

# 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, TECNOLOGIA  
E INOVAÇÃO



*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 156 setembro a dezembro / 2023

ISSN 1981-5336

KRITERION B.HORIZONTE V.LXIV Nº 156 p. 619-890 Set a Dez./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**

**Editor-Chefe**

Ernesto Perini Frizzera da Mota Santos (Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil)

**Editores-Adjuntos**

Amaro de Oliveira Fleck (Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil)

Leonardo de Mello Ribeiro (Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil)

Mauro Luiz Engelmann (Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil)

Patrícia Maria Kauark Leite (Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil)

**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-chefe)

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-adjunta)

**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. 156, (set./dez., 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	625
<b>Positivismo jurídico e autoridade da norma jurídica: uma crítica do paradigma normativista</b>	<b>625</b>
Pablo Biondi	
<b>How the Principle of Sufficient Reason undermines the Cosmological Argument</b>	<b>651</b>
Sebastián Briceño	
<b>Ciência, imaginação e valores na virada energética alemã: um exemplo da metodologia de Neurath para a tecnologia social</b>	<b>673</b>
Ivan F. da Cunha Alexander Linsbichler	
<b>É possível ouvir o tempo-<i>durée</i>?</b>	
<b>Uma crítica ao bergsonismo musical</b>	<b>701</b>
Ricardo Nachmanowicz	
<b>O arcaísmo da substancialidade no <i>Escrito da Diferença</i> de Hegel</b>	<b>729</b>
Luiz Filipe da Silva Oliveira	
<b>Political Obligation, civil disobedience and resistance within the democratic regime: Alessandro Passerin d'Entrèves' notion of the State</b>	<b>749</b>
Maísa Martorano Suarez Pardo	
<b>¿La física depende epistemológicamente de la ética en el estoicismo? Una respuesta afirmativa a partir de la teología estoica</b>	<b>771</b>
José Luis Ponce Pérez	
<b>Complex collective duties &amp; action-guidance</b>	<b>793</b>
Cristian Rettig	
<b>Hegel y la muerte: reflexiones desde Heidegger, Kojève y Bataille</b>	<b>811</b>
Gonzalo Ricci Cernadas Nicolás Di Natale	

<b>Asombro y tiempo dirigido en los Escritos de Juventud de Simone Weil</b>	<b>835</b>
Juan-Manuel Ruiz Jiménez	
<b>Antropología, obstinación y naturaleza: desarrollos conceptuales en la Teoría Crítica de Oskar Negt y Alexander Kluge</b>