reconstruir o universo sensível ou o tipo de mundo comum em que se encontram. (Rancière, 2020, p. 834)

A emancipação associada à aparição corporificada do sujeito sobre a cena (que é, ao mesmo tempo, o resultado dessa aparição) é uma articulação entre a capacidade que um sujeito qualquer possui de alterar sua aparência, suas condições de aparecimento e também o dispositivo que controla quais corpos e quais aparências são dignas de serem consideradas como legítimas em detrimento das aparências percebidas como abjetas e desprezíveis. “Nesse sentido, o corpo, enquanto arranjo de posições, afetos, imagens e formas de percepção, pode produzir outras imagens e formas de percepção através de fraturas sutis e de mudanças de posição em sua configuração afetiva e experiencial” (Quintana, 2019, p. 218).

Rancière (2009b) explica que o aparecer permite ao sujeito a redistribuição da percepção de seu mundo, de seu corpo, de suas linguagens, produzindo experiências sensíveis e dissensuais ligadas a modos de interpretação excessivos e que conferem outra inteligibilidade à sua presença no mundo. Ao mesmo tempo, há sempre “corpos que não obedecem às formas estabelecidas de ser contado e considerado como certo tipo de corpo, contribuindo para a desidentificação e para a coexistência de formas de vida excessivas” (Quintana, 2019, p. 221).

Assim, “a emancipação não implica uma transformação em termos de conhecimento, mas em termos de posição dos corpos” (Rancière, 2009b, p. 575). A dimensão estética da emancipação considera a aparência não pela diferença entre o que é considerado belo ou feio, mas como “um modo de inscrição em um universo sensível [...] o fato de ser dotado de certo corpo, definido por capacidades e incapacidades, e pelo pertencimento a certo universo

perceptivo” (Rancière, 2009b, p. 575). Sob esse aspecto, uma das principais dimensões da emancipação é definida por Rancière como uma ruptura com a corporeidade que afirma a correspondência e a adequação “entre certo tipo de ocupação e certo tipo equipamento intelectual e sensorial” (2009b, p. 575).

A aparência do corpo, no sentido da apresentação de sua materialidade sensível, é uma das dimensões do processo de reconfiguração do campo da percepção de um indivíduo. A outra dimensão é o aparecer, ou a aparição, que, como mencionamos, relaciona-se “aos deslocamentos que modificam o mapa do que é pensável, nomeável e perceptível, alterando assim a topografia do que é possível” (Rancière, 2009b, p. 576). O trabalho desenvolvido no processo de aparição permite intervenções nas formas de apreensão e legibilidade dos corpos, o que interfere nas condições oferecidas a esses corpos para serem reconhecidos ou não como dignos de consideração e de participação em um mundo comum. A potência da articulação entre a aparência (também modelável pelas técnicas de si delineadas no pensamento foucaultiano) e o aparecer está ligada à possibilidade que essas operações sobre o visível e o pensável têm de deslocar e até mesmo de retirar os corpos dos lugares (concretos e simbólicos) que lhes foram destinados e de transformar as redes materiais, discursivas e intersubjetivas que os sustentam e amparam, modificando suas vulnerabilidades e também a maneira como definem suas necessidades.

Esse trabalho que aproxima e tensiona a aparência e o aparecer possibilita ao corpo outras oportunidades de experimentar seus limites e potencialidades, distanciando-se de uma designação hierárquica e desidentificando-se de nomes que lhe foram impostos. De acordo com Rancière (2019a), os deslocamentos, os rearranjos e as redistribuições podem configurar outro imaginário político para acolher a presença de formas de vida dissidentes. Ao mencionar os filmes realizados pelo cineasta português Pedro Costa, por exemplo, Rancière (2019a, 2022) ressalta como as imagens de migrantes cabo-verdianos podem ser entendidas menos como representações e mais como figurações capazes de mudar os lugares e a forma de reconhecimento da dignidade dos migrantes⁹. Na figuração, o sujeito tem que escapar à nossa tentativa incessante de tudo categorizar, avaliar, julgar e submeter ao já familiar: ele deve permanecer estranho, infamiliar e, por isso mesmo, inquietante. Além disso, a figuração

9 “O que sempre me fascinou nos filmes de Pedro Costa é a maneira através da qual ele segue os percursos dos migrantes e cria outro tipo de ficção na qual corpos reais tentam dizer a verdade acerca do que vivem e não mais se reduzem à expressão da pobreza, de seus infortúnios e sentimentos. A maneira como ele elabora os filmes faz eco com os temas que elaborei no ‘método da igualdade’ e na ‘viagem ao país do povo’. Há um tipo de ‘visita ao povo’, na qual a viagem de Pedro Costa não tem fim, no sentido de que ele sempre reinventa a modalidade desse encontro com as pessoas, com suas palavras e conversações” (Rancière, 2022, p. 202).

relaciona-se ao modo como sujeitos podem participar de um “comum” que surge no conflito e no intervalo entre modos diferentes de definir quem pode aparecer, falar e ser escutado, e quem não pode.

Esse exemplo nos indica que figurações dissensuais elaboradas no fazer cinematográfico das imagens podem promover transformações minoritárias e cotidianas na experiência a partir da construção de outra paisagem para o aparecimento dos corpos, de seus gestos e de suas palavras. A composição dessa cena e a forma de aparição que ela permite alteram a partilha policial¹⁰ do sensível e revelam a imbricação entre estética e política nos processos de emancipação. O intervalo aberto pela imagem e na imagem, quando essas imagens não se reduzem à representação que devolve os indivíduos figurados às identidades sociais que lhes foram impostas, permite aos corpos a redescoberta de seus próprios movimentos, de suas histórias, seus gestos e suas mobilidades únicas entre espaços sociais, políticos e institucionais. As transformações materiais e qualitativas que reconfiguram o aparecer dos corpos podem também alterar sua aparência em uma cena polêmica, assim como a mudança de sua aparência pode modificar as coordenadas de seu aparecer.

Segundo Rancière (2020), a montagem da cena envolve o trabalho de articulação dos elementos disponíveis à ação sem aderir a um julgamento precipitado, permitindo que o intervalo entre os elementos que compõem a cena possa agir sobre sua organização, indagando sobre os sujeitos que ali estão expostos, elencando mais detalhes antes de “classificar” seu conteúdo e rotular seu enunciado. A redefinição das bordas entre identificação e desidentificação é uma das dimensões da política dissensual que se desenha na produção da cena: ela impulsiona práticas de resistência concebidas pelos sujeitos nas montagens que realizam para elaborar novas formas de visibilidade e de legibilidade para suas formas de vida. Assim, “a política pode acontecer no espaço da polícia, reescrevendo, torcendo as palavras e reencenando questões sociais e problemas de injustiça” (Rancière, 2004, p. 86).

Ao comentar sobre como a escritura cinematográfica pode emancipar o olhar, Rancière (2012, p. 96) ressalta como as imagens pertencem a “um dispositivo de visibilidade que regula o estatuto dos corpos representados e o tipo de atenção que eles merecem”. A aparência e o aparecer do corpo mostram, segundo Rancière, a importância de percebermos a regulação do processo de reconhecimento atribuído aos sujeitos, uma vez que ser contado como parte de

10 No artigo “Ten thesis on politics” (2003), Rancière afirma, na tese de n. 7 (p. 36), que “a política se opõe especificamente à polícia. A polícia é uma partilha do sensível cujo princípio é a ausência do vazio e do suplemento”.

uma comunidade depende justamente de como os corpos aparecem diante de nós e de que tipo de consideração ou desconsideração recebem como resposta. Podemos dizer que sua abordagem da aparência como produtora de intervalos e de disjunções entre o que é visto e percebido privilegia um olhar que seja desviado do consenso e que possa dialetizar o visível, ou seja, tornar legível a dialética de uma repressão, de uma vida que foi desumanizada e encarcerada no silêncio.

Rancière (2018b; 2019a) afirma que a montagem da cena de uma aparição é um trabalho de elaboração de outras maneiras de fabricar e de fabular as disposições dos corpos. A cena possui uma racionalidade que deriva da partilha dissensual do sensível, da colocação dos interlocutores em uma situação de desigualdade, fazendo com que esse espaço comum apareça por meio de “uma forma específica de experiência na qual algumas coisas aparecem como objetos políticos, algumas questões como questões políticas ou argumentações e alguns agentes como sujeitos políticos” (Rancière, 2011, p. 4). Mas ela também possui uma outra racionalidade, derivada do trabalho de narração, de remontagem feito por aquele que conecta diferentes registros, materialidades e singularidades. Pode ser um poeta, um artista, um filósofo, um pesquisador, um operário: quem escreve e descreve a cena produz um novo regime de visibilidade e legibilidade. Arquiteta, a partir da linguagem, constelações únicas que aproximam e tensionam singularidades diversas.

Construo uma cena como uma pequena máquina na qual o máximo de significados pode ser condensado em torno da questão central, que é a questão da distribuição do mundo sensível. A partir dessa base, prossigo para a construção da cena. Eu a entendo como cena em função de sua capacidade de desafiar todos os conceitos ou discursos, todas as ficções que tratam das mesmas questões, a saber, qual relação existe entre o fato de ter ou não tempo, e o fato de ser capaz de pensar ou de não ser capaz de pensar. (Rancière, 2016, p. 68)

Rancière (2018c) afirma que o grão que origina a cena é uma singularidade, um evento especial que pode nos levar a perceber conexões antes não imaginadas com outras singularidades que, em si mesmas, contêm um valor específico e que não devem ser aproximadas segundo a lógica de uma explicação causal e linear, que coloca tudo em seu “devido” lugar: pessoas, modos de percepção, formas de vida e de pensamento.

Aqui o papel do sujeito que constitui a cena é essencial: seja ele um pesquisador, um filósofo, um professor, um operário, etc. Evitar uma escrita que produza uma máquina explicativa do real é o gesto político adotado por Rancière, uma vez que é “essa rede de explicações que vem reforçar a ordem do mundo, duplicando-o a partir de sua racionalidade” (2020, p. 829). Para produzir

uma escrita anti-hierárquica, capaz de elaborar e montar a cena, o pesquisador, aquele que junta os traços que configuram as redes de singularidades que definem uma cena, precisa adotar uma postura ética. Uma cena é fruto de um trabalho de tomada de posição daquele que a monta e de sua habilidade em produzir uma linguagem capaz de afirmar outra relação com o espaço e com o tempo. No livro *O método da igualdade* (2016), Rancière comenta que seu método de trabalho envolve aproximar diferentes materialidades e produzir um encontro, colocando para funcionar um sistema de relações, um choque entre vários registros de discurso:

Existe esse núcleo ou realidade central em um encontro, que eu então reconstruo à minha maneira, e é bem diferente de uma alegoria. Em uma alegoria, existe uma ideia e sua ilustração. Em uma cena, o pensamento e a imagem não podem ser distinguidos. Se você pensar na escrita de *O mestre ignorante*, com sua mistura sistemática de vozes, o que contribui para a força do ensaio, para mim, é precisamente que é quase impossível separar a história do comentário, separar o que é apresentado ali como a história de algo real da minha reflexão sobre essa realidade ou de uma ficção que eu poderia muito bem ter inventado por completo. O que constitui a cena, para mim, é esse entrelaçamento dos diferentes níveis de significação e essa transversalidade que corre entre os diferentes níveis do discurso (Rancière, 2016, p. 69).

É interessante notar como se produz esse encontro de vozes na escritura de Rancière, pois não se trata de uma mera sobreposição de ideias, enunciados e imagens. Ele afirma que a articulação entre as vozes não pode ser feita através de transições declaradas, evidentes, mas sim por meio de um deslizamento de uma voz sobre a outra, entrelaçando a posição do narrador aos discursos de outras pessoas, permitindo que coexistam e se justapõem:

Para mim, esse sempre foi o problema de não declarar transições, de não dizer “até agora estive contando algo e agora vou explicar o significado do que contei”, ou “estávamos no âmbito do exemplo empírico e agora vamos refletir sobre o que esse exemplo empírico nos oferece”, ou “temos usado palavras comuns do dia a dia e agora estamos passando ao registro das palavras filosóficas” (Rancière, 2016, p. 80).

O trabalho da escritura é produzir um intervalo, um “entre” nos quais vozes e sequências de falas são articuladas sem que se produza um salto de uma palavra a outra, um salto que solicite uma transição aberta, de um tipo de léxico ou sintaxe a outra. Na escrita, Rancière afirma confrontar várias posições estabelecidas e, ao mesmo tempo, construir cenas de palavra: cenas nas quais diferentes registros, falas, demandas, gritos, imagens, corpos, temporalidades não deveriam, a princípio, ser reunidos e articulados sem qualquer hierarquia.

De fato, a cena é composta de vários materiais: partindo de um acontecimento, situação ou ação concreta, o pesquisador cria uma forma de

escrita capaz de expressar seu pensamento, uma vez que transformar o modo como as coisas e as experiências são apresentadas na escrita significa interferir em como elas são vistas e pensadas. É como se a escritura produzisse não só pontes entre diferentes discursos e falas, mas também certo tipo de mapa: não para evidenciar fronteiras e territórios, mas para realizar outras partilhas e coexistências que se revelam contrárias a formas de exclusão, de despolitização e de redução de múltiplas temporalidades, espacialidades, corporeidades e interseccionalidades a um só jeito de modelar e tornar legível a topografia das experiências. Além disso, a escritura em Rancière se aproxima de um trabalho igualitário¹¹, no sentido de que ela não é uma ferramenta para explicar as coisas ou transmitir pensamentos, mas para deslocar horizontalmente as posições e tempos normais que definem quem pode e quem não pode pensar.

A cena e a escritura

Como vimos anteriormente, Rancière preocupa-se em oferecer ao leitor textos que podem ser lidos como cena, distanciando sua escrita da elaboração de explicações ou de justificativas para certos acontecimentos. Poderíamos dizer que sua escrita produz *performances* que movimentam a cena e, por sua vez, as ações que aí se desenvolvem permitem que o leitor experimente outras sensibilidades e universos de sentido, outras maneiras de dispor temporalidades e espacialidades. Assim procedendo, aquele que monta a cena nos leva a considerar o hiato e as tensões entre o mundo sensível que nos apresenta e nossa forma habitual de pensar e julgar. A reflexão a ser feita opera suas transformações a partir desse intervalo, reconfigurando, questionando e fabricando outras formas de perceber, considerar e reconhecer.

O que busco é produzir um modo de compreensão que esteja livre de qualquer ideia de superioridade estabelecida, uma maneira de compartilhar e não de dominar. [...] Para mim, a escritura é um processo de investigação, uma maneira não de aproximar o leitor de meu pensamento, mas de aproximar meu pensamento ao que devemos pensar acerca de outra distribuição dos corpos e das capacidades (Rancière, 2019c, pp. 124-125).

A escritura pode reconfigurar a “distribuição dos corpos e das capacidades” na medida em que promove uma experimentação sensível baseada na definição

11 É possível dizer que a escrita de Rancière (2016, 2019c) questiona uma ordem consensual que condiciona o modo de olhar para acontecimentos e pessoas, propondo outra organização do sensível e outra maneira de pensar as experiências que se distancia das hierarquias. O deslocamento feito por Rancière em sua escrita é horizontal, pois ele articula sua palavra a outras palavras distanciando-se da lógica vertical e explicativa, que privilegia o discurso legitimado sobre aquele visto como minoritário.

de cenas nas quais os corpos são direcionados para explorar outras linguagens e formas de percepção e reflexão. Segundo Quintana (2019), o corpo é percebido por Rancière como um arranjo heterogêneo de gestos, rotinas, afetos, formas de racionalidade, espacializações experimentadas em seus movimentos, modos de percepção, ritmos que podem ser redistribuídos em disjunções que possibilitam outros arranjos. As operações enunciativas da escrita, das imagens, da dança, enfim, da partilha estética do sensível podem não apenas reenquadrar a configuração do espaço-tempo de inscrição de um corpo, mas também uma inovação em sua linguagem de forma a ampliar as condições de reconhecimento de suas capacidades e das conexões que elas podem promover.

Em entrevista concedida a Javier Bassas, Rancière (2019c) comenta que o papel da escrita na montagem da cena na qual os corpos reconfiguram seu aparecimento consiste em aproximar blocos de linguagem e blocos de pensamento, não para produzir explicações, mas sim tensionamentos e choques, engendrando uma busca que produz sentidos deslocando posições naturalizadas.

Escrevo, pois, situando-me no seio de um universo de linguagem existente, seja um texto filosófico, uma carta de um operário a outro, um romance, a descrição de uma obra de arte, em suma, todo pensamento que se apresenta sob a forma de bloco de linguagem, que pertence a um âmbito particular. Tento introduzir-me nesses blocos com o objetivo de deslocá-los para definir um plano em que possam se comunicar, um plano em que haja um objeto de pensamento comum que existe e que se expressa em uma linguagem comum. Trata-se de construir uma espécie de história comum a partir desses blocos de linguagem heterogêneos, de deslocamentos que culminam na constituição de um plano de igualdade (Rancière, 2019c, p. 30).

Quando Rancière revela seu modo discursivo de articular a escrita, ele enfatiza que a desmontagem das operações verticalizantes da lógica explicativa requer do pesquisador a habilidade de fabricar “operações de reformulação, de reordenação de frases, de condensação, comparação, deslocamentos que entrelacem diferentes textos na constituição de um objeto” (2019c, p. 31). O efeito desse gesto de escritura é a produção de cenas que reagem umas com as outras e umas sobre as outras.

Construir uma cena a partir de elementos singulares não quer dizer apenas colocá-los juntos, mas escolher a racionalidade que irá produzir inteligibilidade a partir dos fragmentos. Rancière opta não pela ordem representativa, mas pela ordem igualitária. O trabalho da cena é permitir deslocamentos capazes de produzir novas relações entre o sensível e o legível, novas paisagens e caminhos inesperados de entendimento e de imaginação.

Para mim fundamentalmente uma cena não está jamais isolada. Um acontecimento pontual não é ainda uma cena: é meu trabalho transformar em cena este ou aquele

acontecimento. A cena existe através da *mise en scène* discursiva e sensível que construo entre palavras de comentadores e acontecimentos sensíveis que eles se aplicam a captar. A cena não é jamais simplesmente um acontecimento empírico que eu me ponho a contar e analisar. A cada vez, há um conjunto de fios que são ligados, ressonâncias e harmônicos que a constituem. Eu constituo a cena tendo em mente a referência possível a outras cenas. (Rancière, 2018b, p. 121)

Transformar um dado acontecimento singular em uma cena requer, portanto, essa busca por uma escritura liminar e não explicativa (que aproxime diferenças sem suturá-las, abrindo outros espaços e outros tempos na narrativa) e também um investimento na identificação e entrelaçamento de redes de relação entre eventos, nas quais o “aparecer” é o motor ético, estético e político de transformação. Cena e acontecimento são noções interligadas, mas a função da cena é reordenar e redistribuir os elementos que compõem um dado acontecimento, sempre em relação a outros:

O acontecimento não é um dado. O que faz o acontecimento é a cena. Claro que há um fato, as pessoas. Há alguém que faz uma conferência, mas o texto final publicado não tem a ver com o texto inicial. O que eu conto não é em nada parecido com o que se passou no dia da conferência. O acontecimento é algo que é construído na relação entre duas formas de modelagem do acontecimento: aquela dos acontecimentos sensíveis e aquela das palavras que lhe conferem um espaço de manifestação (Rancière, 2018a, p. 123).

Rancière argumenta que a cena é uma operação vital para a implementação do método da igualdade. Segundo ele, a montagem da cena só é possível quando estabelecemos relações de igualdade entre textos que possuem origens distintas e que, a princípio, seria improvável que se aproximassem. A construção de um mosaico de textos singulares permite “construir pontes entre palavras que parecem pertencer a registros totalmente diferentes, a mundos e tempos absolutamente heterogêneos” (Rancière, 2019c, p. 27).

A aproximação conflitiva de diferentes tipos de textos ou enunciações pode revelar como uma dada palavra é percebida como um pensamento ou ponto de vista articulado e recebido como válido, enquanto outros dizeres podem ser vistos apenas como tematização de sofrimentos quando, na verdade, também revelam pensamentos e epistemes que não devem ser explicadas pela palavra institucional ou acadêmica.

A cena é uma entidade teórica que pertence ao método da igualdade, porque ela destrói, ao mesmo tempo, as hierarquias entre os diferentes níveis de realidade e discursos; e os métodos usuais que julgam se um fenômeno é ou não importante. (Rancière, 2018a, p. 123)

Quando Rancière narra o modo como monta uma cena, ele destaca que indica os aspectos e singularidades acerca dos quais o encontro com um conjunto de materiais o fez pensar. O que ele oferece ao interlocutor/leitor/espectador é sua visão (daí a importância de, na pesquisa afetiva, assumir a posição reflexiva da primeira pessoa e mapear, o tempo todo, as hesitações e dilemas do percurso), parcial, tentativa, incompleta, mas é o seu olhar acerca de um dado acontecimento em relação a outros. Ao fazer isso, não se pode assumir uma postura prescritiva, explicativa, como se estivesse querendo impor algo. Trata-se de oferecer uma proposição de sentido a ser discutida, reconfigurada, revista, como uma constelação movente. “A questão é saber se o leitor aceitará mover-se com o texto, fazer algo com ele, inscrever-se nessa paisagem de pensamento anônimo e traçar aí seus próprios caminhos” (Rancière, 2019b, p. 38).

Rancière também afirma que a cena não é uma ficção que se opõe a uma verdade ou que se contrapõe a um bastidor: ela é uma possibilidade de construir legibilidade acerca da experiência e dos quadros de sentido que direcionam nossa apreensão e entendimento do mundo. A ficção alimenta uma racionalidade sensível capaz de nos aproximar do que seria uma dada realidade.

O que me interessa não é o fora de cena como a verdade da cena, mas a cena enquanto conjunção, enquanto o fato de colocar juntos os corpos, gestos, olhares, palavras e significações. É a cena como tal que me interessa, enquanto ela é como a disposição visual de um modo de racionalidade que não deve ser explicado por um fora de cena. A cena de Althusser é sempre dividida entre aparência e realidade, enquanto a minha cena é uma cena de construção de uma realidade. O que torna uma cena possível não é o bastidor, o que está escondido, mas essa sedimentação que é preciso evidenciar, mas não sob a forma de um pano de fundo descortinado. E não é também o maquinário, a inteligibilidade que está do lado da constituição dos elementos que fazem parte da cena. Tento pensá-la dessa forma, e não em relação a um fora de cena que seria a razão da cena. (Rancière, 2018b, p. 29)

O método da igualdade produz cenas a partir da criação de uma escrita que aproxime blocos de linguagem e blocos de pensamento que se tensionam, porque alguns blocos são colocados do lado de uma racionalidade conceitual que supostamente deveria explicar aqueles blocos de linguagem que condensam a materialidade a ser explicada. O processo igualitário que faz funcionar a cena não tem como objetivo eliminar a separação entre singularidades distintas, mas justamente tematizar, por meio da escritura autoral, a topografia que dá origem a essa borda.

Não me coloquei na margem, mas no centro, esse centro que é também uma borda: no qual se decide quem está dentro e quem está fora. Tentei marcar os pontos nos quais

se operam os gestos decisivos de partilha que vão definir as formas da experiência possível, no sentido daquilo que cada um de nós pode perceber, dizer e pensar acerca daquilo que vivencia (Rancière, 2020, p. 830).

Como destaca Rancière, “a escritura não é um instrumento que serve para transmitir pensamento ou suturar as diferenças entre blocos de linguagem que pertencem a esferas diferentes. Ela é um trabalho de busca que produz pensamento” (2019c, p. 29). E esse pensamento produzido pela cena desloca as posições tidas como “normais”, que definem operações verticais e explicativas. A cena é uma “máquina igualitária” que aproxima e tensiona momentos e materialidades não sob a forma de um fio contínuo, mas por meio de “outras cenas que agem umas sobre as outras” (2019c, p. 33).

A cena produtora de dissenso seria uma borda: ela se localiza sobre a linha de partilha entre o institucional e o experiencial para subverter essa divisão. É uma borda na qual uma singularidade menor, mas que pode valer muito quando se trata de alterar um campo de legibilidade que define as formas de valorizar ou desvalorizar a agência e o aparecer político dos sujeitos.

A cena é a borda entre um nada e alguma coisa que vale como se fosse tudo. *A noite dos proletários* já era uma obra feita de cenas: um olhar através da janela, um encontro marcado entre duas pessoas, a narrativa de um domingo no campo, que oferecem testemunho, ao mesmo tempo, da realidade material de uma separação das formas da experiência e do esforço para transgredi-la, para entrar em outro mundo, reconfigurando um universo sensível. A cena é o operador que permite compreender um mundo a partir do conflito sobre essa borda que separa o que está dentro e o que está fora, o que “existe” do que “não existe”, o que produz sentido, daquilo que não faz sentido algum. (Rancière, 2020, p. 840)

Na citação acima, a cena é originada por meio de momentos ínfimos do cotidiano, nos quais os corpos alteram seus ritmos, deslocam-se de maneira a se desviar de rotas, experimentam outro mundo sensível e produzem intervalos de tempo não capturáveis pela trama da narrativa consensual. Esses momentos quaisquer conseguem não só reconfigurar a estrutura do roteiro de ações, mas também conferir dignidade a todos que compõem essas cenas. É pela via do momento qualquer que o “qualquer um” passa a ser figurado (e não apenas representado), passa a aparecer e ser visto e escutado como antes não poderia ter sido. É pelo momento qualquer que ocorre a “a entrada dos indivíduos quaisquer no tempo vazio que se dilata em um mundo de sensações e paixões desconhecidas” (Rancière, 2017, p. 151). Na cena, não só os tempos coexistem de maneira desierarquizada, mas também os sujeitos e suas formas de vida. É muito importante ressaltar que o corpo que aparece na cena se desvincula de uma dimensão produtiva: o corpo reencontra gestos,

movimentos, temporalidades lentas, rarefeitas, fabuladoras. Olhares, braços, mãos, passos, rostos não se encontram agrupados, formando um corpo apto ao trabalho e adaptado à temporalidade acelerada e maximizante da produção. O corpo é “desconjuntado” e suas partes devaneiam, flanam, experimentam outras temporalidades, espacialidades, sensibilidades e partilhas. Assim, o momento qualquer permite a formação de

[...] um tecido temporal cujos ritmos não são mais definidos por objetivos projetados, ações que buscam a conquistá-los e obstáculos que retardam; mas por corpos que se deslocam ao ritmo das horas, mãos que apagam o embaçamento dos vidros para olhar a chuva que cai, cabeças que se apoiam, braços que caem, rostos desconhecidos ou conhecidos que aparecem atrás das janelas, passos sonoros ou furtivos, um ar de música que passa, minutos que deslizam uns sobre os outros e se fundem em uma emoção sem nome (Rancière, 2017, p. 151).

É importante destacar que a noção de momento qualquer tem origem em uma expressão que Erich Auerbach utilizou, em seu livro *Mimesis*, para caracterizar a ficção de Virginia Woolf, indicando “o momento que não constrói e nem destrói mais nada, que não se estende em direção a um fim, mas se dilata ao infinito, incluindo virtualmente outros tempos e lugares” (Rancière, 2017, p. 131). Sob esse aspecto, a maneira como os fragmentos de tempo se entrelaçam é desmedida e inclusiva: eles não só coexistem, mas também se expandem como ondas que reverberam sem jamais destruírem umas às outras.

A suspensão da ordem corriqueira do tempo, da maneira habitual de ocupar um espaço, da forma de identificar-se como indivíduo e de inscrever-se nas relações questiona os esquemas temporais planejados e expande o tempo presente de modo a fazer caber nele os possíveis ainda não registrados pela ordem controladora. “O momento qualquer, na verdade, não é qualquer. Claro que ele pode se produzir a qualquer instante, para toda circunstância insignificante. Mas ele é também um momento sempre decisivo, o momento de sacudida que se conserva entre o nada e o tudo” (Rancière, 2017, p. 155). A oscilação que se produz em momentos prosaicos e insignificantes pode permitir o aparecimento do qualquer um na cena polêmica, pode alterar legibilidades, visibilidades e produzir desidentificações emancipadoras. Acreditamos que a reflexão que Rancière faz acerca da performatividade das imagens pode nos auxiliar a compreender como se produzem passagens e deslocamentos entre o que é considerado legível e visível e o que é considerado opaco e ininteligível; entre o que alcança e cumpre expectativas e o que perfura o *continuum* com o inesperado.

Uma escritura performativa das imagens

Ao afirmar que a cena é “a disposição visual de um modo de racionalidade” (2018a, p. 29), Rancière propõe um modo de compreensão das imagens que escapa ao regime representativo e se aproxima de uma operação que vai regular a maneira como percebemos, apreendemos e validamos as formas de vida, os corpos e as enunciações. A imagem é inserida em uma rede de elementos que configuram a cena e, justamente por isso, ajuda a expor e explorar as diferentes formas a partir das quais uma mesma coisa pode se tornar legível para nós:

Uma imagem nunca está sozinha. Pertence a um dispositivo de visibilidade que regula o estatuto dos corpos representados e o tipo de atenção que merecem. A questão é saber o tipo de atenção que este ou aquele dispositivo provoca e convoca (Rancière, 2012, p. 96).

Ao procurar outros modos de produzir imagens para além do regime representativo, Rancière não defende que a representação deva ser evitada, pois esta continua sendo uma modalidade da qual as imagens se servem para criar mundos (Calderón, 2020). Em *O Espectador Emancipado*, Rancière (2012, p. 67) reconhece que as imagens da arte operam a partir de outro regime, produzindo “intervalos que interrompem o fluxo consensual de legibilidade”, criando um reengenhamento das imagens circulantes, fazendo aparecer um poder disruptivo de comunidade, uma capacidade de agregar nomes e personagens que multipliquem a realidade. Assim, essa operação intervalar¹² das imagens cria formas de “aparências” que desafiam o modo hierárquico de apresentação da realidade, deslocando o olhar, rearranjando a legibilidade do enunciado das imagens. É importante destacar que a tensão entre imagens representativas e imagens estéticas não é uma relação polarizada, em que uma deve “eliminar” a outra. Não se trata de eliminar a representação como operação de trabalho que dá forma ao visível, mas de produzir e manter uma distância da compreensão dos acontecimentos como matéria inerte, à espera de algo externo que os organize.

O que interessa a ele é capturar o instante de oscilação em que uma imagem pode, de um lado, evidenciar a relação entre causas e efeitos e, de outro, evidenciar e articular modos dissidentes de imaginar um acontecimento:

12 “Uma imagem é sempre um intervalo e uma expansão, é sempre uma operação que põe em relação o visível com todas as significações possíveis que lhe podem ser atribuídas. [...] A imagem escapa à especificidade visual para induzir um regime de metamorfose que é um meio de desestabilização das formas fixas” (Rancière, 2009b, p. 234).

por exemplo, o tremor que atravessa o olhar de alguém que, no limiar de uma janela ou de uma porta, sonha em habitar outro tempo e espaço.

O trabalho realizado pelas imagens seria o resultado, segundo a abordagem de Jacques Rancière (2019a), do entrelaçamento entre dois conceitos e suas potências reflexivas: o intervalo aberto pelo “desmedido momento” (Rancière, 2017, p. 173) e a fabulação advinda da *rêverie* e da ficção.¹³ O intervalo e a fabulação compõem uma operação de deslocamento e interrupção da maneira por meio da qual o regime representativo reafirma hierarquias e desigualdades nas modalidades do “aparecer” dos sujeitos e de suas formas de vida. Uma imagem produz intervalos quando oferece “uma dimensão de fuga, uma verticalidade em relação ao desdobramento linear de uma narrativa, criando oportunidade de aproximações de temporalidades múltiplas” (Rancière, 2019a, p. 69).

O exercício de fabulação contraria o encadeamento de causas e efeitos, a previsibilidade, a relação entre o que estaria previsto e o que de fato acontece, criando uma narrativa experimental e dissensual desdobrada pela cena polêmica e seus arranjos temporais desestabilizantes (Rancière, 2018c, 2019a). Assim, imagens podem fazer aparecer o imprevisto, aquilo que antes não era notado, percebido, sentido: elas produzem e são produzidas por operações que desorganizam e redispõem o que está dado, trazendo outras possibilidades de aparecer, ou seja, outras maneiras de tornar legíveis e inteligíveis tempos, espaços, objetos, corpos e experiências. Imagens podem, enfim, dar origem a cenas singulares e, atuando como “aparelhos” ou “máquinas” capazes de desmontar a razão explicativa que perdura no regime representativo, abrindo intervalos que permitem desvios, devaneios, desmesuras.

A reflexão de Jacques Rancière (2012, 2019a) sobre as imagens aposta em uma conceituação que enfatiza o modo como imagens “trabalham” no sentido de produzir arranjos e intervalos que redispõem corpos, objetos, situações e acontecimentos, de modo a desestabilizar as redes conceituais que conferem

13 É importante mencionar aqui que Rancière faz uma distinção entre o “momento qualquer” e o “desmedido momento”. Além de essas noções intitularem capítulos separados do livro *Les bords de la fiction*, elas parecem se relacionar a duas ações distintas que permitem a ruptura entre “o que existe” (o que é dado a ver através de um regime policial) e “o que acontece” (o que pode ser reconfigurado pelos sujeitos em suas agências e aparições políticas) (2017, p. 175). Assim, o momento qualquer parece caracterizar a interrupção do modo dominante que orienta o processo de produção de sentido, abrindo espaço para o surgimento de um sentido comum que conecta sujeitos, elementos e enunciados sem subordiná-los ou destruí-los. O momento qualquer abre a borda, o limiar de passagem entre o tudo e o nada, a ausência de vazios e o excesso, o consenso e o dissenso. Por sua vez, o desmedido momento é o vetor de produção da fabulação que conduz essa passagem. Ele é um gesto, um acontecimento que “se expande sem fim no interstício do momento qualquer” (Rancière, 2017, p. 185). O desmedido momento torna possível a fabulação como a capacidade de ultrapassar a borda para entrar nos espaços onde todo um sentido de real se perde junto com as identidades impostas e suas pretensas ausências de devir.

legibilidade e inteligibilidade àquilo que vemos. De acordo com Calderón (2020), o trabalho das imagens tem como objetivo recompor e redefinir as paisagens e experiências que definem, rearticulam o visível, as ações e as formas como as coisas e os seres aparecem, ou seja, tornam-se passíveis de consideração.

Imagens não estão prontas, mas encontram-se “em trabalho”, testando modos de desencaixes às formas enunciativas dominantes e às representações redutoras. São intervalares no sentido de que elas transitam entre nomes, entre outras imagens e entre nós mesmos: não nos posicionamos diante delas, à espera de seus efeitos, mas estamos entre elas (Rancière, 2012). A circulação das imagens e a maneira como as fazemos circular produzem constelações, definem montagens que nem sempre seguem uma ordem narrativa linear causal: a potência política das imagens reside nas relações inesperadas e não previstas que elas podem engendrar. Sob a perspectiva de Rancière (2012, 2013a, 2019a), as imagens são operações que dispõem as coisas de uma dada maneira para que outras realidades possam ser imaginadas. Como ressalta Calderón, elas são “pequenas máquinas que funcionam a partir da diferença, do dinamismo conflitivo, sem se reduzirem ao visível, para criar e abrir brechas ao que nunca foi visto” (2020, p. 35).

O trabalho da imagem é abrir planos de conexões e desconexões, aproximações e distinções, fratura e recomposições que não realizam expectativas de legibilidade, trazendo ao olhar do espectador uma indecidibilidade que o torna sensível a aspectos que antes não seriam objeto de contemplação ou consideração. “Fazer imagens” (*faire images*) que se distanciam da representação implica interferir na trama temporal que a insere em uma cena. Assim, Rancière argumenta que a imagem produz “um tipo de operação que vai alterar a distribuição do visível e do pensável” (2019a, p. 50), pois, a potência política está tanto nas imagens (materialidade sígnica) quanto nas relações e operações que as definem.

Considerações finais

O intuito da sistematização aqui realizada consistiu em evidenciar como Jacques Rancière explica, sobretudo em seus livros e entrevistas mais recentes, a maneira como elabora, por meio de uma escrita anti-hierárquica, um trabalho de perturbação da “máquina explicativa” que sustenta hierarquias entre espacialidades, temporalidades, corporeidades e capacidades. Sua escrita não o define como filósofo que explica e comenta acontecimentos, mas como montador de cenas que assume o risco de produzir topografias igualitárias nas

quais sua palavra desliza entre as palavras de vários sujeitos, de vários textos e de várias experiências.

Tornam-se evidentes duas *mises en scène* intimamente conectadas em seu método: aquela da partilha do sensível consensual e outra que nos torna sensíveis aos regimes policiais de aparição e de ausência de suplemento. Esta, montada por sujeitos e/ou coletivos que antes não eram vistos ou escutados, promove pausas, suspenções e interrupções nas temporalidades dominantes, possibilitando outro tipo de economia afetiva e política da existência. Essas duas cenas, colocadas uma ao lado da outra, tornam presentes outros modos de tensionamento e coexistências contrárias às formas de exclusão, de despolitização e de redução da heterogeneidade de corpos, espaços, vulnerabilidades e capacidades.

Rancière altera a *topographie des expériences* tornando evidentes os intervalos, perturbando hierarquias através de sua escritura. Ele acentua o “entre”, o limiar que aproxima e distancia polícia e política, criando um estilo de reflexão que não nos apresenta um corpo bem articulado de elementos no qual cada um estaria inserido em seu devido lugar, de acordo com uma ordem inquestionável. Ao contrário, sua escrita nos apresenta cenas variadas, compostas por diferentes registros, demandas, vozes, imagens, corpos, arquiteturas, temporalidades que coexistem sem suturas ou um metaordenamento. Não existe um fio que conecta as cenas, mas sim uma sucessão de cenas em que uma ajuda a perceber a outra, uma age sobre a outra em reciprocidade conflitiva. Assim, Rancière aposta em uma escritura liminar e não explicativa, que aproxima as diferenças sem suturá-las, abrindo espaços outros (por vezes mesmo heterotópicos) e tempos outros, outras sensibilidades e agenciamentos.

O que ele afirma almejar é posicionar-se na borda da cena: não tanto para representar os oprimidos e suas vulnerabilidades, mas para mostrar como eles redispõem seus corpos e suas formas de vida, de modo a alterar um campo de experiência mediante transgressões, resistências, irrupções e levantes. Ele evidencia que esse processo emancipatório não é pontual ou efêmero, mas um trabalho ininterrupto de subjetivação que envolve movimentos de desidentificação no qual sujeitos políticos se constituem a partir de intervalos abertos entre identidades impostas e identificações que alteram a posição de seus corpos e de suas existências, fabulando um mundo comum articulado pela coexistência e pela pluralidade.

Através desse mundo comum, que contradiz a lógica do tempo dominante e instaura outro senso partilhado de coexistência e igualdade, aparecer não equivale a ser visível, mas é o processo que se inicia no “momento qualquer” em que o “qualquer um” expõe as disparidades, assimetrias e litígios entre diferentes ordens do sensível, bricolando intervalos que permitem uma “relação

modificável entre as partes, assim como a própria modificação do terreno sobre o qual o jogo se estabelece” (Rancière, 2004, p. 64). Assim, nem os sujeitos políticos nem a cena na qual aparecem são vistos como já dados, mas ganham corpo com a explicitação das fronteiras, das bordas e contingências que definem quem faz parte de um comum e quem dele está alijado.

Referências

- BENJAMIN, W. “Obras escolhidas II”. Trad. José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CALDERÓN, A. S. “La performatividad de las imágenes”. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados, 2020.
- CHAMBERS, S. “The Lessons of Rancière”. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- DERANTY, J-P; ROSS, A. (eds.). “Jacques Rancière and the contemporary scene: the philosophy of radical equality”. London, Continuum International Publishing Group, 2012.
- FOUCAULT, M. “Le jeu de Michel Foucault”. Entrevista concedida à revista *Ornicar. Dits et Écrits*, Vol. 3, pp. 194-228, [1977] 1994.
- GAGNEBIN, J. M. “Sobre a noção de Spielraum em Walter Benjamin: resistência e inventividade”. In: SOUZA, R. T. et al. (orgs). *Walter Benjamin: barbárie e memória ética*. Porto Alegre: Ed. Zouk, 2020. pp. 63-73.
- HUSSAK, P. “Produção estética, emancipação e imagem em Jacques Rancière”. In: SIMÃO, L. (org.). *Horizontes da arte: práticas artísticas em devir*. Rio de Janeiro: NAU, 2011. pp. 92-104.
- PANAGIA, D. “Rancière’s sentiments”. London: Duke University Press, 2018.
- QUINTANA, L. “Jacques Rancière and the emancipation of bodies. *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 45, Nr. 2, pp. 212-238, 2019.
- RANCIÈRE, J. “Louis-Gabriel Gauny. Le philosophe plébéin”. Paris: La Découverte-Maspero/Université de Vincennes, 1985.
- _____. “A Noite dos Proletários”. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- _____. “Dissenting words: a conversation with Davide Panagia”. *Diacritics*, Vol. 30, Nr. 2, pp. 113-126, 2000.
- _____. “Ten Theses on Politics”. *Theory & Event*, Vol. 5, Nr. 3, pp. 1-13, 2001.
- _____. “La scène révolutionnaire et l’ouvrier émancipé (1830-1848)”. *Tumultes*, Nr. 20, pp. 49-72, 2003.
- _____. “Aux bords du politique”. Paris: Gallimard (Folio essais), 2004.
- _____. “The method of equality: an answer to some questions”. In: ROCKHILL, G., WATTS, P. (eds.). *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*. Duke University Press, 2009a. pp. 273-288.
- _____. “Et tant pis pour les gens fatiguées”. Paris: Éditions Amsterdam, 2009b.
- _____. «Ten Thesis on politics». In: CORCORAN, S. (ed.). *Dissensus: on politics and aesthetics*. London: Continuum, 2010. pp. 27-43.

_____. “The thinking of dissensus: politics and aesthetics”. In: BOWMAN, P.; STAMP, R. (eds.). *Reading Rancière*. London: Continuum International Publishing Group, 2011. pp. 1-17.

_____. “O espectador emancipado”. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. “Aisthesis: scenes from the aesthetic regime of art”. London: Verso, 2013a.

_____. “Béla Tarr: o tempo do depois”. Lisboa: Orfeu Negro, 2013b.

_____. “Le fil perdu: essais sur la fiction moderne”. Paris: La Fabrique, 2013c.

_____. “The method of equality”. Interviews with Laurent Jeanpierre and Dork Zabunyan. Cambridge: Polity Press, 2016.

_____. “Les bords de la fiction”. Paris: Éditions du Seuil, 2017.

_____. “O desmedido momento”. *Serrote*, Nr. 28, pp. 77-97, 2018a.

_____. “La Méthode de la scène”. Paris: Éditions Lignes, 2018b.

_____. “Le temps modernes”. Paris: La Fabrique, 2018c.

_____. “Le travail des images. Conversations avec Andrea Soto Calderón”. Dijon: Les Presses du Réel, 2019a.

_____. “El tiempo de los no-vencidos”. *Revista de Estudios Sociales*, Nr. 70, pp. 79-86, 2019b.

_____. “El litigio de las palabras: diálogo sobre la política del lenguaje”. Entrevista a Javier Bassas. Barcelona: Ned Ediciones, 2019c.

_____. “La pensée des bords (entretien avec Fabienne Brugère)”. *Critique*, Nr. 881, pp. 828-840, 2020.

_____. “Pedro Costa : les chambres du cinéaste”. Paris, Montreuil: Les éditions de l'œil, 2022.

ROSS, A. “Acting Through Inaction: The Distinction Between Leisure and Reverie in Jacques Rancière’s Conception of Emancipation”. *Journal of French and Francophone Philosophy*, Vol. 27, Nr. 2, pp. 76-94, 2019.

RUBY, C. “L’interuption: Jacques Rancière et la politique”. Paris: La Fabrique, 2009.

VOIGT, A. F. “O conceito de ‘cena’ na obra de Jacques Rancière: a prática do ‘método da igualdade’». *Kriterion*, Vol. 60, Nr. 142, pp. 23-41, 2019.

LÓGICA DEL REBASAMIENTO. EL EMPIRISMO SUPERIOR DE DELEUZE Y BERGSON*

LOGICS OF REBASAMIENTO. SUPERIOR EMPIRISM IN DELEUZE AND BERGSON

Felipe Larrea Melgarejo

<https://orcid.org/0000-0001-7920-8880>

larrea.felipe@gmail.com

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, Chile

RESUMEN *El presente artículo indaga en la configuración de un empirismo superior en el pensamiento temprano de Gilles Deleuze. Si bien, atenderemos principalmente su lectura de Bergson, el antecedente de Empirisme et Subjectivité es crucial para nuestro objetivo propuesto, ya que ambos autores leídos por Deleuze durante la década de los 50' del siglo pasado se encuentran en conceptos y problemas transversales en el dominio de dicho empirismo. Entre esos conceptos están el de hábito, duración o el de tendencia, que serán desarrollados en nuestro artículo, pero sin embargo, creemos que es en la noción de rebasamiento (dépassement) donde se configura la esencia de este empirismo y que no ha sido del todo atendida por los comentaristas deleuzianos. Esta lógica del rebasamiento postula que el empirismo superior no depende en primera instancia de la experiencia ordinaria, es decir, no es un empirismo que trata de la experiencia en un sentido laxo o simple. Más bien, se tratará del rebasamiento de dicha experiencia meramente psicológica y es ahí también donde el problema de las condiciones es fundamental para esta lógica empirista que se acercará a lo que Deleuze posteriormente llama “empirismo trascendental”.*

* Recibido en: 11/08/2021. Aceptado en: 14/11/2022.

Palabras claves: *Empirismo superior. Rebasamiento. Diferencia. Condiciones. Tendencias.*

ABSTRACT *This article explores the configuration of a superior empiricism in the early thought of Gilles Deleuze. Although, we will focus mainly on his reading of Bergson, the antecedent of Empirisme et subjectivité is crucial for our proposed objective, since both authors read by Deleuze during the 50's of the last century are in concepts and transversal problems in the domain of said empiricism. Among these concepts are that of habit, duration or tendency, which will be developed in our article, but nevertheless, we believe that it is in the notion of overrun (dépassement) where the essence of this empiricism is configured and that it has not been as a whole attended to by Deleuzian commentators. This logic of overrun postulates that higher empiricism does not depend in the first instance on ordinary experience, that is, it is not an empiricism that deals with experience in a loose or simple sense. Rather, it will be about the overrun of said merely psychological experience and it is there also where the problem of conditions is fundamental for this empiricist logic that will approach what Deleuze later calls "transcendental empiricism".*

Keywords: *Higher empiricism. Overrun. Difference. Conditions. Tendencias.*

1. Introducción: planteamiento del problema empirista

Deleuze alude a la expresión "empirismo superior" por primera vez en un ensayo dedicado a la concepción de la diferencia en Bergson de 1956 (2002, pp. 43-72). Aunque sea más bien Schelling el referido, introduciéndose de entrada que, para el empirismo, su confrontación, pero al mismo tiempo su encuentro, será con cierta tradición de pensamiento, kantiana o poskantiana. De ahí que esto sea un problema de inspiración bergsoniana para Deleuze, afirmando una distancia similar con respecto a un empirismo instalado en complicidad con una tradición racionalista del pensamiento. En efecto, la alusión a un "empirismo superior" que realiza Deleuze, y que de cierta manera hará suyo en el contexto de *Différence et répétition*, proviene de su lectura del pensamiento de Bergson. Siendo el apelativo de "superior", la marca que asegura una divergencia de este empirismo con una tradición vulgar o simple del mismo. Subrayamos que el problema al que remite el empirismo tiene relación con un modo de ejercer la filosofía, o en otros términos, con un método, cuestión que para Deleuze será

crucial en la metafísica bergsoniana, pero también en la suya. Sobre esto es que el presente texto tratará de desplegar algunas aproximaciones conceptuales y teóricas, y para ellos nos proponemos comenzar con la instalación del problema empirista, es decir, en qué medida el problema al que remite el empirismo guarda relación no sólo con una noción separada de experiencia sino el problema siempre será en torno a la relación que existe entre experiencia y condiciones de esta. En otros términos, el problema del empirismo, al menos en la vuelta que le da Deleuze, siempre tendrá un vínculo con lo trascendental. Ahora, objetivo nuestro no pasará por esa alianza entre empirismo y comprensión de lo trascendental, sino más bien, a un momento previo en que los nombres de Hume y sobre todo de Bergson parecieran dar cierto antecedente crucial para dicha elaboración.

Bergson articula su distancia con el empirismo tradicionalmente entendido en el ensayo “Introduction à la métaphysique”, donde establece una oposición entre el análisis científico u objetivo y, por otro lado, aquello que llamará el terreno de la intuición. El ámbito del análisis no es sólo propiedad de la ciencia, sino que también lo habita la metafísica de raigambre simbólica, ya que para Bergson la diferencia entre ciencia y metafísica no es de valor sino más bien pasa por un asunto de método: “el análisis opera sobre lo inmóvil, mientras que la intuición se sitúa en la movilidad o, lo que remite a lo mismo, en la duración” (1990, p. 202).¹ Bergson sitúa este problema en una discusión con la psicología, que bebe bastante de un empirismo de corte asociacionista, a finales del siglo XIX y principios del XX. Dicha relación estrecha, entre psicología y asociacionismo – que está desplegada en *Matière et mémoire*, y que analizaremos – se consolida en cierto estatuto que se le da a la personalidad humana, o en otros términos, con respecto al “yo”. Ya en el *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson había señalado que los estados psicológicos si son presa de un cierto análisis, es sólo a partir de una espacialización de ellos. Es decir que, para espacializar los estados psicológicos, éstos se vinculan con un cierto afuera que no puede medirse, que es insondable, pero que aun así se formula como causa de aquellos estados.² Bergson insiste en afirmar que

1 Hemos referido en su mayor parte al texto original, en la mayoría de las referencias de Bergson y Deleuze, pero también de otras fuentes. Sin embargo, todas estas traducciones han sido cotejadas con las versiones castellanas, por ello son referidas en la bibliografía. En los casos en que el texto no está referido en su versión original se debe a que ha sido utilizada solo su traducción al castellano.

2 “El asociacionismo reduce el yo a un agregado de hechos de conciencia, sensaciones, sentimientos e ideas. Pero, si no ve en esos diversos estados nada más que lo que su nombre expresa, si no retiene de ellos más que su aspecto impersonal, podrá yuxtaponerlos indefinidamente sin obtener otra cosa que un yo fantasma, la sombra del yo que se proyecta en el espacio. Pero si, por el contrario, toma estos estados psicológicos con la particular coloración que revisten en una persona determinada y que le viene a cada uno del reflejo de todos los demás, entonces no es preciso en absoluto asociar muchos hechos de conciencia para reconstruir

estos estados son heterogéneos e ilimitados, y que se dan en un flujo continuo, perteneciendo al terreno de aquello que definirá como duración. De ahí que, para Bergson, la psicología determinista a partir del mero análisis de los estados psicológicos hará de ellos un resultado estrictamente mecánico, sustituyendo su movimiento, la duración real, por el espacio y la extensión:

La psicología, en efecto, procede como las demás ciencias mediante análisis. Descompone el yo, que ante todo le fue dado en una intuición simple, en sensaciones, sentimientos, representaciones, etc., que estudia de manera separada. Sustituye entonces el yo por una serie de elementos que son los hechos psicológicos. ¿Pero estos *elementos* son *partes*? (Bergson, 1990, p. 190).

Creemos que dichos elementos son símiles de ciertos espacios (estados) que formarían parte del “yo”. Por su parte, la intuición filosófica constituye aquel acto simple que puede situarse en la continuidad de esos estados, sin descomponer la unidad del yo, más bien, su propósito consiste en afirmar su multiplicidad continua. De este modo es que para Bergson “empiristas y racionalistas [...] toman *notaciones parciales* por *partes reales*” (1990, p. 193), siendo precisamente este el corazón de la confusión que advertirá el filósofo francés entre el punto de vista del análisis y el de la intuición. En efecto, el empirismo simple haría del yo una sustancia que reúne los fragmentos diseminados, aquellos estados psicológicos múltiples; en cambio, el racionalismo niega aquella multiplicidad resaltando fehacientemente la unidad de la persona. Aun así, la complicidad entre ambas tradiciones se aloja en la afirmación de una sustancia, que es el Yo, o como lo termina expresando Bergson: ambas pretenden ir a un original a partir de ciertos “*elementos* de la traducción” (1990, p. 196), que serían, por cierto, los estados o fragmentos psíquicos. Por esta razón es que el empirismo superior o verdadero se debe ceñir lo más posible al original mismo, instalarse en la continuidad del yo, en ese fondo oscuro que constituye la duración.

No es casualidad que también William James haya hablado de un “empirismo superior”, que llamará directamente un “empirismo radical” (1912, p. 41). James trabajó a Bergson en un par de lugares relativamente importantes, donde advierte cómo el intelecto – es decir, el pensamiento sin intuición – hace de la experiencia un acontecimiento cada vez más complicado y confuso, sin tratar de visibilizarla como algo inteligible. Lectura que se condice también

la persona: ella está por entero en uno solo de ellos, con tal que se sepa escogerlo” (Bergson, 1991, p. 124). Hay que retener este pasaje de Bergson para cuando analicemos la divergencia, pero al mismo tiempo algo que refuerza el propio pensamiento de Deleuze, con respecto al asociacionismo que presenta con Hume.

con la que Bergson perfilara al respecto del mecanismo cinematográfico de nuestro intelecto. Las instantáneas que capturamos de la realidad obedecen a parcialidades de las cosas y de los fenómenos, constituyéndose en una capa de la experiencia a la cual accedemos sin intuición (Bergson, 1991b, pp. 272-314). Por su parte James, ante este dato bajo el cual se instala la intuición, señala que “ustedes no pueden hacer un ser continuo con discontinuidades, y vuestros conceptos son discontinuos. Las etapas dentro de las cuales analizan un cambio son *estados*, el cambio mismo pasa entre ellos (2009, p. 147). Pues el estado psicológico es espacial al mismo tiempo que discontinuo, ya que corta el flujo de la experiencia, como de la percepción. Al mismo tiempo, los conceptos que tenemos, las categorías que hablan por nosotros a través de ellos no están ceñidas en la *continuidad de la experiencia*, no se encuentran en el flujo, pues sólo provienen del análisis que sortea el movimiento. El análisis trata de extraer un resultado del movimiento a partir de intervenir en su movilidad: extraer del movimiento un concepto sin que esté ceñido e impregnado del mismo movimiento. Dicha cuestión quiere decir que a partir de lo inmóvil me hago un concepto de lo móvil. Este aspecto, es el que podría ser enunciado como una distancia fundamental que establece la intuición con respecto al análisis (o la metafísica simbólica), ya que la intuición va a constituir una relación indisoluble entre la vida y la operación del método, y que propondrá Bergson como objetivo central del trabajo filosófico.

De este modo, el empirismo superior por el que apuesta Bergson y que luego es retomado por Deleuze, se debe entender en una lógica que rebasa la primacía del concepto por sobre la vida. Pues si no se discute esta primacía, se asume una comprensión de la filosofía que consistirá, en palabras de Bergson, simplemente en “escoger entre dos conceptos y en tomar partido por una escuela”, siendo que de lo que se trata más bien es de “ir a buscar una intuición única de donde también se descienda a los diversos conceptos” (1990, p. 197). La insistencia en este punto, por parte de Bergson, es crucial en su pensamiento, de contraponerse radicalmente a cualquier tipo de doctrina que asuma que el conocimiento comienza con ciertos conceptos (desde lo inmóvil), para luego alcanzar lo real (lo móvil) y finalmente volver a lo inmóvil, cuestión que aducíamos a propósito de William James. Ahora, Bergson sintetiza esta distancia con la formulación de que este conocimiento “debe necesariamente partir de conceptos con contornos fijos para apresar con ellos la realidad que se derrama” (1990, p. 213). Cuando Bergson habla sobre la precisión en filosofía, tiene relación con esta última cuestión, en el sentido de que la imprecisión sucede cuando una cosa u objeto cualquiera se le incluye en “un género demasiado amplio” que se abastece de palabras, y por cierto, conceptos, que ya

preexisten a la cosa. Distinto es a través de la intuición, pues los conceptos que se utilizan “para expresarse estarán tallados (*taillés*) esta vez a la medida exacta del objeto” (Bergson, 1990, p. 23), esto quiere decir precisión; por el contrario, los conceptos hechos, preexistentes, tanto como el marco problemático, nos entregan una imprecisión demasiada cercana a lo genérico, y finalmente, sin la invención de conceptos. De esta manera, la relación del empirismo con respecto a los conceptos se plantea en un plano en el cual es necesario, también, reformular el significado de lo que es un problema, cuestión totalmente crucial en el método de la intuición, y por extensión, al empirismo.

2. Asociacionismo versus empirismo

La distancia que marca Bergson con respecto al asociacionismo se puede resumir bajo la siguiente fórmula: las teorías psicológicas de la asociación de imágenes provocan un corte en el devenir de la percepción. Dicha distancia se elucubra en el pensamiento de Bergson a partir de su inclinación a pensar el movimiento real o el devenir, figuras que se reúnen en lo que conceptualizó como “L'élan vital” (1991b, p. 252). Ahora, el asociacionismo le parece una doctrina que dificulta el establecimiento de un pensamiento que esté en relación indisoluble con la vida, o en otras palabras, diría que entorpece la aparición de un pensamiento que provenga de la intuición.³ Las coordenadas de estas diferencias con respecto al asociacionismo se encuentran en los *Essai* pero también en algunos pasajes de *Matière et mémoire*, donde se trabaja profundamente el estatuto de la percepción y la actualización de lo que define como “recuerdo-puro”, suerte de fondo oscuro y virtual, que es parte de un proceso que se materializará, finalmente, en la percepción. Lo virtual es el recuerdo puro, y el recuerdo puro es la diferencia, “porque sería absurdo buscar la marca del pasado en algo actual y ya realizado” (Deleuze, 2002, p. 62). La percepción, de este modo, tiene un pasaje, un “entre”, que será fundamental para el pensamiento de Deleuze, no sólo en sus primeras recepciones del pensamiento de Bergson, sino que también años más tarde: este pasaje se definirá en *Matière et mémoire* como “imagen-recuerdo”.⁴ Este entramado constituye una línea

3 Los autores en los que Bergson está pensando son James Mill, Stuart Mill, Bain y Spencer, aunque con pequeñas sutilezas de análisis con respecto a cada uno.

4 En *L'image-temps*, Deleuze advertirá que la “imagen-recuerdo” constituye un tipo de subjetividad no sensorio-motor, insistiendo en la perspectiva bergsoniana de pensar una experiencia que supere lo ordinario y material, señala ahí: “...las imágenes-recuerdo intervienen ya en el reconocimiento automático: se insertan entre la excitación y la respuesta y contribuyen a ajustar mejor el mecanismo motor, reforzándolo con una causalidad psicológica. Pero en este sentido su intervención en el reconocimiento automático no es más que accidental y secundaria, y en cambio en el reconocimiento atento son fundamentales: éste se efectúa «por» ellas.

compleja, un *devenir* o un proceso, que no puede simplemente ser capturado en su superficie, es decir, no puede interpretarse como una percepción que afecta al espíritu. Para Bergson “una percepción naciente” constituye este movimiento, y es acá en donde se entabla “el error del asociacionismo” según sus palabras, ya que sustituye la “continuidad del devenir que es la realidad viviente con una multiplicidad discontinua de elementos inertes y yuxtapuestos” (2006, p. 156). El fondo de esta apreciación es la configuración de lo que en el *Essai* Bergson llamó los dos tipos de multiplicidades, es decir, una estrictamente cuantitativa y otra cualitativa, o de otra manera, una multiplicidad asentada en lo espacial y otra en la duración. Ahora bien, el asociacionismo ve sólo una, la superficial, que encarna la multiplicidad relativa al espacio, no advirtiendo realmente a la percepción nacer de su fondo oscuro, más bien verá “sensaciones aglomeradas que la colorean” (p. 157). De ahí que el error de esta concepción resida en que el espíritu está dividido en dos: su sensación y su imagen, el presente y el pasado. El interés de Bergson pasa precisamente por dar cuenta de lo que ya en los dos anteriores capítulos de *Matière et mémoire* había acometido, es decir, la idea de establecer un terreno de lo virtual, alejado de un cariz plenamente actual del cual difiere en naturaleza, y no solamente de grado. Dicho punto es el error del asociacionismo, ya que se ubica sólo en una cara, se ubica en lo actual para tratar de explicar la asociación de ideas, ignorando que provienen de una dimensión irreductible a lo actual. Ahora bien, esta distancia que marca Bergson en estos pasajes que seguimos lo remarcará aún más cuando señale que el empirismo simple da más importancia a los términos que a las relaciones, “las desatiende” advierte. Sin embargo, no quiere decir que ponga en más estima a la experiencia vivida e inmediata, sino que, por el contrario, enuncia a la experiencia como un asunto demasiado “actual”. La “verdadera experiencia” no es aquella “que nace del contacto inmediato del espíritu con su objeto”, es decir, no es una mera percepción actual o una sensación, ya que se manifiesta como una “experiencia desarticulada y sin duda desnaturalizada” (Bergson, 2006, p. 205). En oposición, la verdadera experiencia sólo puede ser captada por una “intuición pura” que se manifiesta en una “continuidad indivisa” (p. 205).

Quiere decir que con las imágenes-recuerdo aparece un novísimo sentido de la subjetividad [...] la imagen-recuerdo viene a llenar la variación, la colma efectivamente, de tal manera que nos devuelve individualmente a la percepción en lugar de prolongarla en movimiento genérico. La imagen-recuerdo saca provecho de la variación, la supone, puesto que se inserta en ella, pero su naturaleza es otra. La subjetividad cobra, pues, un nuevo sentido que ya no es motor o material sino temporal y espiritual: lo que «se añade» a la materia, y no lo que la distiende; la imagen-recuerdo, y no ya la imagen-movimiento” (Deleuze, 1985, pp. 66-7). A grosso modo esta imagen será la que constituirá la base para pensar una imagen-tiempo.

¿Qué ocurre entonces con el empirismo de Bergson y el empirismo llamado clásico de Hume? La relación no es antojadiza ya que Deleuze habría publicado su primer libro bajo el nombre de Hume: *Empirisme et Subjectivité*. ¿Serán ambos empirismos, el de Hume y Bergson, “empirismos superiores”? Consideramos que, a partir de las coordenadas dispuestas por el trabajo temprano de Deleuze en los años 50’ del siglo pasado, ambos pensamientos se encuentran. Y esto es independiente de la distancia rápida que se pudiera leer, Deleuze está formulando un empirismo que necesita de este acople, de esta suerte de disyunción. Bergson, al igual que Hume, sostiene que las relaciones son exteriores a los términos, a las ideas que asocian o vinculan (Deleuze, 1953, p. 63). Cariz profundo del empirismo que Deleuze al parecer está aunando, puesto que el objeto del empirismo por ningún motivo lo constituye la experiencia vulgar y ordinaria. En términos de Bergson, para formular un verdadero concepto de experiencia, se necesitan rebasar los datos inmediatos que se dan con ella, para que así irrumpa la experiencia real. O, dicho de otra manera, existe un primer nivel de la experiencia que se manifiesta de manera desarticulada para Bergson, por lo mismo la plantea como una experiencia exterior, pero no por eso menos ficticia a la vida misma. Pero en Hume, según Deleuze, funciona de un modo similar, el empirismo no podrá definirse como una doctrina que postula que el conocimiento deriva de la experiencia sensible, sino que, más bien, el empirismo apuesta por pensar cierta génesis de la naturaleza humana. Dicha cuestión es enfatizada por Deleuze cuando señala que el empirismo no trata de resolver un “origen del espíritu” ya que el espíritu no será para Hume un lugar constituyente, sino que, por el contrario, advertirá que el sujeto es producto de una génesis que ocurre en el espíritu (1953, p. 15). De este modo, se le llamará empirismo (verdadero o superior) a un gesto que excede el marco experiencial que advertimos a través del sentido común, es decir, empirismo significa un *rebasamiento* (*dépassement*) de la experiencia psicológica. Esta es una de nuestra hipótesis de lectura, pues creemos que en el contexto de la primera época de trabajo de Deleuze, el empirismo en general, está definido bajo la imagen de un rebasamiento (*dépassement*) de lo dado. Es a este respecto que el conflicto de lectura que existe en los primeros textos de Deleuze sobre el empirismo, pero también más directamente, sobre sus objetos de estudio, Hume y Bergson, ha sido poco atendido y que fundamenta la hipótesis del rebasamiento.⁵ Bergson, si bien no alude directamente a Hume, pareciera leerlo cuando en un pasaje de *Matière et mémoire* critica el rol del

5 Shirani Takhasi, en uno de los pocos lugares donde se problematiza esta relación, muestra que existe una divergencia en la lectura del empirismo entre Bergson y Deleuze, cuestión que también da cuenta de un

asociacionismo en la configuración de las percepciones, o en definitiva, en el momento en que germina la subjetividad a partir de la asociación (2006, pp. 156-159).

La pregunta que le hace Bergson al asociacionismo se podría resumir en lo siguiente: ¿Qué hacer con el fondo oscuro? Ese fondo oscuro de la conciencia, o del espíritu, para hablar en los términos que plantea Deleuze leyendo a Hume (1953, p. 115), ¿por qué en apariencia no emerge a la luz, a la superficie? No es casualidad que el nombre de Bergson, en los pasajes de *Empirisme et Subjectivité* donde Deleuze lo cita, esté junto al de Freud, pues ambos son testigos de la crisis de la psicología clásica, que parecía no tomar nota de la emergencia de ese fondo oscuro en la configuración de la subjetividad.

3. La intuición: el método empirista-trascendental

Deleuze resaltaré la importancia del método de la intuición a la hora de trabajar el pensamiento bergsoniano; esto se debe a una relación estrecha que habría con la configuración de un pensamiento empirista, o al menos, una reformulación de su significado. Esta relación, entre el método de la intuición y el empirismo verdadero o superior, la podemos constatar en dos fragmentos de un texto de Bergson, donde dicha relación es manifiesta:

Llamamos aquí intuición a la *simpatía* a través de la cual uno se transporta al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable (1990, p. 200).

...un verdadero empirismo es aquel que se propone ceñir tan cerca como sea posible el original mismo, ahondar su vida, y, por una especie de auscultación espiritual, sentir palpitar su alma; y, este empirismo verdadero es la verdadera metafísica (p. 217).

Estos pasajes se encuentran en un ensayo ya aludido, “Introduction à la métaphysique”, donde Bergson pone en escena lo que sería su propia metafísica, procurando una vía para pensar el empirismo superior que Deleuze formulará, pero en una relación indisoluble con la metafísica. En primer lugar, se constata que la intuición constituye una instalación, en *media res*, en el objeto; en segundo lugar, se resalta la importancia de la noción de “simpatía”, como indispensable para comprender el alcance de lo que podría significar la intuición. Esta advertencia la ha señalado David Lapoujade, sosteniendo que

particularmente la simpatía se define como un “movimiento por el cual uno se obliga a alcanzar una intención puramente espiritual, inmanente al todo” (2011, p. 50), o, en otras palabras, el movimiento por el cual la intuición hace de un objeto una singularidad. Por otro lado, aquello que se desprende del segundo fragmento, nos brinda una cuestión bastante similar, es decir, el cómo se podría pensar un verdadero empirismo consiste en una suerte de exploración o examen, estrictamente *espiritual*, en el que uno se adentra en la cosa, o en un objeto cualquiera. Podríamos aducir que un empirismo superior debe pensarse en una completa implicación con respecto a la intuición. Y paralelamente, si la metafísica debe ser un verdadero empirismo, es en el sentido de que el empirismo se construye en la medida que se entabla como un riguroso trabajo que formula los verdaderos problemas y se adentra en ellos a partir de la intuición, en tanto “auscultación espiritual”.

Como se vislumbra, la perspectiva que Bergson abrió con respecto a la intuición está en la base misma de su pensamiento, de hecho, contiene una relación indisociable con respecto a la duración. Desde allí la metafísica no tendrá un cariz negativo, pues justamente constituye la vía para abandonar el mundo de lo simbólico que, en términos bergsonianos, es el terreno de una metafísica que no ha podido pensar en términos de duración. La metafísica verdadera, por el contrario, es aquella que prescinde de los símbolos, y este movimiento en particular le pertenece a la intuición (Bergson, 1990, p. 202). Por otro lado, la lectura que asume Bergson del empirismo se nos presenta como fundamental para el mismo Deleuze, aunque se podría hipotéticamente señalar que Bergson sólo de manera más tardía – y creemos que paralelamente al momento en que asume a la intuición como método – tendrá en el horizonte un pensamiento más afirmativo en torno al empirismo. Esto último lo afirmamos porque una de las confrontaciones más relevantes que sugiere Bergson para la instalación de su pensamiento es justamente contra el empirismo, específicamente con un empirismo vinculado a las teorías de la psicología de raigambre asociacionista, tal como hemos visto en el apartado anterior, y que también tendrá relación con la respuesta empirista al problema de la emergencia del presente viviente.⁶ Si en la diferencia, o el *entre*, de Hume-Bergson, Deleuze extrae su propia fórmula

6 El hábito para Deleuze constituye un principio, cuestión que se debe por formularse como una síntesis del tiempo que fundará el presente viviente. Antes de dicha síntesis, el espíritu – observará en su estudio sobre Hume y el empirismo – es azar, mera sucesión, de un tiempo uniforme y resbaladizo, pero luego de la acción de los principios el sujeto gradualmente se convierte en una singular espera, una suerte de “duración”, o en, un “dinamismo fundamental”. Términos que evocan constantemente al pensamiento bergsoniano, de ahí que la definición para el hábito sea la de ser “raíz constitutiva del sujeto, y lo que es el sujeto en su raíz, es la síntesis del tiempo, la síntesis del presente y el pasado con vista al porvenir” (Deleuze, 1953, p. 101).

empirista, es porque responde al problema de la asociación de elementos en el espíritu. Trataremos de examinar ahora en qué medida el empirismo para Bergson tiene relación con la cuestión del método, al mismo tiempo Deleuze, en las conclusiones que extraerá del bergsonismo, volverá a advertir que lo dado debe ser rebasado, alcanzando las verdaderas condiciones de la experiencia:

Este método es distinto de un análisis espacial, es más que una descripción de la experiencia y (aparentemente) menos que un análisis trascendental. Claro que atiende a las condiciones de lo dado, pero estas condiciones son tendencias-sujetos, en cierto modo ellas mismas son dadas, vividas [...] No se han de tomar estas condiciones como condiciones de toda experiencia posible, sino como condiciones de la experiencia real: Schelling se había propuesto ya este objetivo cuando designaba su filosofía como «empirismo superior». La fórmula también se adecua al bergsonismo. Precisamente por tratarse de las condiciones de la experiencia real, pueden y deben ser captadas mediante una intuición, ya que no van más allá de lo condicionado, y el concepto que forman es idéntico a su objeto (2002, p. 49).

En este pasaje se encuentran las aristas que dan cuenta que el método de la intuición permite alcanzar cierta dimensión que Deleuze pensará como trascendental. Se verá, entonces, en la necesidad de especificar que este método, finalmente, tiene relación estricta con abarcar las condiciones de lo dado. Sabemos ya que la experiencia no necesariamente se subsume bajo lo dado, la experiencia que se vincula al empirismo en un sentido superior, irrumpe en el *rebasamiento* de lo dado. Para ello es que las condiciones de este rebasamiento no son del orden de la experiencia posible, sino que como bien afirma Deleuze, de la experiencia real. Por este motivo, existe un primer movimiento de la *torsión* de lo trascendental en su acepción kantiana, y está a nuestro parecer situada a propósito del método de la intuición. El mismo Deleuze señala que posee una similitud, la desliza como aparente con un análisis trascendental, o en otras palabras, con una analítica de índole trascendental.⁷ Sin embargo, para poder despejar aquella similitud, será importante exponer lo que significa un problema, pues no sólo esa noción nos dará una clave para comprender de qué manera Bergson, con la intuición, reelaboraba una concepción de lo trascendental, sino que también nos permitirá abrir uno de los conceptos centrales en el pensamiento de Deleuze, la diferencia.

7 Recordemos que para Kant la analítica trascendental consiste en situarse en los objetos referidos al entendimiento; si la estética trascendental consiste en afirmar los datos relativos a la sensibilidad (la forma del espacio-tiempo), la analítica pondrá en observación a las categorías o conceptos *a priori* de toda experiencia posible. Es así que la analítica trascendental debe enunciar la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, que sólo son posibles a partir de una dimensión espacio-temporal (Cfr. Kant, 1997, pp. 102-296); (Deleuze, 2008, pp. 23-28).

4. La concepción de la diferencia según el empirismo superior

En al menos dos lugares Deleuze establece una definición que subraya la importante relación entre la intuición y la concepción de la diferencia:

1) la intuición es un método que busca la diferencia, y aparecería como una suerte de facultad que indaga la diferencia de las cosas (2002, p. 36).

2) la intuición se expresa como un “goce de la diferencia” (p. 45).

Para decirlo de entrada, no es que la intuición sea el resultado de la diferencia (su goce), sino que ella misma en cuanto método es un acto múltiple de la diferencia. Para desarrollar estos dos puntos es necesario tener a la vista que la concepción de la diferencia según Bergson no es unívoca, pues difiere constantemente de sí, constituyendo en términos gruesos lo que Deleuze realizará unos años más tarde en *Différence et répétition*. De ahí que podríamos leer, dentro de este marco, la importante señal que se encuentra en el texto *Bergson*, también del año 56, en donde afirmará que el ser debe ser definido como alteración, ya que “la alteración es sustancia” (2002, p. 34). Dicho de otra manera: el ser es la diferencia en tanto alteración (*alloiosis*), puesto que el ser se debe pensar más allá de las categorías de lo uno y lo múltiple (p. 33). Ahora bien, importante de vislumbrar es que este carácter del método tiene relación con dos movimientos, por un lado la concepción de la diferencia remite a un criterio metodológico pero también nos remite a una dimensión estrictamente ontológica, en el sentido de que la diferencia constituye el ser, como hemos precisado. En efecto, ambos planos se encuentran plegados inmanentemente, el metodológico con el ontológico. Dicha cuestión es la que tanto para Bergson como para Deleuze permitiría pensar una verdadera metafísica, en la medida de que esta mixtura es la que provee la creación de conceptos, los cuales son los apropiados para los objetos que aparecen, o se manifiestan, en un plano en donde sus diferencias de naturaleza lo exigen fundamentalmente. Es en este sentido que alguien como Philippe Mengue habría enunciado sobre la lectura de Bergson en Deleuze que, antes que todo, se trata de *rebasar* la experiencia hacia los conceptos, pero con la salvedad de que éstos “deben estar tallados sobre la cosa misma” (2008, p. 95). Que el ser sea la diferencia de una cosa significa que el método debe buscar las diferencias de naturaleza de las cosas, pero para llegar a una “diferencia interna” de la misma. Esta noción bastante poco atendida por los comentaristas de Deleuze⁸ se transforma en crucial para los

8 La noción de “diferencia interna” aparecerá en *Nietzsche et la philosophie* como una génesis interna, cuando se hable de la genealogía en tanto método, trascendental agregaremos nosotros (p. 104).

textos posteriores que definirán cierta impronta en el pensamiento deleuziano. Sobre la diferencia interna señala:

...la filosofía mantendrá una relación positiva y directa con las cosas solo en la medida en que pretende captar la cosa misma a partir de lo que ella es, en su diferencia con respecto a todo lo demás, es decir, en su diferencia interna (2002, p. 44).

Este aspecto constituye una zona que posee relación con aquello tematizado hace un momento, a saber, en cómo la intuición se pretende como lo que debe capturar las cosas en su ser, o en otras palabras, en apostar por la primacía de la vida por sobre el concepto. La “diferencia interna” es la cosa en cuanto tal, “la unidad de la cosa y el concepto” (p. 44) luego de haberlas diferenciado, al establecer las diferencias de naturaleza. Esta concepción de la diferencia – adelantándonos un poco a la precisión que debemos hacer en breve – guarda relación con la advertencia tomada por Bergson de que la mayor parte de las veces subsumimos en un mismo concepto, o palabra, elementos que difieren totalmente de naturaleza. Sin embargo, no se trata de plantear las diferencias de naturaleza solamente en su diferencia con otra cosa, puesto que esa fórmula sería aún exterior (o meramente espacial); tampoco la diferencia se podría definir por oposición u contradicción, ya que la diferencia es irreductible a una dialéctica de la contradicción. Es en este sentido que debemos subrayar la importancia que tiene la apropiación del concepto de alteración (*alloiosis*) de raigambre aristotélica en Bergson⁹, pues significa para Deleuze una consecuencia fundamental, la de evitar por todos los medios definir a la diferencia a partir de la alteridad: el ser es alteración, y por lo mismo, en términos bergsonianos, es cambio cualitativo, o aquello que difiere de sí, en otras palabras *duración* (p. 36). Si pudiéramos afirmar en una fórmula lo que hasta acá hemos querido decir sobre la diferencia, diríamos que lo inmediato, entonces, es la identidad de la cosa y su diferencia.

Si observamos más de cerca esta fórmula que acabamos de expresar, Bergson señala que estamos demasiado separados de las cosas, los datos inmediatos no se nos dan de forma tan inmediata. El movimiento por el cual la filosofía debe acercarnos a las cosas se fundamenta en ellas mismas de igual modo, es decir, las cosas deben empezar a perderse para que nosotros nos perdamos en ella o las olvidemos. Para ello, la concepción de la materia será esencial en la filosofía bergsoniana, porque no constituye un material disponible para la conciencia “sino que más bien la materia es un principio ontológico

9 Cfr. Aristóteles, 1978, pp. 185-189 (416a-418a).

de la inteligencia” (p. 30). Por esto es que Bergson sustituye la dualidad de lo sensible y lo inteligible por dos movimientos, o dos sentidos de un mismo movimiento: espíritu y materia, dos tiempos de una misma duración. Ambos tiempos no significan que un momento suceda después del otro, pues están superpuestos, uno abajo del otro, son coexistentes porque se encuentran en la misma duración. Esto, nos parece, podría aclarar aún más el carácter de que no sencillamente el empirismo, o la intuición, van en contra de los conceptos, sino que precisamente le da al concepto un nuevo carácter. Deleuze señala que uno de los motivos que han permitido llegar a este objetivo es justamente dejar de pensar las cosas bajo una modulación espacial, ya que se les debe cotejar en términos temporales: el gesto es el de situar al concepto en el tiempo. Por ejemplo, el proceso de lo que Bergson llamará “diferenciación” consiste, antes que todo, en una producción de objetos que dan cierta razón al concepto. Así las cosas se convierten en una suerte de matiz del concepto, y con ello, se vuelve la cosa misma: “el concepto convertido en concepto de la diferencia es la diferencia interna” (p. 61). Ahora bien, lo que nos parece una consecuencia, o un efecto – y habría que sopesar una nueva noción de lo que es un efecto dentro de lo que significa el empirismo – se nos presenta como una cuestión central que es hecha real a partir del primer acto de la intuición: es decir, la búsqueda de las diferencias. Si la intuición es un método, lo es en la medida que se define por la búsqueda de la diferencia. Este método se opondrá a la ciencia, y a cierta metafísica, que sólo ve diferencias de grado ahí donde existen profundas diferencias de naturalezas. Procede, en otras palabras, de un mixto mal analizado, por ello es que la intuición se opondrá al análisis. De ahí que la ciencia solo trabaja, según Bergson, con productos o meros efectos, y a partir de ellos no podemos extraer ninguna diferencia de naturaleza, pues sólo hay – en los productos o resultados – diferencias de grados. Sin embargo, ¿qué es efectivamente una diferencia de naturaleza? En primer lugar Deleuze aludirá a que esta determinación de las diferencias corresponde a un problema asociado a una distribución, a cierto reparto entre las cosas. Sin esta distribución, la metafísica queda atrapada en el sentido común, en los *clichés*, y no llegará jamás a lo que el mismo Bergson llama las “articulaciones de lo real” (2013, p. 58). La distribución de lo real se debe realizar a partir de estas articulaciones, posarse en medio de ellas, es en este sentido que dicho ejercicio es plenamente empirista, porque a través de estas articulaciones se llegan a las verdaderas diferencias de naturaleza. Ahora bien, existe un segundo acto, que corresponde a las líneas de hechos, es decir, si las articulaciones de lo real abren las diferencias de naturaleza en las cosas, dividen y distribuyen, las líneas de hecho es aquello que las reúne.

En la diferencia, apreciamos siempre dos aspectos: las articulaciones de lo real nos entregan las diferencias de naturaleza entre las cosas; las líneas de hechos nos muestran la cosa misma como idéntica a su diferencia, la diferencia interna idéntica a una cosa (Deleuze, 2002, p. 46).

Son los dos actos de la intuición como “método”, o en otras palabras, el procedimiento bajo el cual este método se dará la tarea de realizar dos operaciones: distribuir las cosas a partir de sus diferencias (la división del mixto); y, prolongar las líneas o articulaciones de lo real hacia un punto ya no actual sino virtual, en donde aparecerá el problema de las condiciones de la experiencia. Sin embargo, es hora de afirmar la singularidad del empirismo que Deleuze ve en Bergson, que se sostiene principalmente a partir de la inventiva del método de la intuición, es decir, en buscar y establecer ciertas “articulaciones de lo real” en relación a “líneas de hecho”. Ambos actos se necesitan, recíprocamente, irrumpiendo con ello las diferencias de naturaleza (p. 53), y desde el cual, realmente, se puede plantear un verdadero problema. Un problema no se encuentra ahí para ser descubierto, sino que por el contrario, consiste en una invención: “la invención le da el ser a lo que no era y hubiera podido no llegar jamás” (Deleuze, 1966, p. 4). Dicho carácter inventivo, es indisoluble de una concepción de la diferencia, dando cuenta al mismo tiempo, que ella, la diferencia, remite a un tipo muy peculiar de condicionamiento.

5. Significado de las tendencias

Deleuze remarcará que aquello que difiere por naturaleza no es nunca una cosa sino una tendencia (2002, p. 47). La noción de tendencia se presenta como relativamente importante dentro de los primeros escritos de Deleuze; no sólo se encuentra en su lectura de Bergson sino también en su previa lectura de Hume. En ambos casos nos parece que abre un marco de problemas en común y que, por cierto, guardan relación con la configuración de un empirismo superior. Como ya hemos especificado, las diferencias de naturaleza no remiten a diferencias entre las cosas exteriores, pues no se encuentran apegadas a un carácter o estado cualquiera, más bien nos dirá Deleuze se vinculan a lo que impulsa a desarrollarse y por ende solo se pueden captar en su movimiento. La diferencia de naturaleza no se da nunca entre dos productos sino que se da entre dos tendencias de una cosa, de un producto. Siempre existen mixtos, nada es puro, lo único puro vendría siendo la tendencia. De este modo es que para Bergson la tendencia aparece como un principio más allá de cierto primado de la causalidad, porque en definitiva para un pensamiento empirista “las causas se obtienen siempre retroactivamente, a partir del producto mismo”, cuestión

de índole ontológica, porque desde acá se debería establecer que una cosa es siempre “la expresión de una tendencia más que el efecto de una causa” (p. 47). Es que si las diferencias de grado se oponen a las diferencias de naturaleza, es por la razón de encontrarse en el estatuto mismo de las cosas, por no separarse del mixto empírico, es decir al estar separadas de sus tendencias. En suma, las diferencias de grado responden a causas, en tanto responden al dominio de lo cuantitativo. Podríamos acá retomar el punto bastante importante que un par de años antes veía Deleuze en su lectura de Hume: el empirismo escruta efectos.¹⁰ Lo que se llama acá tendencia podría ser adjudicado en el contexto de *Empirisme et Subjectivité* a lo que se llama efectos, ya que para el bergsonismo las cosas, así como los productos o los resultados, son mixtos. La noción que tiene Bergson del espacio, como de la inteligencia, se basa en esta cuestión: ambos presentan solo mixtos: “de lo abierto y lo cerrado, del orden geométrico y del orden vital, de percepción y afección, de percepción y memoria, etc.” (p. 47). El mixto siempre es mezcla de tendencias, pero está en un estado tal de homogeneidad que sólo se captan diferencias de grado y nada difiere por su naturaleza. Es en este sentido que el método de la intuición es un método de la división del mixto: divide el mixto en dos tendencias, donde una de ellas es la dominante. Dirá Deleuze que en el caso de los animales esa mitad es el instinto, así como para los hombres lo es la inteligencia (p. 50). La mitad derecha de esta división es encarnada por aquello que Bergson llama duración, de ahí la definición constante que se dará: *la duración es lo que difiere de sí mismo*. Por tanto solo una de las dos tendencias personifica la diferencia de la cosa, es decir, la diferencia de naturaleza. De este modo, la diferencia de naturaleza no se mide entre las dos tendencias, sino que una de ellas encarna a la diferencia de naturaleza, que – precisamente – se *diferencia* del mixto.

En definitiva, para llegar a las diferencias de naturaleza debemos recobrar “la tendencia que está más allá de su producto” (p. 48). De esta manera, la diferencia de naturaleza todavía es exterior, por ello que el concepto de “diferencia interna” es aquello hacia lo cual la intuición o el empirismo deleuziano pretende llegar. Sin embargo, sin la división del mixto, sin distribución, como primer acto de la intuición, no es posible acceder a la unidad indisoluble del concepto y la vida, será necesario establecer reglas del método y despejar los mixtos que sólo nos podrían entregar falsos problemas. Deleuze señala:

¹⁰ Deleuze señala, en *Empirisme et Subjectivité*, que la filosofía en tanto ciencia del hombre, “no tiene que buscar causas; debe escrutar efectos”. Ahora, en la demarcación que hará de Hume, la psicología en tanto psicología *de* las afecciones del espíritu es un terreno donde piensa no sólo a la filosofía, sino que, como ya hemos señalado, constituye el terreno de un empirismo superior (Cfr. 1953, p. 15).

La diferencia de naturaleza no se establece, pues, entre dos cosas ni entre dos tendencias, la diferencia de naturaleza es en sí misma una cosa, una tendencia que se opone a la otra. La descomposición del mixto no nos entrega únicamente dos tendencias que difieren por naturaleza, nos entrega la diferencia de naturaleza como una de esas dos tendencias. Y, así como la diferencia se convierte de esta manera en substancia, el movimiento deja de ser el carácter de alguna otra cosa para adquirir un carácter substancial por sí mismo, sin presuponer ningún móvil. La duración o la tendencia es la diferencia consigo misma, y aquello que difiere de sí mismo es *inmediatamente* la unidad de la substancia y el sujeto (p. 52).

De modo que el método del empirismo consiste en ser un método de la división, porque descompone, divide y diferencia el mixto en tendencias: “el mixto representa el hecho”. Ahora, el empirismo se vuelve superior cuando llega a sobrepasar, a *rebasar* el mixto (o lo dado), desde aquel nivel de la experiencia (ordinaria o no cualificada) en dirección a las tendencias que son de *derecho* (Deleuze, 1966, p. 13). Acá es que aparece el problema de las condiciones de la experiencia, y la especificidad o la distinción que operaría con respecto de Kant el bergsonismo. En resumen, consideramos que la concepción de la diferencia, y a su vez la relevancia de la noción de tendencia, que la intuición promueve, nos instala en el centro del empirismo deleuziano o de lo que a fines de los años 60’ llamará “empirismo trascendental”.

6. Las condiciones de la experiencia real

Veámos que la noción de problema irrumpe con respecto a la concepción de la diferencia, en el sentido de que los problemas se encuentran mal planteados cuando los términos en cuestión difieren en naturaleza, y solo existen en ellos diferencias de grado. Necesario es tener en la mira que la noción establecida por Deleuze en torno a los problemas, a partir de Bergson, hunde sus raíces más allá de una dimensión histórica o humana, pues habría que ubicar a los problemas en el seno de lo viviente: “es la vida la que se determina esencialmente en el acto de voltear obstáculos, de plantear y resolver un problema” (Deleuze, 1966, p. 5). Es que la intuición se formula como aquello que plantea los verdaderos problemas y dicha propiedad se establece porque se encuentra en relación con lo viviente y la materia, puesto que “cada línea de la vida se relaciona con un tipo de materia, que no es solamente un medio exterior” (p. 107) que establece los cuerpos y las formas. El viviente, de esta manera, “aparece ante todo como planteamiento de problema”, así lo describe Deleuze con una imagen que no termina de ser maravillosa: “la construcción del ojo es ante todo solución de un problema planteado en función de la luz” (p. 107). De aquí que un problema deba inventarse, lo contrario, es la definición de los *falsos problemas*. Por

esto es que los criterios de lo falso y lo verdadero parecieran ser demasiado exteriores a esta concepción del problema, son más bien criterios que aparecen con los resultados o lo que habitualmente se denomina una solución. En este caso, para Bergson, lo falso ante todo está dirigido al ámbito que concierne a un problema mal planteado o que es inexistente. Allí se encuentra la falsedad, cuestión que Deleuze observa en Bergson, ya que por sobre todo le interesa “conciliar verdad y creación en el nivel de los problemas” (p. 3).

De esta manera, nos encontramos en lo más fundamental del método de la intuición, al menos para nuestros objetivos: su carácter inventivo, su dimensión profundamente creadora. Es en “*Le possible et le réel*” donde Bergson expone de manera más puntual lo que comprende por un falso problema, esto de la mano de una crítica radical a lo posible, en aras de pensar, lo que entenderá por real. De este lugar proviene el desplazamiento de Deleuze en torno a que las condiciones de la experiencia son del orden de lo real y no de lo posible. En el fondo, la metafísica habría mayormente trabajado sobre falsos problemas, en el sentido de que se daría por antemano las coordenadas de su solución, negando cualquier potencial creativo en su emplazamiento, pero también, dando a entender que la solución a un problema, más que estar del lado de un ímpetu creativo, se encuentra simplemente del lado de un descubrimiento de aquello que está dado (Bergson, 1990, pp. 104-106). Falsos problemas son del orden de lo inexistente, y “se definen por el hecho de que sus términos mismos implican una confusión del “más” y del “menos” (Deleuze, 1966, p. 6), o en otras palabras, difieren simplemente de grado. Bergson da un ejemplo clásico al respecto, que tiene relación con sostener que el problema ontológico por excelencia (el del ser y el no ser) es finalmente un problema sin sentido, sin solución, por ende, inexistente. Dice Bergson que

... consiste en preguntarse por qué hay ser, por qué algo o alguien existe. Poco importa la naturaleza de lo que es: digan que es materia, o espíritu, o lo uno y lo otro, o que materia y espíritu no alcanzan y manifiestan una Causa trascendente, de cualquier manera, cuando se han considerado existencias, y causas, y causas de esas causas, uno se siente arrastrado en una carrera al infinito. Si uno se detiene, es para escapar al vértigo. Siempre se constata, se cree constatar que la dificultad subsiste, que el problema todavía se plantea y jamás será resuelto. Jamás lo será, en efecto, pero no debería ser planteado. Solo se plantea en tanto uno se figura una nada que precedería al ser (1990, pp. 105-106).

Lo que está de fondo en el cuestionamiento que realiza Bergson es que, de cierta manera, se da por consabido el resultado de un problema. Dicha cuestión se repite en la idea de desorden, como en la de lo posible, en ambas se encuentra sobrentendida la idea de orden y de real. Para Deleuze, este punto expresa la

crítica a lo negativo y la profunda afirmación bergsoniana a lo no existente, a lo que debe germinar, pero sobre todo un desprecio a cualquier forma de la negación, hasta en la constitución de los problemas en la metafísica (Deleuze, 1966, p. 6). Es que, finalmente, Deleuze señalará que para Bergson la pregunta fundamental del pensamiento no es aquella de por qué el ser y no más bien la nada, pues al formular esa pregunta se plantean las cosas de mala manera, ya que el ser es una generalidad demasiado amplia, que solo sirve para oponerse a la nada. Su carácter inmutable y sin movimiento la hace solo confrontarse a la nada o a lo contradictorio: el ser se opone a lo que no es. Ahora, por esta razón, es que el ser es un mal concepto.¹¹ La pregunta bergsoniana, por el contrario, tiene relación siempre con una suerte de funcionalidad: por qué esto y no más bien lo otro. Se dice del matiz, del ser como diferencia. El segundo tipo de falso problema, nace como consecuencia de un mal planteamiento, en tanto los términos implicados son mixtos mal analizados. Nuestros análisis precedentes, con respecto a la concepción de la diferencia, son cruciales en este punto, pues como veíamos, un mixto constituye la impureza de la representación. Un problema mal planteado significa, de por sí, un mixto en donde existen elementos que difieren en naturaleza y no han sido divididos ni advertidos. En otras palabras, la intuición no ha procedido, sino que más bien el análisis ha confundido estados o términos por otros, o se han entablado como muy amplios para aquello hacia lo cual se debe dirigir el problema. El mixto es la presentación de las cosas en un estado tal que nada puede diferir, donde todo es homogéneo dirá Deleuze, si algo difiere lo será sólo de grado sin encarnar una diferencia de naturaleza. Es que a partir de un mixto no se podría elaborar un verdadero problema, debido a esto la intuición distribuye y divide el mixto. La intuición, al decir de Deleuze, es “un método de división”, con cierta herencia platónica, puesto que “Bergson no ignora [que] las cosas en realidad se mezclan; la experiencia misma no nos entrega más que mixtos” (1966, p. 11-12). La singularidad del método recae en la división, ya que ahí se produce el *rebasamiento* de la experiencia hacia sus condiciones. El *leitmotiv* de la intuición se encuentra acá, en esta operación crucial del bergsonismo, y por lo mismo, crucial para el pensamiento de Deleuze, específicamente en la construcción de su empirismo trascendental.

11 Quizás de aquí uno podría entender la crítica directa a Heidegger, y al mismo tiempo, el por qué Heidegger es un autor no tan aludido en el corpus de trabajo deleuziano: “Tal actitud, que consiste en rechazar los presupuestos objetivos – a condición de darse otros tantos presupuestos subjetivos (que, por otra parte, son quizás los mismos bajo otra forma) –, es también la de Heidegger cuando invoca una comprensión preontológica del Ser” (Deleuze, 1968, p. 169).

Ahora bien, Deleuze no sólo proyecta este vínculo hacia una herencia kantiana, en el pasaje del texto sobre la diferencia en Bergson, sino que también en *Le bergsonisme*, donde reitera esta similitud entre el método de la intuición y la analítica trascendental. Aunque habría que observar, sin embargo, que la intuición en tanto método difiere de la intuición kantiana. Recordemos que para Kant la intuición debe pensarse del lado de la forma de la intuición sensible, que refieren al espacio y al tiempo. El espacio y el tiempo son intuiciones por sí mismas, o en otras palabras, podríamos señalar que la intuición formal son el espacio y el tiempo como *intuiciones mismas* que formulan el universo de las representaciones cualesquiera, pero también su vínculo, su propia relación (Kant, 1997, p. 171-172; Cfr. Deducción trascendental). Si el método de la intuición constituye una suerte de analítica trascendental, básicamente lo es porque la intuición busca la diferencia, plateando unas condiciones de *derecho* de la experiencia, y no sólo de *hecho*. Anne Sauvagnargues señala que Bergson permite repensar el efecto de la analítica trascendental ya no bajo el orden de lo posible sino que de lo virtual: el método de la intuición “define las condiciones de una verdadera creación”; en cambio Kant distribuye y racionaliza cierta conceptualidad “ya conocida del sentido común, es decir [...] legitima un modelo de racionalidad que lo preexistió” (2009, p. 122).

7. Conclusión

La *torsión* que formula Deleuze de lo trascendental comienza con este desplazamiento de la analítica trascendental kantiana hacia un método de la intuición que trabajará con los conceptos no como si éstos estuvieran dados, en su formulación y despliegue, sino más bien, la intuición permite la creación conceptual porque éstos provienen de un fondo oscuro, en el cual la cosa y el concepto son recíprocos...

...la representación en general se divide en dos direcciones que difieren en naturaleza, en dos presencias puras que no se dejan representar: la de la percepción que nos pone *de entrada* en la materia, la de la memoria que nos introduce *de entrada* en el espíritu. Que ambas líneas se encuentren y se mezclen, una vez más, esa no es la cuestión. Esa mezcla es nuestra experiencia misma, nuestra representación. Todos nuestros falsos problemas provienen del hecho de que no sabemos rebasar (*dépasser*) la experiencia hasta las condiciones de la experiencia, hasta las articulaciones de lo real, y encontrar lo que difiere en naturaleza en los mixtos que nos son dados y de los cuales vivimos (Deleuze, 1966, pp. 16-17).

Será en este sentido que la intuición como método nos invita a rebasar (*dépasser*) la experiencia en dirección a las condiciones de la misma, “pero estas no son, al

modo kantiano, las condiciones de la experiencia posible, sino las condiciones de la experiencia real” (p. 13). La intuición, finalmente, es un método que se constituye a partir de una distancia con una noción de experiencia demasiado ordinaria y amplia como para constituir algún tipo de verdadera condición. La idea bergsoniana que Deleuze remarca tiene relación con pensar a la intuición como un método que dibuje un nuevo marco constitutivo de la experiencia, en donde el concepto esté realmente tallado en las cosas y que pueda captar el fluir de la alteración constante, en su variación continua. La intuición, entonces, capta a la duración. A partir de esto se podrían hablar de ciertas condiciones de la experiencia, y creemos que en este lugar también comienza a emerger profundamente lo que Deleuze unos años después comprenderá como empirismo trascendental. Por sobre todo cuando en 1963 publique su ensayo sobre el concepto de génesis en la tercera crítica de Kant, inspirado en la filosofía de Salomon Maïmon, advertirá que estas condiciones son genéticas, es decir, no se encuentran meramente dadas. Sin embargo, es una zona de su pensamiento que no cabe dentro de las coordenadas del presente artículo.

Referencias

- ARISTÓTELES. “Acerca del alma”. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1978.
- BERGSON, H. “Introduction à la métaphysique”. En *La Pensée et le Mouvant. Essais et conférences*. Paris: PUF, 1990.
- _____. “Le possible et le réel”. En *La Pensée et le Mouvant. Essais et conférences*. Paris: PUF, 1990.
- _____. “Essai sur les données immédiates de la conscience”. Paris: PUF, 1991.
- _____. “L’Évolution créatrice”. Paris: PUF, 1991b.
- _____. “Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia”. Traducción Juan Miguel Palacios. Salamanca: Sígueme, 1999.
- _____. “Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu”. Traducción Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2006.
- _____. “La evolución creadora”. Traducción Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2007.
- _____. “El pensamiento y lo moviente”. Traducción Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2013.
- DELEUZE, G. “Empirisme et Subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume”. Paris: PUF, 1953.
- _____. “Nietzsche et la philosophie”. Paris: PUF, 1962.
- _____. “Le Bergsonisme”. Paris: PUF, 1966.
- _____. “Différence et répétition”. Paris: PUF, 1968.
- _____. “Empirismo y subjetividad. Las bases filosóficas del Anti-Edipo”. Traducción de Hugo Acevedo y prólogo de Oscar Masotta. Barcelona: Granica, 1977.

- _____. “Cinéma 2. L’image-temps”. Paris: Minuit, 1985.
- _____. “Nietzsche y la filosofía”. Traducción de Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1986.
- _____. “La imagen tiempo. Estudios sobre cine 2”. Traducción de Irene Agoff. Barcelona: Paidós, 1987.
- _____. “L’île déserte. Textes et entretiens 1953-1974”. Édition préparée par David Lapoujade. Paris: Minuit, 2002.
- _____. “Diferencia y repetición”. Traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- _____. “La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)”. Traducción José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos, 2005.
- _____. “Kant y el tiempo”. Traducción equipo editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2008.
- _____. “El Bergsonismo”. Traducción de Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2017.
- JAMES, W. “Essays in Radical Empiricism”. New York: Longman Green and Co., 1912.
- _____. “Un universo pluralista”. Traducción de Sebastián Puente y Leonel Livchits. Buenos Aires: Cactus, 2009.
- KANT, E. “Crítica de la razón pura”. Prólogo, traducción, notas e índices Pedro Ribas. Madrid: Taurus, 1997.
- LAPOUJADE, D. “Potencias del tiempo. Versiones de Bergson”. Traducción de Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus, 2011.
- MENGUE, P. “Deleuze o el sistema de lo múltiple”. Traducción Julián Fava y Luciana Tixi. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008.
- TAKHASI, S. “Deleuze y Bergson”. En *¿Inactualidad del bergsonismo?*, Horacio González [et. al.]. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 2008.
- SAUVAGNARGUES, A. “Deleuze. L’empirisme transcendantal”. Paris: PUF, 2009.

NIETZSCHE E O NASCIMENTO DA ÓPERA A PARTIR DO ESPÍRITO ALEXANDRINO*

NIETZSCHE AND THE BIRTH OF THE OPERA FROM THE ALEXANDRINE SPIRIT

Rodrigo Juventino Bastos de Moraes
<https://orcid.org/0000-0003-4212-563X>
rodrigobj.moraes@gmail.com

Universidade de São Paulo, São Paulo, São Paulo, Brasil

RESUMO *O artigo pretende apresentar a origem da ópera moderna, no pensamento do jovem Nietzsche, em paralelo ao nascimento da tragédia grega antiga com cuja comparação pretendemos mostrar como se dá a formação da primeira sob a insígnia de uma restrição pulsional. A ideia é apresentar a origem da ópera, como Nietzsche a entendia a partir da leitura de Zur Tonkunst de Ernst Lindner; como uma crítica ao processo de racionalização ocidental que aprisionou a força produtora da Natureza a partir da sobreposição da consciência à força inconsciente produtora da arte autêntica. Mesmo no caso de um gênero dramático que se utiliza da música, a forma de expressão que em tese exprime a própria Ideia do mundo.*

Palavras-chave: *Nietzsche. Lindner. Ópera. Tragédia. Alexandrino.*

ABSTRACT *The article intends to present the origin of the opera, in the thought of the young Nietzsche, parallel in the birth of the ancient Greek tragedy with whose comparison we intend to show how the formation of the first takes place under the insígnia of an instinctual restriction. The idea is*

* Artigo submetido em 21/02/2022. Aprovado em 02/05/2022.

to present the origin of opera, as Nietzsche understood it from the reading of Zur Tonkunst by Ernst Lindner; as a critique of the western rationalization process that imprisoned the productive force of Nature as of the superposition of consciousness to the unconscious force of art. Even in the case of a dramatic genre that uses music, a form of expression that in theory expresses the very Idea of the world.

Keywords: *Nietzsche. Lindner. Opera. Tragedy. Alexandrian.*

Se a tragédia grega tinha nascido do “espírito da música” [“*aus dem Geiste der Musik*”], como sugere o subtítulo da edição de 1872 de *O Nascimento da Tragédia*, a ópera, por sua vez, tinha sido imantada desde suas origens pelo “espírito alexandrino”. Como Nietzsche aponta em sua primeira obra publicada: “a ópera está construída sobre os mesmos princípios que a nossa cultura alexandrina” (Nietzsche, 1999, p. 115). “*Alexandrinischen Cultur*”, como se sabe, é a expressão da qual Nietzsche se utiliza para se referir à *Weltanschauung* moderna assentada no ideal do “*antropos theorikós*” que, desde a Grécia antiga de Sócrates, ergueu seu mundo de uma “mundanização extrema” [äusserster Verweltlichung] (Nietzsche, 1999, p. 124) responsável por expulsar das produções da cultura e da organização coletiva dos homens o *mythos*, a força criadora da Vontade. Sob o impacto desse ideal socrático de humanidade, a arte sofre um processo de esvaziamento da experiência. Ou ela se converte em tribuna política – que para Nietzsche culmina no drama burguês moderno, mas que já era uma tendência desde o “naturalismo” de Eurípedes quando o poeta acreditava ter levado sabedoria e emancipado as massas com suas reformas – ou em uma forma frívola de arte esvaziada do luxo e do entretenimento. A ópera, arte da “ganância visual” [*blosse Augenbegierde*], para citar a maneira como Wagner refere-se ao gênero dramático moderno, será apontada por Nietzsche como um dos rebentos desse esvaziamento da experiência artística. Em nenhum outro fenômeno cultural a modernidade tinha se revelado de maneira tão flagrante quanto na ópera, a ponto de Nietzsche ter afirmado que “*compreender completamente a ópera* significa compreender o espírito moderno” (Nietzsche, 1988, p. 315). Um dos motivos, que queremos explorar neste artigo, é que temos na ópera o exemplo mais paradigmático de como uma arte nasce sob a insígnia de uma restrição das pulsões da Natureza,

ainda que se valendo da música, a forma de expressão que, em tese, exprime a própria *Ideia* do mundo.

Em seu *Metaphysical Song: An Essay on Opera*, Gary Tomlinson vai escrever, a propósito das reflexões de Nietzsche sobre a ópera, que o que torna as dez últimas seções d’*O Nascimento da Tragédia* relevantes para o assunto, sobretudo quando mobiliza a relação entre Apolo e Dionísio para pensar a origem da tragédia como cena que nasce da visão entusiasmada do coro que descreve o que vê, está na franqueza com que o filósofo liga “a história da ópera a uma pré-história do ritual musical, do contato do músico dramático com reinos invisíveis e da possessão cantada”. Diante dessa tese imaginativa não seria, portanto, ainda de acordo com Tomlinson, tanto a força de suas argumentações o que interessa, sobretudo na defesa que o filósofo faz do drama musical wagneriano em detrimento da ópera, pois ali Nietzsche estaria muito submerso na “torrente de uma eloquência efusiva”. Tampouco importa a “precisão de sua visão da história da ópera” ou sua “apoteose wagneriana” à época (Tomlinson, 1999, p. 114). Embora seja correto dizer que Nietzsche se expressa sobre o assunto muito mais como um apologeta wagneriano do que como alguém preocupado com um fundamento rigorosamente histórico para sua crítica à ópera, é preciso fazer justiça a Nietzsche. O filósofo não deixa, entretanto, de embasar historicamente suas críticas à ópera reportando-se à obra de Ernst Otto Lindner, filólogo de formação que não era mero diletante à época, mas um crítico e estudioso da música que se notabilizou na Alemanha por promover as obras de compositores como Bach, Mozart e Gluck.

Por isso queremos explorar a crítica de Nietzsche à ópera a partir de um esboço para *O Nascimento da Tragédia* escrito no ano de 1871, no qual o filósofo desenvolve suas primeiras reflexões sobre as origens da ópera latina recorrendo ao livro de Ernst Lindner de 1864, *Zur Tonkunst*. Nesse esboço, em que praticamente transcreve o início do primeiro capítulo do livro de Lindner intitulado “O Nascimento da Ópera” [*Die Entstehung der Oper*], Nietzsche vai sublinhar que, de acordo com documentos mais claros, a ópera latina teve suas origens “nas exigências do ouvinte *de compreender as palavras*” (Nietzsche, 1988, p. 271). Nietzsche está aqui, a princípio, corroborando o que aparece no livro de Lindner, quando seu autor dá início ao capítulo sobre a origem da ópera mostrando como o drama musical latino tinha nascido de uma discussão entre os eruditos e artistas florentinos da *Camerata* – grupo informal que se reunia na residência e sob patrocínio do conde Giovanni de Bardi para discutir arte, literatura, música e outros assuntos eruditos – em torno do problema da relação entre música e texto. De acordo com Lindner, esses apreciadores da música, na segunda metade do século XVI, estavam insatisfeitos com as produções

musicais da época, pois, “fossem seculares ou eclesiásticos”, elas consistiam fundamentalmente em cantos polifônicos que careciam “tanto do elemento melódico claramente marcado quanto do tratamento de um texto que o ouvinte pudesse entender” (Lindner, 1864, p. 1).

No canto polifônico, como no caso do madrigal italiano muito popular à época, o conjunto de vozes sobrepostas e cantadas de forma desigual e concatenada nos fraseados musicais poderia chamar a atenção pelo virtuosismo de seus cantores e “maravilhar os olhos pela habilidade contrapontística dos seus compositores”, mas deixava os ouvidos geralmente bastante insatisfeitos: “nem o entendimento [*Verstand*], que queria ouvir as palavras com clareza, tampouco a alma [*Gemüth*], que queria ser posta em um determinado estado de espírito pelos tons, ficaram satisfeitos”. Essa insatisfação, por meio da qual nem o texto podia ser compreendido na confusão de vozes do madrigal polifônico, nem a música exprimir de forma adequada os sentimentos individuais, ainda de acordo com Lindner, “provocou inicialmente a reforma do canto eclesiástico na Itália, cuja cabeça, Palestrina, até hoje é celebrada” (*idem*). No canto polifônico de Palestrina, no entanto, o indivíduo é diluído ao ser elevado aos picos da sublimidade do divino, justamente o que Nietzsche aponta, em *O Nascimento da Tragédia*, como o efeito dionisíaco da música do compositor italiano. Era preciso, então, para preservar o indivíduo e suas paixões, estimular o que faltava nos cantos de Palestrina “que na poderosa torrente de seus sons puros abafava quase todas as determinações melódicas e rítmicas”, isto é, era preciso encontrar uma forma musical que pudesse interessar e estimular o indivíduo e seus sentimentos sem cair na confusão de vozes que no madrigal se superpõem e tornam o texto ininteligível (*ibid.*, p. 2).

Diante desse desafio, os autores buscaram “certos motivos musicais em função do conteúdo da palavra, e dar a ela um caráter mais nítido através do uso mais frequente de semitons e outros meios harmônicos que até então eram pouco usados”. Nesse interregno, no entanto, foram “crescendo cada vez mais as queixas daqueles que viam no contraponto, na polifonia, o inimigo principal e o corruptor da poesia”. A solução encontrada, com efeito, foi a de sobrepor em importância o texto poético à música, e é nesse sentido que a polifonia precisava ser superada. Para sair em defesa dessa superação, os eruditos em torno da *Camerata* foram se refugiar na tese de que era preciso imitar os antigos como forma de dar nova vida à música latina e “um redesenho da arte da música no espírito dos antigos gregos tornou-se a palavra de ordem à época” (*ibid.*, p. 3). Esses músicos eruditos, ainda de acordo com Lindner, entendiam que as violentas tragédias antigas tinham seu núcleo no texto e no sentimento do

indivíduo que era realçado pela música.¹ Concretamente, a função da música era acentuar o *pathos* individual que era o assunto do texto escrito, da poesia.

Essa causa é defendida no círculo de Bardi quando o conde, depois de visitar o papa Clemente, encontra um novo foco: “e foi aqui que a atenção se voltou pela primeira vez para o tratamento musical da poesia dramática”. Jacopo Corsi, Jacopo Peri e Ottavio Rinuccini aparecem então como os grandes apoiadores da causa: como ponto de partida, Jacopo Corsi, refletindo sobre o modo como os antigos teriam cantado suas tragédias, imaginou-os usando em seu teatro uma entonação que, indo além da fala comum, não seria uma melodia real cantada: “devia ter havido um modo de apresentação entre o curso rápido e desinibido da fala e o movimento lento e contínuo do canto”. De acordo com essa ênfase musical, Peri “arranjou a parte do baixo acompanhante de tal maneira que só formasse sons harmoniosos com a parte vocal nos acentos mais vivos, mas permanecesse serena nas partes átonas da fala” (*ibid.*, p. 5). Esse tipo de composição centrou-se não no canto solo inteligível e gracioso, como tinha proposto Cipriano antes do círculo de Bardi, mas na recitação dramática. Deram então a essa nova música de acompanhamento própria do recitativo o nome de *stilo rappresentativo*. Em 1594, *A Dafne*, título do poema de Rinuccini, foi concluído e sua apresentação na casa de Corsi foi recebida com os aplausos mais animados do público: “todos eram de opinião que agora aquele admirável estilo dos antigos tinha sido novamente de fato encontrado, tanto quanto a música e a linguagem modernas o permitiam” (*ibid.*, p. 6).

Essa descrição da origem da ópera aparece transcrita em fragmento de Nietzsche escrito durante o período final de redação de *O Nascimento da Tragédia*, em 1871. Nos últimos trinta anos do século XVI, escreve o filósofo, tinha início em Florença, na casa do conde Bardi de Vernio, o movimento que daria nascimento à ópera. Entre eles se chegou ao acordo de que a “nova música era muito deficiente na capacidade de se expressar em palavras e para remediar esse defeito era necessário ensaiar uma espécie de cantilena ou melodia que

1 O sentimento individual, como objeto da música, compõe outro aspecto da crítica de Nietzsche à ópera latina: a música não deve ilustrar sentimentos, pois os sentimentos individuais, embora pertençam à esfera inapreensível do afeto, têm um lado exterior consciente e interessado voltado para um determinado objeto. Por isso, no caso dos sentimentos, por exemplo, de amor, temor e esperança, “a música nada mais tem a ver com eles, tão repletos de representações já é cada um desses sentimentos” (Nietzsche, 2007, p. 175). A música, entretanto, para Nietzsche, está aquém desse mundo interessado da representação do indivíduo particular sujeito à limitação. Seu objeto é o fundo ilimitado e universal da Vontade: “a música é uma linguagem capaz de clarificação infinita. Nesse sentido, aqueles que, como os criadores do *stilo rappresentativo*, “só conseguem chegar à música com seus afetos” – ou seja, partem da poesia, como expressão do homem primitivo que sente e canta suas paixões, em direção à música que viria dar acento à emoção poética –, “há que se dizer que sempre permanecerão nos átrios e não terão acesso ao santuário da música que o afeto, como eu disse, não consegue mostrar, mas apenas simbolizar” (*idem*).

não tornasse as palavras do texto incompreensíveis nem destruísse o verso” (Nietzsche, 1988, p. 271). Todos esses passos, que para Nietzsche deram origem ao *stilo rappresentativo*, já mostravam com qual perspectiva “profana e antimusical” a conexão entre música e poesia tinha sido concebida desde as origens da ópera. Para esses teóricos de “sentidos atrofiados”, o libreto tinha que se sobrepor em importância à música, algo que para Nietzsche se confirmava acima de qualquer suspeita na carta do mesmo conde Giovanni Bardi a Caccini, na qual afirma que, tal como a alma é mais nobre que o corpo, também “as palavras são mais nobres que o contraponto”.² Com Jacopo Corsi, o compositor florentino amigo de Jacopo Peri, ao lado de quem se buscava recriar o teatro da Grécia antiga, a mesma tendência se revelava: “na literatura autocomplacente desses primórdios da ópera repete-se apenas que *o canto deve imitar o discurso*, pois essa é a consequência imediata dessa exigência de que se deve entender perfeitamente os cantores” (Nietzsche, 1988, p. 272).

Segundo Nietzsche, para esses latinos não artistas que deram origem à ópera, a tragédia tinha origem na música de acompanhamento. E, partindo dessa premissa, chegam à conclusão de que a música precisava subordinar-se à palavra, tal como aos seus olhos o tinha sido na tragédia antiga. Já para o profundo espírito musical alemão, a música precedia a palavra, pois a tragédia antiga tinha nascido do coro ditirâmico. Naturalmente que, para chegar a essa crítica acerca da compreensão da origem da tragédia, Nietzsche teve muito a aprender com os clássicos alemães, sobretudo com Goethe e Schiller,³ cujo conjunto de correspondências trocadas entre os poetas será reunido no livro clássico entre os alemães, *Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, que Nietzsche leu vivamente, como demonstram suas anotações do ano de 1871. Uma das preocupações dos poetas durante seu período de correspondência girava em torno justamente da discussão sobre o simbólico na arte, algo de fundamental importância para Nietzsche chegar à sua tese sobre a origem da tragédia e sua crítica à ópera latina moderna. Discussão essa entre ambos os poetas que mobilizou desde a antiga tragédia grega até o drama moderno de Shakespeare para suas reflexões. Neste último, tinha-se o exemplo mais bem-sucedido de produção de uma arte do simbólico entre os artistas modernos, o que fazia com que o drama de Shakespeare estivesse muito próximo da tragédia grega antiga, como argumenta Schiller em carta a Goethe de 1797

2 Carta reproduzida pelo musicólogo florentino G. B. Doni, que Nietzsche cita de Lindner.

3 As compreensões do simbólico na arte antiga em Nietzsche deve-se também, em grande parte, às reflexões de autores como Schlegel, Hölderlin e Creuzer (Cf. Araldi, 2009, pp. 51-65). Sobre o simbólico na arte (Torres Filho, 2004, pp. 109-134).

transcrita por Nietzsche em anotação de 1871 (Nietzsche, 1988, p. 302). Schiller escreve que a admiração que nutria por Shakespeare se devia especialmente à leitura de seu *Ricardo III*, uma das mais “sublimes tragédias” que até então conheceu. O modo desenvolvido como o dramaturgo inglês sabia encontrar em todas as ocasiões o aspecto poético “no material mais grosseiro” parecia a ele surpreendente, bem como a destreza que demonstrava ao representar o que não podia ser representado: “a arte de utilizar os símbolos quando a natureza não pode ser representada [*die Kunst Symbole zu gebrauchen, wo die Natur nicht kann dargestellt werden*] [...]: nenhuma outra obra de Shakespeare me recorda tanto a antiga tragédia grega” (Goethe & Schiller, 1881, p. 332).

Equalizar o drama de Shakespeare e a antiga tragédia grega, ambos como exemplo de arte do simbólico, leva-nos, com efeito, a uma segunda carta em que Schiller escreve a Goethe que, tal como nos tempos da antiga tragédia grega, a música parecia a ele o único recurso por meio do qual a arte do ideal poderia retornar à arte dramática e superar o teatro naturalista moderno. Para isso, Schiller argumenta que sempre teve uma “certa confiança na ópera e que, a partir dela, assim como nos coros das festas báquicas antigas, a tragédia se desenvolveria de uma forma mais nobre” (*ibid.*, p. 351). Essa “confiança na ópera” [*Bertrauen zur Oper*] como capaz de trazer de volta a arte do simbólico à qual Schiller se refere aqui, aparece anotada por Nietzsche em fragmento do ano de 1870, em cuja anotação acrescenta ainda: “confiança na ópera: aqui se deixa a imitação servil da natureza e o ideal pode se infiltrar no teatro” (Nietzsche, 1988, p. 304). Apesar de ser quase uma transcrição da conversa de Schiller com Goethe a respeito da ópera e do papel do coro para renovação da tragédia moderna, é certo que essa anotação de Nietzsche remete também às ideias de Schiller acerca do renascimento da arte simbólica proporcionado pelo resgate do coro, ideias essas presentes no prefácio escrito para integrar a edição de sua peça de 1803 — *A noiva de Messina*. Nesse prefácio, a defesa do coro, como um recurso a ser resgatado pelo drama moderno para trazer de volta ao teatro a arte do ideal, era também um modo de Schiller declarar guerra ao drama naturalista.

Essa investida de Schiller contra o naturalismo alinha-se, certamente, à crítica da natureza cindida do artista moderno, pois em sua busca fragmentada por reproduzir a natureza, que se traduziu em mimetizar servilmente o real, não só o ideal acabou sendo expulso da arte dramática como a própria liberdade poética foi inviabilizada. Entregue à imitação servil da estreiteza e do caráter opressivo da realidade, sem qualquer saída ideal, “o estado de espírito em que um tal artista ou poeta nos deixa é sério, mas de insatisfação, e nos vemos penosamente devolvidos à realidade comum e estreita pela própria arte que

nos deveria libertar”. Schiller defende, entretanto, que o ideal pode muito bem “abandonar totalmente o real e todavia concordar de maneira mais precisa com a natureza”, já que a natureza se oculta sob a superfície do fenômeno e apenas pode ser representada como *símbolo* pela imaginação. A “natureza mesma é somente uma ideia do espírito que jamais se mostra aos sentidos”, pois, conforme aponta Schiller, “jaz sob a capa dos fenômenos, e ela mesma jamais aparece. Somente à arte do ideal se concebe, ou antes se dá como tarefa, apreender esse espírito do todo, ligando-o a uma forma corpórea” (Schiller, 2018, p. 189). Essa força inapreensível e invisível que subjaz o fenômeno, mas que pode adquirir forma em nosso mundo e da qual o tragediólogo moderno pode se valer para dar forma simbólica ao todo, essa idealidade que é mais natureza que a mera representação servil do natural, na visão de Schiller, era possível com o recurso ao coro ditirâmico. Coro esse que, para o poeta, tinha dado nascimento à tragédia grega. Esse trecho antecipa de um modo surpreendente a compreensão nietzschiana da origem da tragédia antiga a partir do espírito da música. E disso o filósofo tinha plena consciência quando afirma, em anotação de 1871, que sua concepção de tragédia, como “*coro que tem uma visão e descreve entusiasmado o que vê!*”, era uma “concepção schilleriana aprofundada infinitamente” (Nietzsche, 1988, p. 277). Para o filósofo, a tragédia nasce dessa força que jaz sob a capa dos fenômenos (a música), que assume uma forma corpórea (mito encenado) na tragédia antiga.

Isso é o que tinha revelado o musical espírito alemão de Schiller quando entende que a música tinha dado nascimento à tragédia antiga. Já os florentinos que deram origem à ópera tinham dado precedência ao libreto e compreenderam que música, na tragédia antiga, deveria servir meramente para conferir acento às ideias da poesia, à palavra.⁴ O que, para Nietzsche, representava um esvaziamento da música que se torna, desde as origens do drama musical moderno, um mero “reflexo da aparência”, “pintura sonora” que reduz a música à função de imitar o mundo aparente. Com isso, tanto a música se degrada, quanto a aparência é empobrecida pela pintura sonora. O que está implícito nessa crítica é o caráter inartístico dessa tentativa de realçar mediante a música as ideias da poesia. O próprio abismo que há entre o mundo figurativo da palavra e o mundo infinito tonal dos sons justificava para Nietzsche esse caráter inartístico: na ópera, “as palavras têm que explicar a música, porém, a música

4 Em sua conferência de 1870 sobre Édipo Rei, Nietzsche escreve: “Schiller reconheceu no coro a esfericidade da tragédia grega, os italianos da Renascença a viram na música que a acompanhava” (Cf. Nietzsche, 2006, p. 75).

expressa a alma das ações”. Para esse último fim, entretanto, “as palavras são os signos mais deficientes” (Nietzsche, 1988, p. 48).

O mundo tonal da coisa-em-si: a música como a mãe das artes

Essa ideia de que a música não pode se submeter à palavra exprime um aspecto interessante da relação entre o consciente e o inconsciente, fenômeno e coisa-em-si, aparência e essência, na produção da arte autêntica que explica a razão de Nietzsche censurar o modo como a música foi concebida na ópera a partir de um *encarceramento da sabedoria telúrica da Vontade*. Para lançar luz sobre esse ponto que queremos explorar a seguir, queremos insistir na influência que a discussão entre Schiller e Goethe exerceu em Nietzsche e, antes dele, especialmente em Wagner. Para isso, vale a pena retomar mais uma vez as cartas trocadas entre Schiller e Goethe sobre as quais Nietzsche se debruçou no período de redação de seu primeiro livro. Em carta a Goethe de 1801, Schiller escreve que nos meados daqueles dias tinha feito guerra a Schelling, pois este tinha enunciado em sua *Filosofia transcendental* que, “na natureza, decerto se começa com o que não se tem noção para elevá-lo à consciência, enquanto que na arte se parte do consciente em direção ao inconsciente”. Embora Schelling estivesse tratando apenas da oposição entre produtos da natureza e da arte, Schiller temia que a causa dessa ideia dos “senhores idealistas” tivesse em falta a própria experiência criativa, pois nesta “o poeta também começa com o inconsciente e inclusive deve sentir-se orgulhoso se graças à consciência mais clara de suas operações ao menos chega a encontrar em seu trabalho terminado, sem perder a força, a primeira ideia obscura geral de sua obra”. Sem essa “ideia total tão obscura, mas de todo poderosa” [*solche dunkle, aber mächtige Totalidee*] que nasce, naturalmente, de uma força inconsciente e que é anterior a tudo o que é técnico, “não pode se originar nenhuma obra poética”. E conclui Schiller: “a poesia, segundo creio, consiste precisamente em poder enunciar e comunicar aquilo que é inconsciente, ou seja, transferi-lo a um objeto” (Goethe & Schiller, 1881, p. 278).

Com essa ideia total obscura e poderosa, anterior a tudo o que é técnico (consciente, portanto), Schiller está certamente se referindo ao processo de formação das *ideias estéticas* nos moldes em que Kant o descreve na sua *Crítica da Faculdade de Julgar*. Quanto às produções do cientista, vai mostrar Kant, por mais complexas e inacessíveis que elas possam parecer, seu processo de gestação pode ser descrito com clareza, passo a passo. Newton, por exemplo, podia “mostrar não somente a si próprio, mas a qualquer outro, de modo totalmente intuitivo e determinado para a sua sucessão, todos os

passos que ele devia dar desde os primeiros elementos da Geometria até as suas grandes e profundas descobertas” (Kant, 2010, pp. 154-155). Conhecimentos desse tipo seriam apreensíveis, pois, por qualquer consciência crítica, por qualquer um que os estudasse. Já no caso das artes, em contrapartida, seus produtos derivam de uma *ideia estética* – “uma representação da imaginação que dá muito o que pensar, sem que nenhum pensamento determinado, isto é, nenhum conceito, possa lhe ser adequado e que portanto nenhuma língua pode completamente exprimir e tornar inteligível” (*ibid.*, p. 159). Produto do *espírito* [*Geist*], a faculdade do gênio – verdadeiro intérprete do inexprimível – essa ideia profunda, pré-consciente e carregada de formas que não podem ser determinadas, mas que põem em ebulição a mente, que dão muito o que pensar, é obscura mesmo para o gênio: “nenhum poeta pode indicar com precisão como surgem e se reúnem suas ideias em sua cabeça, isto porque ele mesmo não o sabe e, portanto, também não pode ensiná-lo a ninguém”. Por isso é que “nenhum Homero ou Wieland pode indicar como suas ideias ricas de fantasia e contudo ao mesmo tempo densas de pensamento surgem e reúnem-se em sua cabeça, porque ele mesmo não o sabe e, portanto, também não pode ensiná-lo a nenhum outro” (*ibid.*, pp. 54-55).

Não passou em branco a Nietzsche, tampouco a Wagner, no entanto, aquela famosa ocasião em que Schiller descreve esse impulso inconsciente e obscuro que nele engendrava suas ideias poéticas. Assim descreve o poeta, também em carta a Goethe, o modo como criava suas obras: “no começo, a sensação carece de um objeto claro e distinto, este vai se formando mais adiante. Precede-lhe certo estado de ânimo de índole *musical*, e apenas depois é que se segue a ideia poética” (Goethe & Schiller, 1881, p. 118).⁵ Citando essa carta de Schiller a Goethe em que o poeta estabelece uma paridade entre força pré-consciente e música, Wagner, em seu texto do ano de 1871, *Beethoven* – obra fundamental para as ideias presentes em *O Nascimento da Tragédia* –, defende que o poeta teve aqui um *pressentimento* a respeito do segredo dessa noite profunda de onde emerge toda criação poética. E desvendar o enigma da música para Wagner era, por fim, lançar luz sobre esse segredo, algo que só Schopenhauer soube mostrar com grande clareza filosófica (Wagner, 2010, p. 14).

Era necessário percorrer, com efeito, a síntese metafísica que Schopenhauer tinha realizado entre música e Vontade para então lançar luz sobre esse profundo interior musical de onde emerge toda produção poética do qual falava Schiller em sua carta a Goethe. Em *Beethoven*, ainda, Wagner percorre

5 Essa passagem também é citada por Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia* para explicar o surgimento da poesia lírica de Arquiloco (Nietzsche, 1999, p. 40).

essa síntese recorrendo aos capítulos 29 e 30 dos *Suplementos* e a partir deles busca mostrar a peculiaridade da música diante das outras artes no que diz respeito ao conhecimento de *Ideias*. Para Schopenhauer, o mundo em si não nos negou acesso por meio de representação de *Ideias*, o que faz com que nossa consciência tenha, por assim dizer, dois lados. Além da consciência voltada para “fora”, isto é, para o mundo exterior fenomênico, o “conhecimento intuitivo do mundo exterior de apreensão de objetos”, temos a consciência voltada para “dentro”, e.g., a consciência “do *próprio si mesmo*, que é a *Vontade*” (Schopenhauer, 2015, p. 439). E quanto mais um desses lados da consciência entra em primeiro plano tanto mais o outro cede. Está em jogo aqui a distinção schopenhariana entre os dois modos como o mundo pode ser representado, seja ele como fenômeno, seja como *Vontade* – como coisa-em-si. O mundo em si nos é tangível pela *Ideia* que contemplamos numa obra de arte – diante da qual a relação da nossa vontade com o objeto esmorece, nosso querer incessante vai minguando e cedendo lugar a um estado desinteressado de contemplação. Momento esse em que aos poucos nos tornamos o que Schopenhauer chama de “sujeitos puros do conhecimento”. Com isso, podemos dizer que as formas da cognição consciente voltada para o lado exterior do mundo têm todos os instrumentos necessários para conhecer e dominar a superfície do mundo, isto é, o modo como a *Vontade* se objetiva em aparência. Sobre o em-si do mundo, entretanto, as formas da consciência revelam-se um instrumento indigente para a mesma finalidade. Essa condição “epistêmica” mais elevada que nos proporciona a arte desloca o “conhecimento” do em-si do mundo para o plano de uma sabedoria do inexprimível que se move no campo pré-consciente do *pathos* e que é tanto mais efetiva quanto mais se comunica na forma, por assim dizer, interior de expressão do mundo, quanto mais ela dispensa as formas fenomênicas da aparência do mundo exterior. Expressão interior essa pura, universal, não conceitual, não imagética, pré-consciente – *musical*, no limite.

Isso tudo encontra sustentação na afirmação de Schopenhauer segundo a qual o compositor de música “manifesta a essência mais íntima do mundo, expressa a sabedoria mais profunda numa linguagem não compreensível por sua razão: como um sonâmbulo magnético fornece informações sobre as coisas das quais, desperto, não tem conceito algum” (Schopenhauer, 2005, p. 342). Por ser inconsciente, sua produção só pode se originar sob *inspiração*, sem “qualquer reflexão e intencionalidade consciente” e, por não fazer uso da palavra, sua forma comunica direto à emoção sem qualquer mediação de conceitos como

ocorre nas demais artes.⁶ Com isso, é possível notar que mesmo no campo da arte, que em tese exprime a *Ideia* do em-si do mundo, existem graus de objetividade da Vontade. As belas artes, enquanto arte autêntica, sendo elas representações do em si do mundo por meio de *Ideias*, têm origem obscura no espírito do gênio. Mas precisam, entretanto, das formas externas do mundo para levar a cabo seus modos de expressão; nos casos da poesia e das artes plásticas, o artista se vale da natureza como esquema, conforme escreve Schopenhauer a esse propósito em sua obra magna: “o gênio só produz as obras das artes plásticas por uma antecipação premonitória do belo, assim também só se produz as obras de poesia por uma semelhante antecipação do característico, embora, em ambos os casos, ele precise da natureza como um esquema” (Schopenhauer, 2005, p. 298). Já no caso da música, cuja origem é completamente inconsciente, sem mediação da palavra, da imagem e das formas de legalidade do mundo exterior, temos uma linguagem análoga ao próprio em-si do mundo que, no limite, dispensa qualquer mediação com o mundo fenomênico.

Nesse sentido, a expressão mais pura da objetivação da Vontade no campo das artes pode ser escalonada do maior grau em que o em si do mundo se mostra em direção ao menor. Isso Schopenhauer já tinha apontado quando discute os limites da fusão entre música e palavra na ópera. Conforme escreve em sua obra magna, a música estimula tão vivamente nossa fantasia, “tentando assim figurar em carne e osso aquele mundo espiritual invisível, vivaz e ágil, a falar tão imediatamente a nós” que, logo, tenta “corporificá-la num exemplo analógico”. Isso daria origem ao canto com palavras e, por fim, à ópera. Entretanto, alerta Schopenhauer que as palavras “nunca devem abandonar sua posição de subordinada para se tornarem a coisa principal, fazendo da música mero meio de sua expressão, o que se constitui num grande equívoco e numa absurdez perversa”. Utilizar o menor grau de objetividade para lançar luz sobre o de maior seria como usar a luz de uma lamparina para iluminar o sol do meio-dia. Por isso, conclui Schopenhauer, que, “quando a música procura apegar-se em demasia às palavras e amoldar-se aos eventos, esforça-se por falar uma linguagem que não é sua” (Schopenhauer, 2005, pp. 343-344). Justamente o que

6 Como mostra Guido em seu artigo, no juízo estético kantiano, embora baseado no sentimento, busca-se sempre uma validade universal para o gosto na medida em que o sentimento está ligado à reflexão, esta entendida como “atividade formadora de conceitos” (Guido, 2015, p. 32). Nesse sentido, o juízo de gosto só pode ser um juízo do tipo intelectual: não encontrando um conceito adequado à forma bela, o entendimento empresta sua legalidade a esse estado de contemplação, ele “dá o que pensar” e a interação lúdica entre imaginação e entendimento se desdobram como um prazer do tipo reflexivo. No caso da música, refletindo à luz de Schopenhauer, o entendimento não tem como emprestar sua legalidade na contemplação da arte dos sons, pois a música pertence ao infinito tonal em que qualquer forma de legalidade do entendimento, ou de qualquer forma em geral de consciência, está, por princípio, proscria.

tinha se passado entre os latinos criadores do drama musical moderno, como Nietzsche aponta em sua crítica à origem da ópera florentina.

Com Schopenhauer é possível entender, portanto, nos assegura Wagner, a índole *musical* desse infinito profundo, ao qual Schiller se refere, de onde emerge toda a poesia. O em-si do mundo é música e a música é a linguagem interior inconsciente primária e universal que excita sem mediação das formas da representação consciente, seja ela conceitual ou imagética, lógica ou etiológica. Também fica claro, com efeito, esse mesmo grau de objetivação da Vontade no campo interno às artes. De modo distinto das outras artes, a música dispensa de toda a existência fenomênica, e por isso se mostra não como uma *Ideia* do mundo, mas, dirá Schopenhauer, como a *Vontade mesma* atuando no íntimo das emoções como uma verdadeira linguagem universal: “a música [...] é diferente de todas as outras artes por ser não cópia do fenômeno, ou, mais exatamente, da objetividade adequada da Vontade, mas cópia imediata da Vontade e, portanto, expõe para todo físico o metafísico, para todo fenômeno a coisa-em-si” (*ibid.*, p. 345). Já o mundo externo figurativo da palavra e do conceito, dessa vez, segundo Wagner, à luz de Schopenhauer, pertence a uma esfera de realidade já distinta do mundo interior-tonal da música. Por esse motivo, vai concluir Wagner, o caso do poeta se mostrava tão singular: seu modo de produzir fazia com que ele estivesse no ponto intermediário entre esses dois mundos: “entre os dois [mundos] se situa o poeta que, com sua produção consciente de formas, se aproxima do artista plástico, ao passo que no domínio sombrio de seu inconsciente se assemelha ao músico” (Wagner, 2010, p. 13).

O nascimento da ópera como cárcere das forças telúricas da Natureza

A ópera moderna, cujo nascimento se deu com ênfase no libreto em detrimento da música, isto é, que relegou à música um papel subordinado à palavra, revela agora seu caráter inartístico. Como Nietzsche escreve em anotação de 1870, esse ato fundante da ópera, com o qual a música é posta a serviço da poesia, era da natureza de “um filho buscando dar luz ao pai”, pois “a imagem e a representação nunca poderiam produzir música a partir de si e tanto menos estaria em condições de fazer isso o conceito ou – como se diz – a ideia poética” [*poetische Idee*] (Nietzsche, 1988, p. 185). De outro modo, a arte autêntica é produto da força ativa e primária anterior à ideia poética (música), um “vasto espaço da noite do mundo” de onde toda poesia emerge dos motivos universais e da Vontade. Como não se utiliza das formas conscientes de expressão, a música só pode ser, com efeito, a linguagem mais poderosa para exprimir a sabedoria inexprimível da Vontade. Já a palavra e a imagem,

enquanto derivadas das formas do mundo externo da aparência, próprias à arte figurativa, mostram-se inferiores à arte tonal para esse mesmo fim.⁷

Entretanto, como vimos acima, Schopenhauer defende, a propósito da ópera, que a música estimula tão vivamente a fantasia que pode chegar a produzir imagens daquele mundo espiritual invisível e tentar “corporificá-la em um exemplo analógico” [*ieselbe in einem analogen Beispiel zu verkörpern*] (Schopenhauer, 2005, p. 343). O que significar dizer que o mundo interior da música pode extravasar sua potência a ponto de produzir conteúdo para o mundo exterior em imagens, ideia essa que é desenvolvida por Wagner, em *Beethoven*, a partir de um trecho retirado dos *Parerga und Paralipomena* de Schopenhauer sobre a clarividência.⁸ Como o clarividente que traduz sua vivência inconsciente e interior, a qual nos aparenta a todos, de modo imediato, à natureza inteira, numa linguagem mística e cifrada para nossa consciência desperta, também o poeta pode produzir imagens que tenham sua origem nos motivos interiores e universais da Vontade (música) projetadas no mundo exterior como *imagens musicais* (Wagner, 2010, p. 78). Aos poucos vai se revelando aqui o segredo daquela sugestão que aparece no texto de Wagner: aquele que pudesse esclarecer a música por conceitos, dirá o compositor à luz dessa doutrina de Schopenhauer, teria “criado uma filosofia capaz de iluminar o mundo” (Wagner, 2010, p. 19).

Essas passagens serão fundamentais para Nietzsche, pois o segredo da origem da tragédia antiga, como afiguração da vivência interna da Vontade, contempla, acima de tudo, essa ideia. A música (o infinito musical) pode lançar mão de um análogo figurativo no mundo exterior da palavra e da imagem (mundo apolíneo da cena e do diálogo) para comunicar sua sabedoria interior, o que para Nietzsche constitui o caráter verdadeiramente artístico do drama quando posta a relação entre música e palavra, entre o interior inconsciente

7 Como escreve Nietzsche em *O drama musical grego*: “a palavra age primeiramente sobre o mundo dos conceitos e somente a partir daí sobre o sentimento; e de maneira bastante frequentemente ela não alcança absolutamente, pela distância do caminho, o seu alvo”. Já a música, por outro lado, “toca o coração imediatamente, como a verdadeira linguagem universal, inteligível por toda parte” (Nietzsche, 2010, pp. 65-66).

8 É importante ressaltar que embora Schopenhauer nessas passagens tenha antecipado um aspecto fundamental da tese da origem da tragédia antiga em Nietzsche nos termos de uma afiguração da essência do mundo, isto é, como música que produz imagens musicais, é sabido que o autor de *O Mundo como Vontade de Representação*, entretanto, valorizou acima de tudo aqui a tragédia moderna. A compreensão da tragédia antiga que nasce como afiguração da música deve-se, em contrapartida, à influência que Friedrich Creuzer (este, impactado por Schelling) exerceu sobre Nietzsche em suas considerações sobre o simbólico no mito como o ponto supremo da possibilidade terrena de uma manifestação do Absoluto. Aqui, não só o romantismo tardio revela o impacto que teve sobre o jovem Nietzsche, mas também o romantismo de Jena, do qual partem essas ideias sobretudo com as discussões de Schelling acerca do mito como exposição simbólica absoluta, isto é, como modo de apresentação do Absoluto na consciência humana finita (Cf. Wilson, 1996, pp. 109 ss.; pp. 281-282).

e o exterior consciente. A aparência não pode preceder a essência, isto é, a palavra não deve recorrer à música para conferir acento à primeira sem um empobrecimento tanto da aparência quanto da música, como o fizeram os teóricos florentinos que deram nascimento à ópera segundo a descrição de Lindner que Nietzsche recupera. Mas o contrário constitui propriamente o efeito artístico autêntico: da música em direção à imagem – do mundo tonal que produz em símbolos: “a música pode projetar fora de si imagens: que, no entanto, são sempre só imagens, por assim dizer, exemplos de seu conteúdo” (Nietzsche, 1988, p. 185). Essa é uma ideia wagneriana por excelência se nos reportamos a um texto do compositor de 1860, “*Zukunftsmusik!*”, quando defende que dois eram os destinos da poesia moderna: ou um transplante inteiro para o campo da abstração, “uma pura combinação de concepções e representações por explicação de leis lógicas do pensamento”, ou uma fusão íntima com a música, como mostrava o último movimento da nona sinfonia de Beethoven, na qual as leis internas e externas de apercepção do mundo se fundem na mais perfeita harmonia (Wagner, 1861, p. 45).

Nesse sentido, as formas de expressão da consciência é que precisam vir em auxílio da força inconsciente da música para dar expressão figurativa ao todo: esse é o segredo da arte simbólica que dá vida ao *mito*. O paradigma antigo para Nietzsche é, como sabido, a antiga tragédia grega. Já em registro moderno, além do drama musical de Wagner, o paradigma é Shakespeare, que dá nascimento ao mito moderno quando radicaliza uma tendência presente desde a tragédia de Sófocles. Quando o autor de Édipo Rei acrescenta o terceiro autor em suas tragédias, sucede-se uma progressiva sobreposição do diálogo à música na história do drama musical antigo. Mas a cena aqui se constrói como música que se converte em imagens musicais, isto é, o coro desaparece as poucos, mas é absorvido em “ideias a partir da música” (Nietzsche, 1988, p. 320).⁹ Nesse sentido, embora seu drama fosse inteiramente ação e diálogo, Shakespeare fazia música por meio de imagens e por isso era poeta do mais radical *pensamento* trágico – o próprio criador do mito moderno. A capacidade que a música tem de produzir em imagens patéticas se deduz da própria sabedoria do “mito que fala em símiles acerca do conhecimento dionisíaco” (Nietzsche, 1999, p. 18). Aqui, embora se faça uso do discurso, a lógica está totalmente proscrita e seu conteúdo patético não se deixa revelar nem às formas nem aos motivos do pensamento consciente. No interior do próprio drama moderno, a linguagem do mito reaparece de modo exemplar no *Hamlet*: nessa tragédia, a fala de Hamlet

9 Sobre essa questão, Cf. Moraes, 2021, pp. 49-67.

é mais superficial que a ação. Não é a partir da palavra, mas da “visão e revisão aprofundadas do conjunto que se deve inferir aquela doutrina de Hamlet” (*ibid.*, pp. 100-101), segundo a qual “o conhecimento aniquila a ação, e a ação requer o véu da ilusão” (*ibid.*, p. 53). Isso também revela, certamente, o segredo da tragédia grega: sua estrutura mimética e discursiva tinham surgido do coro como afiguração da música de forma espontânea.¹⁰

Distintamente da antiga tragédia grega, como Nietzsche mostra em anotação de 1869, a “ópera nasceu sem um modelo concreto, segundo uma teoria abstrata”. Tendo origem sob a tutela das especulações teóricas de uma consciência crítica, tais “experimentos antinaturais, cortam ou pelo menos mutilam severamente as raízes de uma arte inconsciente que emerge da vida do povo”. Sendo esse o caso da ópera, esse gênero dramático moderno não tinha, pois, nada em comum com a tragédia grega que por sua vez era produto do puro instinto popular: “as origens do drama remontam às incompreensíveis manifestações dos instintos populares: naquelas festas orgiásticas dominavam um tal grau de estar fora-de-si [...] que os homens se sentiam e se comportavam como transformados e encantados” (Nietzsche, 1988, pp. 9-10). Toda a estrutura da tragédia, desde a cena, a mímica, passando pelo uso do discurso mítico, era a expressão genuína do gênio do povo e tinha nascido da potência telúrica da música, do coro, de uma força inconsciente primordial. Nietzsche reverbera aqui Schlegel quando escreve, em *Sobre o estudo da poesia grega*, que, de Atenas à Alexandria, a formação estética dos gregos nunca tinha sido artificial no sentido de um entendimento organizador do conjunto “direcionado todas as forças e determinado o objetivo e a direção de sua trajetória”. Na verdade, “a teoria grega jamais demonstrou a mínima comunhão com a prática artística, e foi mais tarde no máximo sua auxiliar”. Na poesia grega, que para Schlegel era nascida da música, do ritmo e da mímica, “o instinto completo foi tanto o que movia, quanto o que direcionava a cultura grega” (Schlegel, 2018, p. 115).

Tendo origem num círculo erudito de Florença, a partir de debates teóricos em torno da relação entre música e texto, e fruto de uma consciência crítica

10 Como escreve Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*, a música pode produzir imagens, embora a música que tente imitar a imagem não só não diz nada a respeito desta, como nada é dito sobre a música mesma: “no caso em que o poeta do som tenha falado de uma composição em imagens figuradas, como ao atribuir a uma sinfonia a designação de ‘pastoral’ e chamar a uma frase de ‘cena junto ao arroio’, a uma outra de ‘alegre reunião de camponeses’, também se trata apenas de representações similitiformes, nascidas da música – e não porventura dos objetos imitados pela música –, representações que não nos podem instruir em aspecto nenhum sobre o conteúdo dionisíaco da música, sim, que não têm qualquer valor exclusivo em face de outras figurações. Devemos agora transportar esse processo de uma descarga da música em imagens para uma massa popular no vigor da juventude, linguisticamente criativa, a fim de chegarmos a uma ideia de como se origina a canção estrófica popular e de como todo o tesouro verbal é excitado pelo novo princípio de imitação da música” (Nietzsche, 1999, p. 47).

produtora, não era de se admirar a opção pelo primado do texto em detrimento da música. Na ópera, o espírito da música, que entre os gregos lutava por “revelação figurativa e mítica” está proscrito desde o início por sua consciência crítica, enquanto que o gênio grego que deu origem à tragédia de forma orgânica se expressava quase como uma possessão, como uma forma de decifração dos poderes numéricos da música. Na tragédia antiga, o que conduzia era o arrebatamento e nada se passava ali, para citar Henry Staten, como uma questão de representação, mas como “comunicação de força” (Staten, 1990, p. 209), isto é, como manifestação da sabedoria no inexprimível interior da Vontade, assim como ocorre, para Nietzsche, no drama musical de Wagner, cuja voz no canto não é concebida como voz do indivíduo que canta, mas como alguma outra voz mais universal que apreende, habita e canta através dela.

Na ópera, entretanto, o poder da música é desfeito e alheado de sua verdadeira dignidade: a música não se manifesta mais como poder numérico, mas como mimese de fenômenos extramusicais para daí converter-se em “pintura sonora transcritiva”, “escrava da aparência” reduzida à condição miserável de “provocar diversão externa” tal como era o caso no novo ditirambo ático” (Nietzsche, 1999, p. 117). Esse marco do nascimento da ópera, que se efetiva como encarceramento da música, como uma restrição pulsional da Vontade em seu ato fundante, demonstrava também sua filiação com o alexandrinismo. O caráter teórico do nascimento da ópera moderna tinha suas raízes distantes no mesmo socratismo de Eurípedes que condenava seus antecessores tragediólogos, sobretudo Ésquilo, por fazer tudo de forma inconsciente, isto é, sob a possessão do espírito numérico da música. A decadência da tragédia, para Eurípedes, tinha justamente essa causa: “ninguém sabia transformar suficientemente a sabedoria da antiga técnica artística em conceitos e palavras” (Nietzsche, 2010, p. 83). E se Sófocles censurava o poeta Ésquilo em razão de seu mestre ter feito o correto de forma inconsciente, Eurípedes teria dito “dele a opinião de que faz o incorreto *porque* faz inconscientemente” (*ibid.*, p. 80).

Não por outra razão Eurípedes será apontado por Nietzsche como o poeta do “racionalismo ingênuo”, como o “inimigo de tudo o que é instintivo” que busca em tudo somente “o elemento intencional e consciente” (Nietzsche, 1988, p. 41) e que deu cabo do espírito da música na tragédia. E que, com suas reformas, que mais tarde serão consolidadas pela nova comédia ática até dar forma ao próprio drama moderno segundo esse mesmo espírito alexandrino séculos depois, põe fim justamente ao que para Nietzsche era acima de tudo grandioso na tragédia antiga: “o maravilhoso de todo aquele desenvolvimento da arte grega é justamente o fato de que o conceito, a consciência, a teoria então

não tinham ainda tomado a palavra e tudo o que o jovem podia aprender do mestre relacionava-se à técnica” (Nietzsche, 1999, p. 80).

Referências

- ARALDI, C. “O simbolismo das criações apolíneas e dionisíacas: uma análise crítica da estética do jovem Nietzsche”. *Reflexão*, Campinas, 34 (96), jul./dez, 2009.
- GOETHE, J.W., SCHILLER, F. “Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe”. Stuttgart: J.G. Cotta, 1881. Vol. 1.
- GUIDO, A. A. “Sobre a estética kantiana do belo e do sublime”. In: *Ensaio de filosofia em homenagem a Carlos Alberto R. de Moura* (org. D. Morato Pinto, L. Moutinho, M. Sacrini, Monica Sival). Curitiba: UFPR, 2015.
- KANT, I. “Crítica da Faculdade do Juízo”. Trad. V. Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- LINDNER, E. O. “Zur Tonkunst”. Berlin: I. Guttentag, 1864.
- MORAES, R. “Uma cultura para Shakespeare e Beethoven”. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, Vol. 42, Nr. 3, pp. 45-67, setembro/dezembro 2021.
- NIETZSCHE, F. “Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe”. Editores: G. Colli e M. Montinari, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988.
- _____. “O Nascimento da Tragédia”. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- _____. “O drama musical grego”. In: *A visão dionisíaca do mundo*. Trad. e org. Marco S. P. Fernandes & Maria C. S. Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. “Introdução à tragédia de Sófocles”. Trad. Marcos Sinésio P. Fernandes, São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. “Introdução ao estudo dos diálogos de Platão”. Trad. Marcos Sinésio P. Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- _____. “Música e Palavra (Fragmento Póstumo Nr. 12[1], da primavera de 187””. In: *Discurso*, Nr. 37. Trad. O. Giacoia Jr., 2007.
- _____. “Sócrates e a Tragédia”. In: *A visão dionisíaca do mundo, op. cit.*
- SCHILLER, F. “A noiva de Messina”. Trad. M. Suzuki. São Paulo: Sesi-SP Editora, 2018.
- SCHLEGEL, F. “Sobre o estudo da poesia grega”. Trad. C. L. Medeiros. São Paulo: Iluminuras, 2018.
- SCHOPENHAUER, A. “O mundo como Vontade e Representação”. Trad. J. Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2005. Vol. 1.
- SCHOPENHAUER, A. “O mundo como Vontade e Representação”. Trad. J. Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2015. Vol. 2.
- TOMLINSON, G. “Metaphysical Song: An Essay on Opera”. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- TORRES FILHO, R. “O simbólico em Schelling”. In: *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- WAGNER, R. “Beethoven”. Trad. A. Hartmann. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

_____. “Quatre poèmes d’opéras”. Trad. R. Wagner. Paris: Librairie Nouvelle, 1861.
WILSON, J. E. “Schelling und Nietzsche (Zur Auslegung Der Frühen Werke Friedrich Nietzsches)”. Berlin/New York: W. de Gruyter, 1996.



**ATESTAÇÃO E ÉTICA EM PAUL RICOEUR:
IMPLICAÇÕES DA DIALÉTICA
ENTRE O SUJEITO E A ALTERIDADE
PARA UMA ÉTICA DA COMPAIXÃO***

***ATTESTATION AND ETHICS IN PAUL
RICOEUR: IMPLICATIONS OF THE
DIALECTICS OF ONESELF AND THE
OTHER FOR AN ETHICS OF COMPASSION***

Adriani Milli Rodrigues

<https://orcid.org/0000-0002-1812-8622>

adriani.milli@unasp.edu.br

*Centro Universitário Adventista de São Paulo,
Engenheiro Coelho, São Paulo, Brasil*

Ellen Nogueira Rodrigues

<https://orcid.org/0000-0002-8689-0029>

rodrigues.ellen@acad.unasp.edu.br

*Centro Universitário Adventista de São Paulo, Engenheiro Coelho, São
Paulo, Brasil*

RESUMO *A teoria da atestação em Ricoeur aponta para a necessidade da relação dialética entre o sujeito e a alteridade na reflexão ética. Entretanto, posicionamentos críticos a essa teoria argumentam que o uso do sujeito*

* Artigo submetido em 08/09/2021. Aprovado em 10/10/2022.

como ponto de partida dessa reflexão inviabiliza uma genuína percepção da alteridade. Ao considerar esse debate, o presente artigo objetiva analisar as implicações dessa dialética ricoeuriana para a construção ética, especialmente no entendimento da compaixão. O percurso metodológico de análise inclui uma perspectiva preliminar da noção ricoeuriana de alteridade do sujeito em La symbolique du mal e De l'interprétation, uma problematização da relação entre atestação e ética em The Problem of the Foundation of Moral Philosophy e dos conceitos de ética e alteridade na perspectiva da atestação em Soi-même comme un autre e Parcours de la reconnaissance. Finalmente, o estudo observa repercussões das articulações entre o sujeito e a alteridade para a compaixão na reflexão ética, em diálogo com a contribuição de Martha Nussbaum. Sem negar os riscos de reduplicação do sujeito na pretensa percepção da alteridade, o artigo conclui que a dialética entre o sujeito e a alteridade é necessária para uma melhor compreensão e desenvolvimento de si mesmo e do outro.

Palavras-chave: Ricoeur. Atestação. Ética. Compaixão. Sujeito. Alteridade.

ABSTRACT *The theory of attestation in Ricoeur points to the need of a dialectical relationship between oneself and the other in ethics. However, critics of this theory have argued that the use of the self as the starting point of this reflection hinders a genuine perception of otherness. Taking this debate into account, the present article aims to analyze the implications of this Ricoeurian dialectics for ethics, especially the understanding of compassion. The methodological steps of this analysis include a preliminary perspective of Ricoeur's notion of the otherness of the self in La symbolique du mal and De l'interprétation, a problematization of the relationship between attestation and ethics in The Problem of the Foundation of Moral Philosophy and of the concepts of ethics and otherness in the perspective of attestation in Soi-même comme un autre and Parcours de la reconnaissance. Finally, the study explores the repercussions of the articulations of oneself and the other for ethical compassion, in dialogue with Martha Nussbaum. Without denying the risks of the reduplication of the self in the alleged perception of otherness, the article concludes that the dialectics of oneself and the other is necessary for a better understanding and development of oneself and the other.*

Keywords: Ricoeur. Attestation. Ethics. Compassion. Oneself. Otherness.

1. Introdução

A chamada “pequena ética” de Paul Ricoeur em *Soi-même comme un autre* (1990) possui como chave de leitura o conceito de atestação. De fato, o próprio Ricoeur indica que esse conceito constitui a senha para o livro como um todo (Ricoeur, 1990, p. 335). Conforme a introdução dessa obra indica, o filósofo francês procura reformular a compreensão de sujeito, de modo que essa reformulação seja uma alternativa contemporânea viável à tradição cartesiana, que foi duramente criticada, especialmente pelos mestres da suspeita (Freud, Marx, Nietzsche). Ao assumir a ideia de um *cogito* ferido, que é uma expressão que intitula a descrição da filosofia de Ricoeur por Gagnebin (1997),¹ Ricoeur (1965; 1975b; 1990) rejeita o pressuposto cartesiano de uma consciência imediata do sujeito e aponta para a necessidade de elaboração de uma perspectiva marcada pela humildade epistêmica, caracterizada pela constante presença dialética da confiança e da suspeita.² Podemos destacar pelo menos três aspectos do direcionamento desse projeto ricoeuriano. Primeiramente, ao contestar que o conhecimento do sujeito seja construído abstratamente por sua consciência imediata da realidade, o pensador francês argumenta que o caminho do conhecimento se dá fenomenologicamente por intermédio de mediações que permitem a percepção e compreensão da realidade. O reconhecimento e a investigação fenomenológica dessas mediações caracterizam a reflexão hermenêutica de Ricoeur. O segundo aspecto a ser destacado na proposta do *cogito* ferido é que o sujeito não se define apenas pelo pensar ou conhecer. De acordo com sua perspectiva concreta da experiência humana, o filósofo francês ressalta que o sujeito é um agente capaz de agir e, com isso, criar uma identidade (narrativa) e se considerar moralmente responsável por suas ações. Essa ênfase sublinha a reflexão ética de Ricoeur. Em sua reformulação do conceito de sujeito, ele não deseja restringir a discussão para uma dimensão epistêmica, mas abarcar também o âmbito da ética.

Em realidade, esses dois aspectos colocados aqui, o caminho hermenêutico e o ético, não se dividem. A ênfase na experiência da ação não desemboca apenas na reflexão ética, mas define em grande medida a noção ricoeuriana de mediação hermenêutica, onde o conhecimento se constrói na interpretação de ações objetificadas, especialmente na linguagem, na história e na cultura. Como

1 Veja outras discussões, também em língua portuguesa, da problematização de Ricoeur sobre o sujeito e sua elaboração da noção de si mesmo, em Piva (1999); Homem (2004); Carvalho (2006); Meireles (2016); Silva (2017).

2 A rejeição do pressuposto cartesiano de uma consciência imediata do sujeito já aparece em *De l'interprétation: essai sur Freud* (1965) e no ensaio *Phenomenology and Hermeneutics* (1975). A dialética da confiança e suspeita é elaborada na introdução de *Soi-même comme un autre* (1990).

Pellauer (2007) enfatiza, a proposta ricoeuriana de mediação hermenêutica representa uma reversão do modelo cartesiano do conhecimento de si mesmo, na medida em que a consciência do sujeito deixa de ser o ponto de partida da reflexão filosófica para se tornar seu ponto de chegada. Em outros termos, Ricoeur não questiona a necessidade filosófica de conhecer a si mesmo. Antes, sua revisão se situa particularmente no ponto de partida desse conhecimento, que se projeta para a objetificação externa da experiência da ação. A mudança desse ponto de partida também envolve a ampliação da noção de conhecimento do sujeito, que abarca a dimensão ética. De acordo com o pensador francês, o conceito de atestação constitui precisamente a conexão entre o agente e a ação, o sujeito e a sua objetificação. Nas suas palavras, atestação é “a segurança de ser eu mesmo agindo e sofrendo.” Desse modo, atestação é a confiança no poder de reconhecer a mim mesmo como agente da objetificação de minhas ações e dizer “sou eu aqui” (Ricoeur, 1990, p. 35).³ Em outros termos, os produtos das ações (objetificações) atestam ou dão testemunho do seu agente, isto é, do sujeito. Assim, é possível reconhecer a si mesmo por meio da atestação, e não pela via cartesiana de uma consciência direta e indubitável de mim mesmo.

Uma vez que a atestação provê a conexão entre o sujeito e suas objetificações externas, a projeção do sujeito para fora de si mesmo sublinha um aspecto fundamental da hermenêutica ricoeuriana, a saber, a ideia de que a alteridade é crucial para a compreensão e a própria definição do sujeito.⁴ Aliás, Ricoeur expressa essa noção no próprio título de *Soi-même comme un autre*. Conforme Pérez (2001, p. 142) salienta em seu estudo da atestação em Ricoeur, “a alteridade não é algo externo ao sujeito,” mas é “parte de sua própria constituição.” Kaufmann (2010, p. 244) explicita esse conceito ricoeuriano tanto na dimensão hermenêutica quanto na ontológica. De uma perspectiva hermenêutica, o sujeito entende a si mesmo por meio da alteridade. Em termos ontológicos, o sujeito se constitui como tal por meio de seu reconhecimento e apropriação da alteridade. O papel crucial do outro na teoria ricoeuriana de atestação sublinha o encontro do conhecimento de si mesmo em suas dimensões epistêmica, ontológica e ética.

Muldoon (1998) corretamente argumenta que, a despeito dos diálogos que Ricoeur desenvolve com a noção aristotélica de ação e sua elaboração do conceito de *phronesis*, sua discussão ética não deve ser confundida com

3 Ao longo deste artigo, as citações diretas de textos que se encontram originalmente em outras línguas seguem tradução livre para o português.

4 Exemplos de literatura secundária, em língua portuguesa, sobre a atestação ricoeuriana incluem: Botton (2009); Salles e Salles (2014); Sequeira (2016); Beato (2016); Belli (2019); Portocarrero (2020; 2021); Souza (2021).

algum tipo de reformulação contemporânea ou neoaristotélica da ética da virtude, como encontramos em MacIntyre (1984). Em vez de um foco nas virtudes, a reflexão ética de Ricoeur se estabelece a partir da noção de atestação (Muldoon, 1998). É interessante notar, entretanto, que a importância da alteridade na reflexão ética ricoeuriana é distinta da compreensão de alteridade no pensamento ético de Lévinas. Conforme Ricoeur (1990) salienta, Lévinas não trabalha com o conceito de atestação de si mesmo, pois ele teme que isso levaria às certezas cartesianas do sujeito, que Ricoeur também procura evitar por meio da constante dialética da atestação entre confiança e suspeita. Ao passo que Ricoeur valoriza a reflexão sobre alteridade de Lévinas (1947; 1961; 1974), ele discorda da pressuposição de uma completa assimetria entre o sujeito e a alteridade (Ricoeur, 1990; Kemp, 1995).⁵

Por sua vez, é precisamente nessa questão da relação do sujeito com a alteridade que críticas se levantam contra o conceito de atestação em Ricoeur. Já no título provocativo de seu ensaio (*Oneself as Another or Another as Oneself?*), Venema (2002) questiona se em *Soi-même comme un autre* o sujeito é mesmo um outro, ou se o outro acaba sendo uma repetição de si mesmo. Em seu comentário da crítica ricoeuriana de Lévinas em *Soi-même comme un autre*, Venema (2002) argumenta que Ricoeur tem dificuldades de estabelecer uma relação adequada que não reduza o outro a um mero espelhamento ou reflexo do próprio sujeito. Provavelmente, o contra-argumento ricoeuriano seria que a sua teoria de atestação prevê a presença constante da suspeita (especialmente a suspeita de si mesmo), em relação dialética com a confiança. Essa seria uma dialética não hegeliana, no sentido de que ela não prevê uma síntese final que elimine a tensão. Contudo, embora esse seja um princípio metodológico da atestação ricoeuriana, Anderson (1994) ressalta que, no final das contas, o caminho da suspeita está apenas a serviço da (re)configuração da confiança na teoria de atestação de Ricoeur. Por isso, ela questiona se o papel da suspeita na dialética da atestação ricoeuriana é adequado e suficiente.

À luz desse debate, o presente artigo não pretende aprofundar a concepção epistêmica da hermenêutica da suspeita em Ricoeur (cf. Scott-Baumann, 2012), embora essa seja uma rota relevante para o debate, mas objetiva agregar a essa discussão a dimensão ética da relação entre o sujeito e a alteridade na

5 Kemp (1995) argumenta que a crítica de Ricoeur a Lévinas se baseia quase que praticamente em *Autrement qu' être ou au de là de l'essence* (1974). Kemp (1995) sugere que a crítica de Ricoeur seria atenuada se ele reconhecesse em *Totalité et Infini* (1961) a presença indireta de algum nível do conceito de atestação. De fato, Ricoeur (1995) reconhece em Lévinas o conceito de testemunho, que é um conceito próximo ao de atestação (Pierron, 2003). Mesmo que a proposta de Kemp esteja correta, a presença indireta do conceito de atestação em Lévinas não encontra obviamente o nível de desenvolvimento que observamos em Ricoeur.

teoria da atestação de Ricoeur. O artigo não tem a intenção de defender a teoria ricoeuriana das críticas que se levantam com respeito ao seu conceito de alteridade e da real capacidade do sujeito de duvidar de si mesmo em sua percepção do outro. Essa preocupação é certamente válida. Contudo, a proposta do artigo é alargar a discussão para incluir a compreensão ricoeuriana acerca da necessidade da relação entre o sujeito e a alteridade para a construção da ética. Assim, o artigo sugere que essa compreensão tem repercussões para o entendimento da compaixão no contexto da reflexão ética.

Como percurso metodológico para essa discussão, o artigo introduzirá brevemente uma perspectiva preliminar da noção ricoeuriana de alteridade do sujeito em *La symbolique du mal* (1960) e *De l'interprétation* (1965). A seguir, a discussão terá como foco a relação entre atestação e ética no ensaio *The Problem of the Foundation of Moral Philosophy* (1978) e os conceitos de ética e alteridade, a partir da perspectiva da atestação, nas obras *Soi-même comme un autre* (1990) e *Parcours de la reconnaissance* (2004). A discussão de *Parcours de la reconnaissance* é potencialmente significativa para o debate problematizado acima, visto que sua publicação é posterior às críticas de Anderson (1994) e Venema (2002), que se concentraram na obra *Soi-même comme un autre*. Finalmente, o artigo observa repercussões e implicações das articulações entre o sujeito e a alteridade para a compaixão na reflexão ética. Essas implicações serão delineadas em diálogo com a contribuição da filósofa norte-americana Martha Nussbaum sobre os julgamentos envolvidos na compaixão, cuja reflexão tem o potencial de aprofundar e problematizar questões acerca da dialética ricoeuriana.

2. Perspectivas preliminares da noção ricoeuriana de alteridade do sujeito

Em *La symbolique du mal*, Ricoeur (1960) menciona o nascimento da subjetividade em sua discussão fenomenológica da invocação na confissão. Esse nascimento é definido pela primeira pessoa se tornando reflexivamente uma segunda pessoa, que tem a condição de observar a si mesma. Em outros termos, a subjetividade se constitui pela capacidade de estar consciente de si mesmo. Aqui encontramos uma espécie de alteridade interna do sujeito que é qualificada pela tarefa ética de autoanálise. Essa análise própria efetuada pela alteridade reflexiva do sujeito envolve a suspeita de si mesmo, em suas ações e motivos, e pressupõe uma condição de autoalienação, expressa em momentos de angústia em que o sujeito não consegue compreender a si mesmo.

Essa temática também aparece em *De l'interprétation*, onde Ricoeur (1965) apresenta, em diálogo com Freud, uma arqueologia do sujeito e critica o pressuposto cartesiano de uma consciência transparente que direta e claramente entende a si mesma. Nessa discussão, o filósofo francês elabora a noção freudiana de autoalienação produzida pelas ilusões da consciência e trata da necessidade de suspeitar de uma compreensão direta e clara de si mesmo, o que sublinha a tarefa hermenêutica de interpretar indireta e regressivamente as formas de expressão dos desejos na consciência. Essa tarefa pressupõe uma certa alteridade interna do sujeito, que procura interpretar a si mesmo. Além disso, Ricoeur discerne nesse processo hermenêutico o recurso terapêutico contra a autoalienação.

Desse modo, em última instância, o filósofo francês conceitua o papel hermenêutico dessa alteridade do sujeito como um projeto ético-filosófico, e não em termos estritamente epistemológicos. Para além de uma ética restrita aos conceitos de moralidade, ele entende a ética como busca de uma vida autêntica, em relação aos desejos e à liberdade do sujeito. Mais especificamente, a filosofia é definida como ética no sentido em que ela promove liberdade, que é o resultado final das ações contra a autoalienação. Nesse contexto, o conceito ricoeuriano de liberdade se associa à noção de desejo último do sujeito. De fato, o objetivo da ética é discernir no sujeito o seu “desejo de ser” (Ricoeur, 1965, p. 53), que se expressa indiretamente em objetificações do sujeito, especialmente na linguagem e na cultura. Portanto, essas objetificações epistemologicamente atestam ou dão testemunho do sujeito, não apenas no sentido ontológico do ser, mas também no plano ético do *desejo* de ser, que pressupõe uma existência autêntica caracterizada particularmente pela liberdade.

3. A relação entre atestação e ética

Embora o conceito de atestação receba maior elaboração em *Soi-même comme un autre*,⁶ ele já é discutido no ensaio *The Problem of the Foundation of Moral Philosophy* (1978).⁷ Para os propósitos do presente artigo, a discussão

6 Para uma leitura geral do conceito de atestação em Ricoeur na literatura secundária, veja: Lewis (1991), Anderson (1994), Greisch (1995), Kemp (1995), Muldoon (1998), van der Heiden (2001; 2014), Pérez (2001), Pierron (2003), Sugimura (2005), Hall (2007, pp. 28-36), Kaufmann (2010), Amalric (2011), Thouard (2013), Purcell (2013), Pavan (2015), Vandeveldel (2015), Tasso (2017).

7 Esse ensaio foi inicialmente publicado em 1975. Veja Ricoeur (1975a). No entanto, o conteúdo da versão em inglês, traduzida por David Pellauer, foi revisado e ampliado pelo próprio Ricoeur. Veja Ricoeur (1978). Por conta dessas revisões, o presente artigo utiliza a versão em inglês.

de atestação nesse ensaio é particularmente útil para verificarmos como Ricoeur articula esse conceito a partir de uma perspectiva explicitamente ética.

À semelhança de *De l'interprétation*, o filósofo francês discute a ética a partir da noção de liberdade. Em diálogo com a filosofia kantiana, Ricoeur argumenta que a existência da liberdade não pode ser comprovada ou observada empiricamente. No entanto, ela pode ser atestada. Este é, de fato, um exemplo interessante do conceito de atestação no pensamento ricoeuriano, que se aproxima da noção de objetificação na ótica hegeliana da liberdade, especialmente elaborada no parágrafo 4 de Hegel (1820). Na ausência da prova, a liberdade pode apenas atestar ou dar testemunho de si mesma “nas obras onde ela se objetiva” (Ricoeur, 1978, p. 176). Nesse sentido, “eu não posso ver a minha liberdade, nem posso provar que eu sou livre. Eu posso apenas me postular como livre e acreditar que sou assim” (Ricoeur, 1978, p. 176). É precisamente nesse contexto que a ligação entre ética e atestação se torna claramente evidente. Nessa ligação, a pergunta fundamental da ética é a seguinte: “o que significa para alguém atestar a sua liberdade?” (Ricoeur, 1978, p. 177). A resposta para essa questão se distancia da tentativa de observar a liberdade em si mesma e se concentra no seu fazer, isto é, na apropriação do conceito da liberdade por meio de suas obras.

De acordo com essa perspectiva, Ricoeur (1978, p. 177) define a ética como o movimento que se inicia na subjetividade da crença na liberdade (a afirmação primordial “eu posso”) e avança para “a real história onde eu possa atestar esse ‘eu posso’”. Mais uma vez, à semelhança de *De l'interprétation*, o pensador francês relaciona a liberdade com o desejo. De maneira mais específica, ele discerne o desejo de ser, que é primário, no “desejo de fazer algo, que seria a expressão, a marca e a assinatura desse ser-capaz-de-fazer-algo” (Ricoeur, 1978, p. 177).

É curioso notar que, até esse ponto, a discussão ética de Ricoeur se dá em primeira pessoa, isto é, em sua reflexão sobre o sujeito. Somente a partir dessa reflexão ele elabora a questão ético-moral da segunda pessoa. De acordo com o filósofo francês, é na discussão da liberdade postulada na segunda pessoa que nós entramos no campo do problema moral, onde surge a vontade de que a liberdade do outro (sua liberdade) possa existir. Mas por que essa vontade da liberdade do outro não antecede a discussão ética da liberdade do sujeito? Isto é, por que a ética precisa começar com a atestação da liberdade na primeira pessoa? A resposta para essas perguntas é formulada a partir de uma pressuposição ricoeuriana fundamental, a saber, que a liberdade do outro é análoga à minha própria liberdade. Na argumentação de Ricoeur (1978, p. 178), é “necessário começar com autoafirmação da liberdade e o requerimento

de dar a si mesmo uma história real em obras reais, pois a liberdade na segunda pessoa é verdadeiramente análoga à essa liberdade primária”.

Nessa argumentação, o pensador francês se considera husserliano, uma vez que a quinta meditação cartesiana (cf. Husserl, 1931) salienta que a problemática da segunda pessoa só pode nascer com base na compreensão da primeira pessoa. Em outras palavras, “o outro é realmente um outro eu”, especialmente no sentido ético: “se eu não soubesse o que para mim significa ser livre, e ter realmente me tornado livre, eu não poderia querer isso para outros” (Ricoeur, 1978, p. 178). À luz desse espelhamento da minha liberdade na segunda pessoa, que Ricoeur (1978, p. 178) denomina de “reduplicação analógica da minha liberdade” no outro, ele argumenta que, “se eu não acreditar que sou livre, eu também não vou acreditar que a outra pessoa é livre”. Portanto, o pensamento ético-moral se resume na tarefa de fazer com que a liberdade da outra pessoa seja similar à minha própria, visto que “a outra pessoa é como eu” (Ricoeur, 1978, p. 178). Em síntese, “o problema do reconhecimento da liberdade na segunda pessoa constitui o fenômeno central da ética” (Ricoeur, 1978, p. 178).

De fato, essa discussão ético-moral, que se estabelece a partir da ótica da liberdade, reúne vários elementos que se conectam no pensamento ricoeuriano, a saber, a atestação de si mesmo, a ideia de que o outro é como eu e a noção de reconhecimento do outro. Se é no plano do reconhecimento do outro que o projeto ético-moral realmente lida com a alteridade, a ótica da liberdade requer que o processo comece com a atestação de si mesmo e de sua liberdade, o que assume uma alteridade interna ao sujeito, que se projeta na alteridade do outro. De acordo com essa perspectiva, à luz da noção de liberdade, não se pode genuinamente desejar para o outro o que não se experimenta ou se deseja para si mesmo. Aqui se encontra o elo fundamental entre atestação e alteridade no plano ético-moral. Contudo, essa projeção da alteridade interna de si mesmo para a alteridade do outro, em termos de reconhecimento, não é algo dado. Antes, Ricoeur (1978, p. 183) salienta que “o reconhecimento da liberdade da outra pessoa [...] busca encarnação,” isto é, ele precisa ser objetificado e atestado por meio das ações do sujeito.

A partir dessas proposições, faz-se necessário aprofundar as dimensões do conceito de alteridade, em suas conexões com a atestação, a ética e o reconhecimento, no pensamento ricoeuriano.

4. Dimensões da alteridade e suas conexões com a atestação, a ética e o reconhecimento

A obra *Soi-même comme un autre* contém provavelmente o maior desenvolvimento do conceito de atestação em Paul Ricoeur.⁸ Nela, as últimas elaborações da hermenêutica de si lidam com as determinações éticas e morais da ação (estudos 7-9). Essas elaborações articulam as conexões entre ação e agente a partir das noções de imputação e responsabilidade. O pensador francês sublinha que a reflexão ética constitui o desenvolvimento completo da dialética interna da alteridade do sujeito (*idem/ipse*), que se projeta para a alteridade da outra pessoa na medida em que a autonomia de si se relaciona com a solicitude para com o próximo e a justiça para cada indivíduo. É interessante notar que o conceito básico de desejo de liberdade para o outro, conforme esboçado no ensaio *The Problem of the Foundation of Moral Philosophy*, parece se ampliar aqui para as noções correlatas, e mais específicas, de solicitude e justiça.

Por sua vez, a ideia de alteridade é concebida em termos de polissemia, ainda que ela seja definida de forma geral como passividade. Seguindo a perspectiva de pluralidade polissêmica, Ricoeur estipula uma diversidade de centros de alteridade. Mais precisamente, ele destaca três importantes centros, dois dizem respeito à alteridade do próprio sujeito e o terceiro refere-se à alteridade da(s) outra(s) pessoa(s). No que diz respeito à alteridade do sujeito, o pensador francês identifica o próprio corpo e também a consciência como centros de alteridade. Em realidade, Ricoeur (1990, p. 369) fala da consciência como “a passividade oculta mais profunda”, que se expressa particularmente pela chamada voz da consciência, por meio da qual o sujeito parece interagir, isto é, dialogar consigo mesmo.

Na sua reflexão sobre a consciência como um centro de alteridade, o filósofo francês interage com dois interlocutores, a saber, Heidegger e Lévinas. Ricoeur aprecia a ênfase de Lévinas em relação à alteridade. De Heidegger, ele aprecia o foco na questão da consciência. Aliás, é do pensador alemão que ele adota a noção de consciência (*gewissen*) como atestação, em termos do testemunho da consciência, que Ricoeur diferencia da certeza cartesiana do ego. Ele argumenta que Lévinas não trabalha com o conceito de atestação por querer evitar precisamente essa certeza. Na medida em que Ricoeur compartilha dessa preocupação de Lévinas, a atestação da consciência acerca de si mesmo não é absoluta, mas sempre envolve a suspeita. No entanto, ao manter as ideias de atestação e suspeita em tensão dialética, o pensamento ricoeuriano se

8 Veja também o breve ensaio “L’attestation: entre phenomenologie et ontologie” (Ricoeur, 1991).

diz distante de uma dissimetria radical entre o sujeito e o outro, conforme pressuposto por Lévinas (Ricoeur, 1990; 1991). Em certo sentido, Ricoeur procura se situar entre Heidegger e Lévinas em suas considerações acerca da atestação da consciência como um centro de alteridade. Com Heidegger, ele articula o conceito de atestação e consciência. Mas Ricoeur se diz incomodado com a ausência de uma reflexão ética sobre essa questão em Heidegger, que acaba removendo o aspecto moral da consciência. Com Lévinas, ele vai agregar a discussão ética por meio da ênfase na alteridade, mas essa é uma alteridade da própria consciência de si mesmo.

Portanto, a alteridade é um elemento crucial no conceito ricoeuriano de atestação. Na medida em que o outro é também um centro de alteridade, sendo que a relação com o outro apresenta paralelos com a relação comigo mesmo (tendo em vista que o corpo e a consciência são centros de alteridade do próprio sujeito), conceitos correlatos à ética e o reconhecimento são fundamentais para a compressão ricoeuriana de atestação na dimensão do relacionamento com o outro. Esses conceitos são elaborados particularmente em *Parcours de la reconnaissance* (Ricoeur, 2004). Curiosamente, o mesmo movimento da reflexão ética que parte do sujeito para o outro, no ensaio *The Problem of the Foundation of Moral Philosophy*, que requer primeiramente a atestação da experiência de liberdade de si mesmo para então desejar a liberdade do outro, pode ser discernido na leitura conjunta de *Soi-même comme un autre* e *Parcours de la reconnaissance*. Embora essas duas obras desenvolvam conceitos acerca do sujeito e da alteridade da outra pessoa, é possível afirmar que *Soi-même comme un autre* oferece mais subsídios para a compreensão do sujeito, ao passo que em *Parcours de la reconnaissance* Ricoeur aprofunda suas noções acerca da alteridade da outra pessoa. Desse modo, pode-se dizer que de *Soi-même comme un autre* à *Parcours de la reconnaissance* há um movimento de aprofundamento da reflexão ricoeuriana sobre o sujeito para a reflexão da outra pessoa, que deve ser propriamente reconhecida.

Isso não significa, entretanto, que Ricoeur inicie suas considerações sobre o reconhecimento em *Parcours de la reconnaissance* com uma reflexão sobre a alteridade do outro. Em vez disso, seguindo o padrão ricoeuriano do movimento de atestação na dimensão ética que parte de si para o outro, ele começa a reflexão com o reconhecimento de si mesmo, isto é, a constituição da identidade própria do sujeito. No movimento linguístico da voz ativa para a voz passiva, a discussão do reconhecimento se inicia com a dimensão cognitiva do ato de identificação, que se estabelece por meio da capacidade de se fazer distinções e se direciona para a dimensão moral do reconhecimento, que expressa em voz passiva “a demanda de ser reconhecido” (Ricoeur, 2004, p. 35). É nesse

movimento da voz ativa (reconhecer) para a passiva (ser reconhecido) que o filósofo francês observa “a problemática do reconhecimento mútuo” (Ricoeur, 2004, p. 36). Com efeito, esse movimento do reconhecimento de si mesmo para o ser reconhecido pelo outro não define ações mutuamente exclusivas, visto que Ricoeur sugere uma relação dialética entre o pensamento reflexivo do reconhecimento de si mesmo e a alteridade do reconhecimento de outros. Nessa combinação, a identidade pessoal articulada pelo reconhecimento de si mesmo é “confrontada pela alteridade” (Ricoeur, 2004, p. 155). Isso significa que, quando uma pessoa é reconhecida por outros, ela é assegurada por meio de outras pessoas acerca de sua própria identidade em relação às suas capacidades.

Para o filósofo francês, o tema do reconhecimento mútuo assume uma assimetria fundamental entre o sujeito e o outro. Essa é uma elaboração significativa do pressuposto de que o outro é, de fato, um outro eu, conforme afirmado anteriormente em *The Problem of the Foundation of Moral Philosophy*. Em *Parcours de la reconnaissance*, a similaridade entre o outro e eu se estabelece de maneira assimétrica. Portanto, Ricoeur define a relação entre o sujeito e o outro em termos dialéticos, isto é, pressupondo tanto similaridade quanto assimetria. De acordo com Amalric (2011), a noção de reconhecimento em Ricoeur constitui uma expansão da dialética do ser e ato para incluir também a alteridade. O próprio Ricoeur (2004) indica que ele procura articular, à sua própria maneira, o ego da fenomenologia husserliana com a alteridade da fenomenologia de Lévinas. Nessa articulação, quando o reconhecimento de si mesmo se coaduna com o reconhecimento vindo de outros, o sujeito encontra a autoestima. De fato, desde *L'attestation: entre phenomenologie et ontologie* (1991) a noção ricoeuriana de autoestima se relaciona diretamente com o conceito de si mesmo como um outro, mais precisamente com a ideia de alteridade do próprio sujeito, que informa a noção de atestação em termos de reconhecimento (estima, respeito): “eu estimo a mim mesmo como um outro. É o outro em mim que eu respeito” (Ricoeur, 1991, p. 395). Do mesmo modo, quando Ricoeur (2004) discute o reconhecimento dado ao outro, o sujeito oferece respeito.

Em contrapartida, o filósofo francês também identifica desafios no conceito de reconhecimento mútuo. O primeiro tipo de desafio diz respeito ao reconhecimento, mais precisamente à realidade da falta de reconhecimento ou do reconhecimento equivocado em relação ao outro, o que gera a luta para que reconhecimento que seja adequado, isto é, a demanda de ser reconhecido. O segundo tipo de desafio se refere à mutualidade. Ricoeur destaca aqui o risco de ela se olvidar da necessidade dialética de proximidade e distância, intimidade e respeito. Essa dialética tem papel ético e promove reconhecimento em termos

de respeito ao outro, na medida em que ele encoraja a proximidade, sem ignorar a assimetria da relação do sujeito com o outro. Desse modo, Ricoeur afirma a necessidade de uma distância justa no coração da mutualidade. Por meio da “distância na proximidade” (Ricoeur, 2004, p. 377), para usar as palavras de Simone Weil, o pensamento ricoeuriano procura preservar a alteridade, onde o reconhecimento assume a assimetria da pluralidade.

Ricoeur (2004, p. 219) situa, portanto, a noção de justiça social no contexto da dimensão conflituosa da “pluralidade, alteridade, ação recíproca” e reconhecimento mútuo. Da perspectiva da voz passiva do reconhecimento, que sublinha a demanda de ser reconhecido, enquanto aspecto ético da atestação, “a atestação se tornou uma reivindicação, um direito de exigir, sob a rubrica da ideia de justiça social” (Ricoeur, 2004, p. 217). De acordo com a clarificação terminológica de Kaufmann (2010), Ricoeur utiliza a linguagem de reconhecimento mútuo, em vez de reconhecimento recíproco, por crer que a reciprocidade não leva em conta a assimetria no relacionamento entre as pessoas. Em contrapartida, a noção de mutualidade é mais ampla e pode ser definida no sentido de abarcar diferenças no relacionamento.

Em *Parcours de la reconnaissance*, Ricoeur (2004) aprofunda a discussão da alteridade, especialmente ao introduzir os conceitos de assimetria e distância, que informam a esfera ética da atestação em termos do reconhecimento do outro que é marcado pelo respeito. Essa elaboração, que é posterior às críticas de Anderson (1994) e Venema (2002) à concepção de alteridade em *Soi-même comme un autre*, parece reforçar a ideia de suspeita do sujeito (já presente em *La symbolique du mal* e *De l'interprétation: essai sur Freud*, e elaborado em termos de atestação em *Soi-même comme un autre*) e prover ferramentas conceituais adicionais para evitar que a alteridade seja absorvida pela visão de si mesmo e, em última análise, se torne um conceito ilusório para ocultar uma reduplicação do sujeito. Ainda assim, os conceitos de assimetria e distância são colocados dialeticamente em relação à alteridade do próprio sujeito, que do ponto de vista ético-moral pode desejar a liberdade do outro com base na avaliação positiva de sua própria experiência de liberdade.

A última seção deste artigo procurará delinear implicações da conexão ricoeuriana da alteridade do próprio sujeito com a alteridade da outra pessoa para a compreensão da ética da compaixão, sem perder de vista a preocupação de Ricoeur com a assimetria e a distância na compreensão da alteridade.

5. Atestação, alteridade e a ética da compaixão

Diante do quadro amplo dos conceitos de atestação, alteridade e ética no pensamento ricoeuriano, conforme delineado nas seções anteriores, a presente seção propõe-se a observar caminhos para uma ética da compaixão que encapsule as dinâmicas e tensões da atestação, alteridade e ética, conforme propostas por Ricoeur. Para tanto, a seção inicia-se com uma breve descrição do conceito ricoeuriano de solicitude no estudo sete em *Soi-même comme un autre* acerca de si e a perspectiva ética, que contém reflexões pertinentes para a articulação da noção de alteridade e compaixão. A seguir, a seção destaca aspectos de julgamentos na fenomenologia da compaixão de Martha Nussbaum (1996, 2001). A importância do uso de Nussbaum nesse artigo se justifica pelo fato de ela ter uma elaboração específica sobre a compaixão, que pode oferecer paralelos úteis sobre a dimensão dialética de si e do outro na ética da atestação em Ricoeur. De fato, Nussbaum é positivamente citada por Ricoeur em *Soi-même comme un autre* (cf. Ricoeur, 1990, pp. 210, 224, 284-287), mas os textos dela sobre compaixão utilizados aqui (especialmente o artigo “Compassion” e também a seção sobre compaixão em *Upheavals of Thought*) são posteriores à data de publicação dessa obra ricoeuriana. Portanto, o diálogo com Nussbaum fomentado nesse artigo representa uma possível interação que *Soi-même comme un autre* poderia ter com ela, caso fossem publicações contemporâneas.

5.1 Ética e solicitude em Ricoeur

Considerando que Ricoeur (1990, pp. 213-214, 219-220) utiliza a discussão ética de Aristóteles sobre a amizade (cf. *Ética a Nicômaco*, livros 8-9) para articular seus conceitos sobre a solicitude em *Soi-même comme un autre*, nós analogamente usaremos o conceito ricoeuriano de solicitude nessa obra para a projeção de uma ética da compaixão. De fato, em alguns momentos Ricoeur (1990, pp. 223-224, 313) emprega a linguagem de compaixão em *Soi-même comme un autre* e ela parece ser retratada de forma sinônima ao termo solicitude, que é mais abundantemente usado nessa obra. Ao mencionar a compaixão, o pensador francês enfatiza a ação de oferecer simpatia, que é entendida como um forte desejo de compartilhar a dor de outro (Ricoeur, 1990, p. 223). Por sua vez, ele caracteriza a solicitude como sentimentos que se revelam em si pelo sofrimento do outro (Ricoeur, 1990, p. 223). Para Ricoeur (1990, p. 223), o sofrimento não se define apenas pela dor, seja ela física ou mental, mas também pela redução, ou mesmo destruição, da capacidade de agir.

Na discussão da seção anterior sobre atestação, ética e reconhecimento, foi mencionada a relação ética entre a solicitude para com o próximo e a justiça para cada indivíduo, assim como a relação entre o reconhecimento (tanto o de si

mesmo como o que vem de outros) com a autoestima.⁹ Vários desses elementos fazem parte dos comentários de Ricoeur (1990, p. 211) acerca de sua definição do que é ética, a saber, “buscar a boa vida com e para os outros em instituições justas.” Essa definição se estrutura em uma sequência de três partes: (1) a busca da boa vida se relaciona com a estima de si, (2) a solicitude projeta essa busca para a alteridade e (3) tal projeção se articula em termos de justiça institucional. Na relação entre as duas primeiras partes, o filósofo francês reconhece o perigo de iniciar o itinerário ético com a autoestima para então seguir para a alteridade, uma vez que o pensamento reflexivo da autoestima pode se fechar em si mesmo (Ricoeur, 1990, pp. 211-212). No reconhecimento desse perigo, Ricoeur parece enunciar a mesma preocupação formulada Venema (2002), indicada no início desse artigo, acerca do risco de uma pretensa visão do outro que, em realidade, nada mais é do que uma mera repetição ou reflexo de si mesmo. Nas palavras do pensador francês, não seria o outro apenas “uma reduplicação de mim mesmo” (“um outro mim mesmo, um *alter ego*”? Mais especificamente, seria o outro genuinamente outro? (Ricoeur, 1990, p. 212)

Ricoeur (1990, pp. 211-212) parece sugerir que esse problema resulta de uma separação das duas primeiras partes da sequência ética, onde a solicitude seria equivocadamente vista como uma adição externa à autoestima. Mas ele propõe que a solicitude é, de fato, um desdobramento dialógico da autoestima. Nessa dialética, autoestima e solicitude não podem ser pensadas nem experimentadas de forma isolada ou separada. O filósofo francês salienta que a autoestima constitui o “momento reflexivo do desejo da boa vida,” ao passo que a solicitude coloca esse desejo no contexto da dinâmica de si e do outro. Nessa dinâmica, a solicitude indica que não é possível nem desejável alcançar a boa vida sem o(s) outro(s). Na dialética da autoestima e da solicitude, o si “percebe a si mesmo como um outro entre outros” (Ricoeur, 1990, p. 225).

Algumas qualificações da compreensão da solicitude nessa dialética são significativas para a elaboração de uma ética da compaixão, especialmente as noções de igualdade, singularidade e similitude. Em primeiro lugar, a simpatia pelo outro na solicitude pressupõe uma consideração de igualdade. Nesse sentido, a simpatia é diferente da simples piedade ou pena do outro, tendo em vista que o mero sentimento de dó esconde uma certa felicidade própria de não estar na mesma situação do outro (Ricoeur, 1990, p. 223). Antes, na solicitude a simpatia que vem de si se estende para o outro, no sentido de estabelecer um reconhecimento de igualdade, particularmente em termos da admissão que

9 Em sua discussão da ética do cuidado em Ricoeur, Carney (2015, p. 38) relaciona o reconhecimento de outros com a solicitude.

compartilhamos a realidade humana da fragilidade e da mortalidade (Ricoeur, 1990, p. 225). Dadas as condições de desigualdade no contexto sociocultural e político, essa igualdade não é dada, mas deve ser buscada, como no caso da amizade entre pessoas diferentes (Ricoeur, 1990, p. 225).

Em segundo lugar, a consideração de igualdade não significa o esquecimento da singularidade do outro. Aqui se encontra a dimensão de valor individual na solicitude, onde cada pessoa é vista como singular e “insubstituível em nossa afeição e em nossa estima” (Ricoeur, 1990, p. 226). Finalmente, nesse quadro de igualdade e singularidade valorativa, Ricoeur (1990, p. 226) destaca o conceito de similitude, de acordo com o qual a estima de si mesmo se encontra dialeticamente relacionada com a solicitude para com os outros. Esse conceito ilumina a perspectiva ética da atestação, visto que o postulado inicial ‘eu posso’, discutido anteriormente nesse artigo, expressa não apenas a confiança de que sou capaz de fazer algo, mas também inclui o sentimento de que eu encontro o meu valor individual nesse fazer. Assim como o outro é singular e insubstituível, eu também sou. Desse modo, Ricoeur (1990, p. 226) enfatiza a dialética da “estima do outro como a mim mesmo e da estima de mim mesmo como um outro”. Nessa dialética, eu não posso ter autoestima, a menos que eu “estime os outros como a mim mesmo.”

Ricoeur (1990, p. 222) ressalta que a solicitude é eticamente mais fundamental do que as definições de “obediência ao dever.” De forma geral, a solicitude é uma “espontaneidade benevolente” que se encontra intimamente relacionada com a autoestima, dentro da moldura ética da boa vida.

5.2 Julgamentos, alteridade e compaixão em Martha Nussbaum

A filosofia da alteridade busca aprofundar a dialética da identidade ao compreender os caminhos da dinamicidade entre o eu e o outro. No quadro da oposição identidade-diferença, o tema da alteridade “provocou rupturas no discurso da filosofia ocidental que privilegia a unidade e a similaridade sobre a alteridade e a diferença” (Dahl, 2001, pp. 28-29). A alteridade enquanto mediação entre eu-outro possibilita confrontar o próprio pensamento e aprofundar a concepção relacional da condição humana. Nesse sentido, o conceito de compaixão é fundamental para a discussão da alteridade, que, segundo Nussbaum (1996), é a ponte entre a dimensão individual e social, em que se concebem as preocupações dos outros em diálogo com nosso repertório pessoal.

Ao pensar as possibilidades de compreensão da mediação eu-outro, Nussbaum (1996; 2001) desenvolve uma fenomenologia da compaixão. No quadro maior de suas concepções teóricas, ela suscita o valor e o lugar das

emoções como disposições cognitivas que requerem “pensar acerca do bem-estar dos outros.” Essa ênfase na dimensão cognitiva das emoções significa que elas não são mera força irracional (Nussbaum, 1996, p. 28). Conforme a autora, a filosofia ocidental, dominada pela tradição estoica, valoriza a razão e a vontade como base para a moralidade, mas rejeita o papel das emoções (Nussbaum, 1996; Ruiz e Vallejos, 1999). Entretanto, a filósofa apresenta a compaixão como uma emoção por excelência para o bem-fazer do comportamento social e da relação com o outro, bem como desvenda a estrutura cognitiva da compaixão ao vinculá-la à dimensão ética.

Em sua discussão da estrutura cognitiva da compaixão, Nussbaum (1996) entende as emoções como julgamentos de valor. Ela compreende o conceito de compaixão como um conjunto de julgamentos em relação ao infortúnio e o sofrimento dos outros. Esses julgamentos transcendem julgamentos pessoais e valorizam outros indivíduos como parte de seu próprio círculo de preocupação (Nussbaum, 2001; Blum, 1987). Ao comentar o pensamento de Nussbaum, Carr (1999, p. 411) ressalta que “a compaixão transcende nossos próprios julgamentos pessoais, ao compreendermos a situação em termos do coração e da mente das outras pessoas, funcionando como uma importante virtude social”. De fato, a teoria da compaixão de Nussbaum (1996; 2001) estrutura os processos de julgamentos com base na descrição estabelecida na *Retórica* de Aristóteles, mas amplia seus postulados que perfazem a compaixão como uma emoção.

A autora desenvolve uma complexa teoria da compaixão ao focar três julgamentos cruciais, conforme definidos por Aristóteles, para o ato de compaixão. Em realidade, Nussbaum utiliza o arcabouço teórico aristotélico da noção de piedade em sua reflexão sobre a concepção de compaixão. Ao se apropriar de Aristóteles, Nussbaum ressalta que o conceito de compaixão se refere à emoção da dor em relação ao sofrimento e infortúnio do outro, que compreende os seguintes julgamentos: (1) se o sofrimento é sério ao invés de trivial; (2) se o sofrimento não foi causado primariamente por atos culpáveis (ele/ela não é culpado); e (3) se o indivíduo visualiza a si mesmo em uma situação vulneravelmente similar (o mesmo infortúnio pode ocorrer com ele/ela) (Nussbaum, 1996; Cates, 2003). Nussbaum (1996; 2001) argumenta que esses três questionamentos cognitivos concernentes à seriedade do sofrimento, o fato de o indivíduo ser ou não merecedor e da visualização de possibilidades similares, constituem o fundamento da piedade.

No primeiro momento, o agente compassivo precisa reconhecer o tamanho do sofrimento do sofredor e compartilhar dessa experiência de sofrimento. O observador julga a seriedade do infortúnio e sofrimento cometido ao

sofredor, e se compadece de situações não triviais, como acontecimentos relacionados à morte, assalto, doença, falta de alimento, separação nas relações, imobilidade, etc. Assim, a compaixão requer o reconhecimento de uma experiência compartilhada de sofrimento do outro, pois “se o sofrimento do sofredor não for sentido, não há espaço para uma resposta simpática além da piedade” (Carr, 1999, p. 428). Na medida em que o observador reconhece o sofrimento do outro e julga a condição humana do sofredor, ele/ela discerne uma humanidade comum e atenta para restrições permanentes ou temporárias impostas para o desenvolvimento humano. Conforme Nussbaum (2001, p. 310) pondera, “implícito na própria noção de compaixão está a concepção do florescimento (*flourishing*) humano, o melhor tipo [de pensamento] que o indivíduo com compaixão pode formar.” Ao explorar a teoria da compaixão de Nussbaum, Peterson (2017) ressalta que o ato da compaixão tem como cerne uma concepção da humanidade que reconhece a vulnerabilidade e a dignidade do ser sofredor ao valorizar o desenvolvimento humano.

O segundo componente necessário para a compaixão envolve o julgamento da culpabilidade do sofredor, onde o observador não atribui culpa, ora porque não há falta nele, ora pelo fato de o sofrimento ser desproporcional à falta. Nussbaum (1996) reitera a importância da avaliação da culpabilidade do sofredor para a compaixão, ao abalizar o sofredor como não merecedor do sofrimento. Nesse segundo julgamento há o reconhecimento de situações de imprevisibilidade, nas quais certos acontecimentos desestabilizam nosso bem-estar e padrão social, pois estes não estão sempre sob o nosso controle. Tanto o julgamento da seriedade como o do não merecimento do sofrimento do sofredor assumem uma concepção positiva da humanidade e do desenvolvimento humano. Assim, há uma identificação empática com o sofredor, mas somos conscientes da nossa separação dele “ao compreendermos o sofrimento do outro como um outro” (Nussbaum, 1996, p. 35).

Para a autora, ao agir com compaixão, o indivíduo compreende a sua separação do sofredor, mas ao mesmo tempo se identifica com ele em sua própria possibilidade de sofrimento e vulnerabilidade, o que ocorre, mais propriamente, no terceiro julgamento consonante com a estrutura teórica de Aristóteles. O terceiro julgamento envolve colocar-se mentalmente em situação similar ao do sofredor, no sentido de revisitar a concepção de desenvolvimento humano e reconhecer as dificuldades, infortúnios e adversidades que se acumulam sobre a humanidade. Nessa avaliação, somos levados a pensar para além de nós, para o mundo e as dificuldades que nos assolam, tais como doenças, fome, separações, falta de liberdade, morte, etc. Nussbaum (1996) sublinha que esse olhar mais amplo é um processo dinâmico de negociação entre a análise de si mesmo e da

própria situação confortável, por um lado, e a estrutura da sociedade marcada pelas incertezas dos padrões de vida, bem como a complexidade na alocação de recursos e bens, por outro.

Portanto, a compaixão não envolve apenas tomar a perspectiva do outro, mas busca sobretudo, por meio de um quadro de referência sobre o desenvolvimento humano, compreender a humanidade e a vulnerabilidade comum entre os seres humanos. Em uma perspectiva ampla, temos compaixão não apenas pelos amigos, familiares e conhecidos, mas pelo ser humano. Nesse sentido, Callan (1988, p. 10) ressalta que nos preocupamos com as pessoas “precisamente por conta de sua humanidade; porque elas são humanos que sofrem, ao invés de um ser humano particular que está sofrendo”. Em suma, por meio da reflexão sobre a concepção aristotélica da piedade aplicada ao conceito de compaixão, Nussbaum (1996; 2001) articula o conceito de desenvolvimento humano, que provê maior profundidade para as proposições do pensamento ético.

Em sua análise do trabalho de Nussbaum sobre a compaixão, Eynde (2004) enfatiza que os três julgamentos (seriedade, merecimento e similaridade) representam, em última instância, orientações éticas. No julgamento sobre a seriedade ou tamanho do sofrimento, é necessária a análise do valor externo ao *self* para que ocorra a compaixão. Isto é, faz-se necessário o reconhecimento de um outro mundo de experiência, em que atentamos para certos fatos humanos. O julgamento sobre o não merecimento corresponde a uma proposição de responsabilidade social, em que buscamos absolver o culpado e restaurar a sua relação com o meio e consigo mesmo. Em relação ao julgamento de situações similares entre o outro e si mesmo, isso inclui pensar a humanidade comum e a felicidade material, bem como o desenvolvimento humano.

Uma questão problemática dos julgamentos inerentes ao conceito de compaixão, articulados em diálogo com as pressuposições de Aristóteles, é que eles tendem a ser excessivamente voltados para o sujeito, que analisa o outro tendo a si mesmo como molde de referência (Carr, 1999). Em realidade, o que ocorre é uma constante renegociação das disposições entre si mesmo e o outro, em que os três tipos de julgamento contribuem para a constituição de si mesmo em relação ao mundo. Nos julgamentos de seriedade, merecimento e similaridade, o agente compassivo expande os limites do *self* para pensar o outro e a si mesmo, juntamente com as condições materiais e sociais do ser humano e seu desenvolvimento. Assim, a compaixão permite desenvolver um *self* constituído por um vínculo forte com as coisas e os outros.

Tendo como base os julgamentos de Aristóteles para a compreensão da estrutura da piedade e aplicando-os à compaixão, Nussbaum (1996) amplia a troca de papéis entre o si mesmo e o outro. Embora o terceiro julgamento

relacionado a situações similares de vulnerabilidade e de impedimento para o desenvolvimento humano seja importante, ela propõe uma adaptação da compreensão desse julgamento em termos de sua perspectiva de julgamento eudemonístico, que ela considera um requerimento epistemológico indispensável para a compaixão.

O julgamento eudemonístico constitui uma reflexão em que o agente compassivo não apenas reconhece a si mesmo e o indivíduo sofredor como pessoas vulneráveis e com possibilidades de destinos similares, como também realiza o movimento de trazer as preocupações do outro indivíduo sofredor para o seu próprio círculo de referência e repertório cognitivo. Nesse sentido, há uma atitude participatória na situação do indivíduo sofredor ao “considerar o sofrimento do outro como parte significativa do seu próprio esquema de objetivos e fins. A pessoa deverá tomar o sofrimento da pessoa como se estivesse afetando o seu próprio desenvolvimento (*flourishing*)” (Nussbaum, 2001, p. 319).

Em realidade, o julgamento eudemonístico é o aspecto central da compreensão de compaixão em Nussbaum. Embora seja necessário identificar uma humanidade comum e reconhecer um vínculo entre eu e o outro, e com isso pensar como seria se eu enfrentasse essa mesma dor e sofrimento, o julgamento eudemonístico vai além de uma simples identificação na medida em que ele implica a valorização das possibilidades de desenvolvimento humano, na qual eu trago o outro como parte do meu repertório cognitivo e dos meus objetivos. Esse deslocamento do outro e de si mesmo afeta meus padrões de desenvolvimento, crenças e ações. Essencialmente, a virtude da compaixão em Nussbaum envolve “estarmos comprometidos com o outro de maneira que nós nos vinculemos às suas possibilidades de desenvolvimento” (Peterson, 2017, p. 32). Consequentemente, para Nussbaum, o terceiro julgamento concernente à compaixão é basicamente o julgamento eudemonístico, em vez de um raciocínio apenas ligado à existência de situações similares entre sofredor e o agente compassivo.

Portanto, ao reconhecer o sofrimento como nocivo para o desenvolvimento humano, o indivíduo compassivo inicia um processo avaliativo de si próprio e do outro, por meio dos três julgamentos: seriedade, merecimento e julgamento eudemonístico. O julgamento de seriedade e merecimento requer uma leitura valorativa das minhas condições de desenvolvimento e como me entendo como ser humano, bem como as circunstâncias de sofrimento e desenvolvimento do outro. Por sua vez, o julgamento eudemonístico requer um deslocamento de pensar o outro e trazer esse outro para si próprio, ao reconhecer esse outro em meu repertório cognitivo. Trazer o outro para meu quadro de referência

significa estabelecer uma ligação entre ele e eu, de modo a impactar os meus objetivos, crenças e ações. Nesse sentido, o outro estabelece um lugar em nós, em nossa identidade, de modo que a vida, a humanidade e o sofrimento do outro impactam o nosso próprio desenvolvimento e nos levam a apreciar formas de prover e proteger as condições para o desenvolvimento do outro.

6. Considerações Finais

Conforme observado neste artigo, a teoria da atestação em Ricoeur aponta para a necessidade da relação dialética entre o sujeito e a alteridade para a reflexão ética, especialmente na temática da compaixão. Para o filósofo francês, a dialética entre a alteridade do próprio sujeito e a alteridade da outra pessoa não pode ser pensada de forma simplista, mas deve ser qualificada pelo reconhecimento da assimetria e da exigência de certa distância na compreensão da alteridade. Além disso, Ricoeur não está alheio ao perigo de utilizar a si mesmo e a autoestima como ponto de partida da reflexão ética, ao destacar o risco de se pensar o outro de maneira não genuína, isto é, como uma duplicação de mim mesmo. Contudo, o filósofo francês não parece situar a raiz desse problema no uso do sujeito como ponto de partida, mas sim na perda do movimento dialético entre este e o outro, que resulta na indesejável reflexão estática do sujeito.

A necessidade da atestação de si mesmo no modelo ético ricoeuriano pode ser percebida nas qualificações da dialética da solicitude com a autoestima, que apontam para uma ética da compaixão, a saber, a igualdade, a singularidade e a similitude. Todas essas características valorativas demandam uma compreensão e um sentimento de si mesmo que dialeticamente se projetam para a compreensão e o sentimento em relação ao outro como também são informados por eles. Uma breve comparação desses conceitos ricoeurianos com a discussão de Nussbaum sobre os julgamentos envolvidos na compaixão parece aprofundar essa reflexão.

Tanto Ricoeur quanto Nussbaum articulam suas ideias éticas em diálogo com Aristóteles. O primeiro se apropria da discussão aristotélica da amizade para a compreensão da solicitude, ao passo que a segunda se apropria da teoria aristotélica da piedade para os julgamentos na fenomenologia da compaixão. Ambos entendem que a solicitude e a compaixão não são sentimentos destituídos de elementos cognitivos e interpretativos. Além disso, de modo similar à atestação e à autoestima em Ricoeur, a discussão de julgamentos de Nussbaum envolve o risco de se limitar ao sujeito, no sentido de ele enxergar o outro apenas a partir de suas próprias lentes de referência. Entretanto,

também seria problemático se não houvesse nenhum tipo de referência no próprio sujeito, considerando que os julgamentos sobre o outro pressupõem, de alguma forma, a visualização de si mesmo na situação do outro e a consequente experiência de sentir, mesmo que de maneira aproximada, o sofrimento dele. A forte ênfase de desenvolvimento de Nussbaum acentua ainda mais essa perspectiva. A capacidade de reconhecimento da experiência compartilhada de uma humanidade comum não se restringe apenas a uma igualdade em termos de fragilidades e morte, mas se relaciona especialmente com a percepção de ausência, ou mesmo regressão, do desenvolvimento humano, que pode ser associada, de algum modo, à definição ricoeuriana de sofrimento enquanto incapacidade de agir. Ademais, a constante negociação da visão de si mesmo e do outro na abordagem de Nussbaum sobre os julgamentos, que pode ser relacionada à dialética de si mesmo e do outro em Ricoeur, amplia a compreensão e a estima de si mesmo e do outro, como também contribui, em última instância, para o desenvolvimento de si mesmo e do outro. Isso faz com que a ética da compaixão seja mais do que um sentimento de empatia e se projete na rota do florescimento da boa vida para si mesmo e para o outro.

Referências

- AMALRIC, J. L. “Affirmation originaire, attestation, reconnaissance: Le cheminement de l’anthropologie philosophique ricœurienne”. *Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies*, Vol. 2, Nr. 1, pp. 12-34, 2011.
- ANDERSON, P. S. “Agnosticism and Attestation: An Aporia concerning the Other in Ricoeur’s ‘Oneself as Another’”. *The Journal of Religion*, Vol. 74, Nr. 1, pp. 65-76, 1994.
- BEATO, J. “Encarnação, atestação e esperança: Paul Ricoeur leitor de Gabriel Marcel.” In: PORTOCARRERO, M. L.; BEATO, J. (Orgs.). *Ricoeur em Coimbra: recepção filosófica da sua obra*, pp. 115-156. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.
- BELLI, F. P. “Contribuições do pensamento de Paul Ricoeur para a fundamentação filosófica dos direitos humanos”. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Catarina, 2019.
- BLUM, L. “Compassion”. In: R. B. Kruschwitz e R. C. Roberts (eds.). *The Virtues: Essays on Moral Character*, pp. 229-236. Belmont: Wandsworth, 1987.
- BOTTON, J. B. “Promessa e Atestação em Paul Ricoeur”. *Institutio*, Vol. 2, Nr. 2, pp. 145-151, 2009.
- CALLAN, E. “The Moral Status of Pity”. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 18, Nr. 1, pp.1-12, 1988.
- CARNEY, E. “Depending on Practice: Paul Ricoeur and the Ethics of Care”. *Les ateliers de l’éthique / The Ethics Forum*, Vol. 10, Nr. 3, pp. 29-48, 2015.
- CARR, B. “Pity and Compassion as Social Virtues”. *Philosophy*, Vol. 74, Nr. 3, pp. 411-429, 1999.

- CARVALHO, A. A. B. “Ricoeur e a hermenêutica do si: o discurso ricoeuriano sobre o sujeito a partir da virada lingüística”. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal de Pernambuco, 2006.
- CATES, D. F. “Conceiving Emotions: Martha Nussbaum’s Upheavals of Thought”. *Journal of Religious Ethics*, Vol. 31, Nr. 2, pp. 325-341, 2003.
- DAHL, D. E. “Originary Passivity: Selfhood and Alterity in Ricoeur and Levinas”. Dissertação (Mestrado em Filosofia), University of Guelph, Canada, 2001.
- EYNDE, M. V. “Reflection on Martha Nussbaum’s Work on Compassion from a Buddhist Perspective.” *Journal of Buddhist Ethics*, Vol. 11, pp. 46-67, 2004.
- GAGNEBIN, J. M. “Uma filosofia do *cogito ferido*: Paul Ricoeur”. *Estudos Avançados*, Vol. 11, Nr. 30, pp. 261-272, 1997.
- GREISCH, J. “Testimony and Attestation”. *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 21, Nr. 5-6, pp. 81-98, 1995.
- HALL, D. W. “Paul Ricoeur and the Poetic Imperative: The Creative Tension Between Love and Justice”. Albany, NY: State University of New York Press, 2007.
- HEGEL, W. F. (1820). “Grundlinien der Philosophie des Rechts”. Leipzig: F. Meiner, 1911.
- HOMEM, E. C. “A ipseidade na ética argumentativa de Paul Ricoeur”. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2004.
- HUSSERL, E. (1931). “Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie.” Traduit par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. Paris: J. Vrin, 1966.
- KAUFMANN, S. “The Attestation of the Self as a Bridge between Hermeneutics and Ontology in the Philosophy of Paul Ricoeur”. Tese (Doutorado em Filosofia), Marquette University, 2010.
- KEMP, P. “Ricoeur between Heidegger and Levinas: original affirmation between ontological attestation and ethical injunction”. *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 21, Nr. 5-6, pp. 41-61, 1995.
- LÉVINAS, E. “Autrement qu’être ou au de là de l’essence”. LaHaye: Martinus Nijhoff, 1974.
- _____. “Le temps et l’autre”. Paris: Arthaud, 1947.
- _____. “Totalité et Infini. Essai sur l’extériorité”. LaHaye: Martinus Nijhoff, 1961.
- LEWIS, J. “Attestation and Testimony: Paul Ricoeur’s Hermeneutics of the Self and Jean Nabert’s Hermeneutics of Testimony”. *Journal of French and Francophone Philosophy*, Vol. 3, Nr. 1, pp. 20-28, 1991.
- MacINTYRE, A. C. “After Virtue: A Study in Moral Theory”. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984.
- MEIRELES, C. A. V. “O Cogito Partido e Ferido de Ricoeur: uma alternativa a Descartes e Nietzsche”. *Klínisis*, Vol. 8, Nr. 17, pp. 18-40, 2016.
- MULDOON, M. S. “Ricoeur’s Ethics: Another Version of Virtue Ethics? Attestation is Not a Virtue”. *Philosophy Today*, Vol. 42, Nr. 3, pp. 301-309, 1998.
- NUSSBAUM, M. “Compassion: The basic social emotion.” *Social Philosophy and Policy*, Vol. 13, Nr. 1, pp. 27-58, 1996.

- _____. “Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions.” Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- PAVAN, C. “La réduction qui mène à l’ontologie: les implications de l’attestation chez Paul Ricoeur”. *Revue Philosophique de Louvain*, Vol. 113, Nr. 1, pp. 105-143, 2015.
- PELLAUER, D. “Ricoeur: A Guide for the Perplexed”. London: Continuum, 2007.
- PÉREZ, J. “The Concept of Attestation in the Philosophy of Paul Ricoeur”. Tese (Doutorado em Filosofia), Drew University, 2001.
- PETERSON, A. “Compassion and education: Cultivating compassionate children, schools and communities”. London: Palgrave Macmillan, 2017.
- PIERRON, J. P. “De la fondation à l’attestation en morale: Paul Ricoeur et l’éthique du témoignage”. *Recherches de Science Religieuse*, Vol. 91, Nr. 3, pp. 435-59, 2003.
- PIVA, E. A. “A questão do sujeito em Paul Ricoeur”. *Síntese*, Vol. 26, Nr. 85, pp. 205-237, 1999.
- PORTOCARRERO, M. L. “Testemunho, Atestação e Conflito: Balizas da Antropologia Hermenêutica de Paul Ricoeur”. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021.
- _____. “Testemunho e Interpretação na filosofia de P. Ricoeur”. *Revista Filosófica de Coimbra*, V. 29, Nr. 57, pp. 107-130, 2020.
- PURCELL, S. “Hermeneutics and Truth: from aletheia to attestation”. *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, Vol. 4, Nr. 1, pp. 140-158, 2013.
- RICOEUR, P. “De l’interprétation: essai sur Freud”. Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- _____. “Emmanuel Levinas: Thinker of Testimony”. In: *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, pp. 108-128. Tradução de David Pellauer. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995.
- _____. “La symbolique du mal”. Paris: Aubier, 1960.
- _____. “L’attestation: entre phenomenologie et ontologie”. In: GREISCH, J. e KEARNEY, R. (Orgs.). *Les metamorphoses de la hermeneutique*, pp. 381-403. Paris: Éditions du Cerf, 1991.
- _____. “Le probleme du fondement de la morale”. *Sapientia*, Vol. 28, Nr. 3, pp. 313-337, 1975a.
- _____. “Parcours de la reconnaissance”. Paris: Éditions Stock, 2004.
- _____. “Phenomenology and Hermeneutics”. *Noûs*, Vol. 9, Nr. 1, pp. 85-102, 1975b.
- _____. “Soi-même comme un autre”. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- _____. “The Problem of the Foundation of Moral Philosophy”. *Philosophy Today*, Vol. 22, Nr. 3, pp. 175-192, 1978.
- RUIZ, P. O.; VALLEJOS, R. M. “The role of compassion in moral education”. *Journal of Moral Education*, Vol. 28, Nr. 1, pp. 5-17, 1999.
- SALLES, D. M. N. N. L.; SALLES, S. S. “Os direitos humanos entre suspeição e atestação”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. 70, Nr. 2-3, pp. 361-382, 2014.
- SCOTT-BAUMANN, A. “Ricoeur and the Hermeneutics of Suspicion”. London: Bloomsbury, 2012.
- SEQUEIRA, R. V. M. A. R. “Desejo e Reconhecimento no pensamento de Ricoeur”. Tese (Doutorado em Filosofia), Universidade Nova de Lisboa, Portugal, 2016.

SILVA, J. F. P. “O problema da identidade pessoal em Paul Ricoeur: dimensão ética da ipseidade”. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal de Santa Maria, 2017.

SOUZA, T. L. “Filosofia & Religião: reflexões a partir de Paul Ricoeur.” Porto Alegre: Editora fi, 2021.

SUGIMURA, Y. “Pour une Philosophie du témoignage: Ricoeur et Heidegger autour de l’idée d’«attestation» (bezeugung)”. *Études théologiques et religieuses*, Vol. 80, Nr. 4, pp. 483-498, 2005.

TASSO, B. C. “Afirmación originaria, Apropiación de sí y Atestación: tres ejes para una hermenéutica de la recepción en Paul Ricœur”. *Critical Hermeneutics*, Vol. 1, Nr. 1, pp. 91-124, 2017.

THOUARD, D. “Subjectivité et identité. Le sentiment de soi chez Paul Ricoeur”. In: CANIVEZ, P. e COULOUBARITSIS, L. (Orgs.). *L’éthique et le soi chez Paul Ricœur: huit études sur Soi-même comme un autre*, pp. 88-95. Villeneuve d’Ascq: Septentrion, 2013.

van der HEIDEN, G. J. “Announcement, Attestation, and Equivocity: Ricoeur’s Hermeneutic Ontology between Heidegger and Derrida”. *American Catholic Philosophical Quarterly*, Vol. 85, Nr. 3, pp. 415-432, 2001.

_____. “On the Way to Attestation: Trust and Suspicion in Ricoeur’s Hermeneutics”. *International Journal of Philosophy and Theology*, Vol. 75, Nr. 2, pp. 129-141, 2014.

VANDEVELDE, P. “Two French Variations on Truth: Ricoeur’s Attestation and Foucault’s ‘Parrhesiastic’ Attitude”. *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 46, Nr. 1, pp. 33-47, 2015.

VENEMA, H. “Oneself as Another or Another as Oneself?”. *Literature & Theology*, Vol. 16, Nr. 4, pp. 410-426, 2002.

Normas para publicação

Escopo e política

A revista *Kriterion* publica artigos inéditos em filosofia ou que tenham relevância filosófica. Os artigos são submetidos ao exame cego de dois pareceristas. Todos os artigos publicados são julgados por pareceristas, exceto quando o editor convida algum filósofo a participar com um artigo na revista.

A atual política editorial da *Kriterion* é alternar números reunindo artigos diversos entre os submetidos continuamente para apreciação pelo Conselho Editorial e números especializados, versando sobre temas e áreas filosóficas de relevo.

Processo de análise e aprovação de artigos: *Peer review*

Uma vez que o artigo foi recebido e o editor o julgou adequado para ser encaminhado para um parecerista, indicado por consulta aos membros do conselho editorial, o texto é despersonalizado e enviado aos pareceristas, com vistas à impessoalidade do processo de análise e aprovação. O parecerista deverá preencher um formulário uniforme e objetivo. É concedido o prazo de três meses para a emissão do parecer. Contudo, não é possível estabelecer com exatidão os prazos para o processo em razão da disponibilidade dos pareceristas. No caso dos artigos julgados inadequados em uma triagem inicial de pertinência filosófica, o editor justificará aos autores a recusa do conselho editorial.

A aceitação poderá ser parcial (no caso de o parecerista e/ou o editor requerer modificações no artigo) ou total (aprovação sem ressalvas). O editor permanecerá em contato com os autores para dirimir controvérsias que resultem do processo de análise e esclarecer o parecer negativo.

• • •

Scope and policy

Kriterion publishes articles on philosophy or that have philosophical relevance, in any philosophical field.

Kriterion is published biannually, with one issue dedicated to articles on general philosophy (June) and the other to articles on a common theme (December) edited by one or more professors who teach at the Philosophy Department and who invite contributors.

Process analysis

All submitted articles are peer reviewed, refereed by anonymous expert readers, including a fluent speaker of the language of the article. Once the paper has been received by the editor, if it is considered inadequate, it is mailed back to the author

with the reasons for refusal. Referees may take around three months to send in their review sheets; depending on the availability. Acceptance or refusal letters are sent to authors, accordingly, with reasons / arguments for either one.

• • •

Exigências quanto à forma e preparação de manuscritos

O **artigo** deve ser inédito, tanto por meio impresso quanto por meio digital. Por meio digital entende-se um artigo indexado/ISSN, quer em algum periódico eletrônico, quer em atas de congressos.

O tema deve ser pertinente e atual na área de interesse do trabalho submetido. Os objetivos devem ser claramente expostos e a conclusão contemplar os propósitos iniciais.

A bibliografia deve ser atualizada e demonstrar um profundo conhecimento das pesquisas atuais da área.

Contribuições que sejam apenas uma lembrança do estágio atual das pesquisas não serão aceitas.

Exigências para submissão: *O texto deverá ser adequado às normas abaixo para efeito de submissão. Uma vez aprovado para publicação, deverá ser adequado às normas para publicação.*

Os **artigos** podem estar escritos em português, inglês, francês, espanhol, italiano ou alemão. As exigências quanto à forma e preparação dos manuscritos se aplicam integralmente a autores estrangeiros ou a contribuições de autores brasileiros em língua estrangeira.

Os originais deverão ser digitados em espaço 1,5 e deverão obedecer aos limites mínimo e máximo de 15 e 20 páginas, respectivamente, com a fonte Times New Roman tamanho 12.

O artigo deverá apresentar um pequeno resumo (*abstract*) de seu conteúdo no idioma em que foi escrito e em português (quando redigido neste último idioma, o segundo resumo deverá ser em inglês). Logo abaixo do resumo, deverá ser feita a indicação das palavras-chave (entre três e seis) em português e inglês.

As **resenhas** deverão tratar de um livro publicado recentemente, ter o número máximo de cinco páginas e obedecer às especificações acima indicadas para formatação do texto.

As submissões podem ser feitas por meio do formulário de submissão eletrônica disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/kriterion> ou por e-mail kriterion@fafich.ufmg.br, informando os seguintes dados para fins cadastrais: filiação institucional, último grau acadêmico, endereço para correspondências, telefone e e-mail.

Exigências para publicação: *O texto, uma vez aceito para publicação, deverá ser estandardizado conforme o disposto abaixo.*

Referências

Os textos consultados deverão estar listados no final do artigo, conforme o exemplo:

MONTAIGNE, M. (1580). “Les Essais”. Ed. Pierre Villey, 3 vols. Paris: Quadrige/PUF, 1992.

HEIDEGGER, M. “Sein und Zeit”. Tübingen: Niemeyer, 1927.

HUME, D. (1777). “Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals”. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1902.

Detalhes de traduções, edições, reedições etc. deverão ser mencionados.

PASCAL, B. “Pensées in Œuvres complètes”. Ed. L. Lafuma. Paris: l’Integrale/Seuil, 1963. Tradução para o português de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ADORNO, T., HORKHEIMER, M. “Dialética do Esclarecimento”. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

KITCHER, P. “Projecting the Order of Nature”. In: *Kant’s Philosophy of Physical Science*. Ed. Robert E. Butts. Dordrech, the Netherlands: D. Reidel, 1986. Reprinted in: *Kant’s Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Ed. Patricia Kitcher. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

Para trabalhos reeditados, os detalhes acerca da edição original devem ser informados, mas é permitido que conste apenas a paginação da reedição.

WALZER, R.R. “New Light on the Arabic Translations of Aristotle”. In: *Oriens*. Vol. 6, Nr. 1. Leiden: Brill, 1953. Reprinted in: *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962. pp. 142-163.

Livros contendo artigos deverão ser citados separadamente dos últimos.

P. Horwich (ed.). “World Changes”. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993.

EARMAN, J. “Carnap, Kuhn, and the Philosophy of Scientific Methodology”. In: P. Horch (ed.), 1993. pp. 9-36.

Pede-se cuidado redobrado com pontuação da referência. A referência deve dispor os dados da publicação de modo completo.

Citações

Autor seguido de data entre parênteses deve ser usado para citações internas ao texto, como em:

Vide Comte (1929).

Deve haver vírgula após a data, tal como em:

Foucault (1975, pp. 90-99) anuncia uma espécie de decálogo, com o qual os reformadores tentam influenciar com eficácia universal os comportamentos sociais da política criminal.

Citações curtas podem aparecer apenas entre aspas duplas. Citações longas devem aparecer com recuo, precedido e sucedido por um espaço de linha, e não devem estar entre aspas. As informações sobre a referência devem constar ao final do texto citado, de acordo com o exemplo:

“Assim como a mercadoria é a unidade imediata de valor de uso e valor de troca, o processo de produção, o processo de produção de mercadoria, é a unidade imediata do processo de trabalho e do de valorização. Como mercadorias, isto é como unidade imediata de valor de uso e valor de troca, como resultado, como produto, aparecem ao processo {aus dem prozess herauskommen}, então como um elemento constituinte dele” (Marx, RuP, p. 11).

Citações de obras clássicas

Para obras clássicas, os autores podem usar uma abreviatura em vez da data. Por exemplo, um autor, referindo-se a “O Capital” de Karl Marx, poder-se-ia escrever “De acordo com Marx (RuP, p. 11) ...”. A abreviatura utilizada deve ser mencionada na seção de referências bibliográficas, como esta:

MARX, K. “Resultate des unmittelbaren Produktionsprozess”. In: *Das Kapital*. I. Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. VI. Kapitel, Archiv sozialistischer Literatur, 17. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 1970.

Artigos clássicos podem ser citados pelo título entre aspas:

Kant, em a “Crítica da razão pura”, estabelece a diferença entre juízos sintéticos e juízos analíticos.

Citações de periódicos eletrônicos seguem o seguinte exemplo:

STEVENSON, O. “Genericism & specialisation: the story since 1970”. *British Journal of Social Work*, 35, julho de 2005 [Online]. Disponível em: <http://bjsw.oxfordjournals.org/> (Acessado em 05 de setembro de 2008).

Aspas

Aspas individuais devem ser usadas para referir uma palavra ou símbolo, como em

Por ‘Cícero’ refiro-me ao homem que denunciou Catilina.

Para mencionar uma expressão dentro de outra que já esteja entre aspas simples, utilize aspas duplas. Caso contrário, aspas duplas devem ser usadas apenas para citar, ou sugerir usos especiais (ironia etc.). Pede-se colocar sinais de pontuação fora das aspas.

Notas de rodapé

Para inserir notas, utilize notas de rodapé (numeradas com algarismos arábicos), mas não notas finais. Citações dentro de notas de rodapé seguem as convenções acima.

Reconhecimento em nota de rodapé: Se o autor decidir incluir uma nota de reconhecimento, isto deve ser referenciado no título, por meio da indicação de um “*” (o que significa nota não numerada).

Notas de rodapé não devem ser utilizadas para citações normais. Deve-se utilizar, no texto, a convenção *autor (data)*. Nas citações de notas de rodapé, a data deve constar da publicação original, e não da reedição, ainda que as referências de páginas sejam da reimpressão.

Assim, um autor referindo-se a de Putnam “Matemática sem fundamentos” (publicado originalmente em 1967), com a segunda edição reimpressa em livro de matemática de Putnam, “Matemática, matéria e método” (publicado em 1979) citará da seguinte maneira: (Putnam, 1967, p. 43).

Palavras estrangeiras

Palavras estrangeiras devem estar em itálico.

• • •

Article format and presentation guidelines

Submitted papers must be originals (not having been published either in print or in any digital form, meaning indexed articles (ISSN) published either in electronic journals or in congress proceedings). Paper themes must be pertinent and up to date in specific areas; objectives should be clearly stated and conclusions refer back to initial purposes. Papers that limit themselves to exposing the state of the art will not be accepted. References should be up to date and show knowledge of recent research.

Requirements for submission: *The text should be adequate to the rules below for the purposes of submission. Once approved for publication, it should observe the appropriate standards for publication.*

The languages of the journal are Portuguese, Spanish, English, French, Italian and German. Admission criteria apply equally to Brazilian as well as to foreign contributors.

Originals must be typed in Times New Roman, font size 12, 1,5 spacing, limited between 15 and 20 pages. Quotes should refer to references in footnotes.

Abstracts should be provided in two languages (text in Portuguese / abstract in English or text in other languages / abstract in Portuguese). The same goes for keywords (up to six).

Full bibliographical references should be given at the end of texts.

Modifications and/or corrections suggested by referees as to the composition (spelling, punctuation, syntax) or to the content of submitted texts will be sent to respective authors. A short deadline will be established for corrections to be made.

Reviews should refer to recently published books, have a maximum of five pages, and comply as well with recommendations indicated above for text formatting.

Manuscripts submission

Submissions may be made through the website <http://www.fafich.ufmg.br/kriterion> application or sending an e-mail to kriterion@fafich.ufmg.br informing the following data for registration purposes: institutional affiliation, last academic degree, mailing address, telephone and email.

Requirements for publication: *The text, once accepted for publication, should be standardized as provided below.*

References

All works quoted in the text should be listed at the end of the article, according to the following sample:

MONTAIGNE, M. (1580). “Les Essais”. Ed. Pierre Villey, 3 vols. Paris: Quadrige/PUF, 1992.

HEIDEGGER, M. “Sein und Zeit”. Tübingen: Niemeyer, 1927.

HUME, D. (1777). “Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals”. 2^a ed. Oxford: Clarendon Press, 1902.

Details about translations, editions, reprints, etc., should be mentioned:

PASCAL, B. “Pensées in Œuvres complètes”. Ed. L. Lafuma. Paris: l’Intégrale/Seuil, 1963. Tradução para o português de Mário Laranjeira, São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ADORNO, T., HORKHEIMER, M. “Dialética do Esclarecimento”. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

KITCHER, P. “Projecting the Order of Nature”. In: *Kant’s Philosophy of Physical Science*. Ed. Robert E. Butts. Dordrech, the Netherlands: D. Reidel, 1986. Reprinted in: *Kant’s Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Ed. Patricia Kitcher. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

For reprinted works, the details about the original edition should be given, but the pages can be just those of the reprinted edition:

WALZER, R. R. “New Light on the Arabic Translations of Aristotle”. In: *Oriens*. Vol. 6, Nr. 1. Leiden: Brill, 1953. Reprinted in: *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962. pp. 142-163.

Books containing articles are cited separately:

P. Horwich (ed.). “World Changes”. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993.
 EARMAN, J. “Carnap, Kuhn, and the Philosophy of Scientific Methodology”. In: P. Horch (ed.), 1993. pp. 9-36.

Follow carefully the punctuation convention as in the samples above, and be as complete as possible regarding the facts of publication.

Quotations

The *author (date)* convention should be used for quotations internal to the text, as in:

“Vide Comte (1929)”.

Further details follow a comma after the date, as in:

Foucault (1975, pp. 90-99) anuncia uma espécie de decálogo, com o qual os reformadores tentam influenciar com eficácia universal os comportamentos sociais da política criminal.

Short quotations may appear just enclosed in double quotation marks. Longer quotations should appear as indented material, preceded and succeeded by a line space, and should not be enclosed in quotation marks. The information about the source of the reference should appear as part of the indented material, after the full stop, according to the following sample:

“Assim como a mercadoria é a unidade imediata de valor de uso e valor de troca, o processo de produção, o processo de produção de mercadoria, é a unidade imediata do processo de trabalho e do de valorização. Como mercadorias, isto é como unidade imediata de valor de uso e valor de troca, como resultado, como produto, aparecem ao processo {aus *dem prozess herauskommen*}, então como um elemento constituinte dele” (Marx, RuP, p. 11).

Quotation of Classical Works

For classical works, authors might prefer to use an abbreviation instead of the date. For example, an author referring to Marx’s *Capital* could write “According to Marx (RuP, p. 11)...”. The abbreviation used should be mentioned in the reference section at the end, as in

MARX, K. “Resultate des unmittelbaren Produktionsprozess”. In: *Das Kapital*. I. Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. VI. Kapitel, Archiv sozialistischer Literatur, 17. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 1970.

Classical articles may be quoted by their name, enclosed in quotation marks:

Kant, em a “Crítica da razão pura”, estabelece a diferença entre juízos sintéticos e juízos analíticos.

Quotes for online journals follow this model:

STEVENSON, O. "Genericism & specialisation: the story since 1970". *British Journal of Social Work*, 35, July 2005. [Online] Available at: <http://bjsw.oxford-journals.org/> (Accessed 5th September 2008).

Quotation marks:

Single quotation marks should be used for mentioning a word or symbol, as in By 'Cicero' I shall mean the man who denounced Catiline.

Double quotation marks should be used only for quoting, or to suggest special usage (irony, etc). Please place punctuation signs outside the quotation marks.

Footnotes

For notes, please use footnotes (numbered with arabic numerals), and not endnotes. Quotations within footnotes follow the same conventions above.

Footnotes should not be used for normal quotations; these should be incorporated in the text, using the *author (date)* convention. For all articles or books quoted, the date used in the text should be the one of the original publication, and not the one of the reprint, even if the page references are to the reprint.

Thus, an author referring to Putnam's "Mathematics without foundations" (originally published in 1967), using the second reprinted edition in Putnam's book *Mathematics, Matter and Method* (published in 1979) would quote from the first page of the article in the following way: "(Putnam 1967, p. 43)".

Foreign words

Foreign words (to the language in which the article is written, of course) should be italicized.

Esta revista, composta na fonte Times New Roman, corpo 11/13,
papel Off-Set 90g e capa em Supremo 250g.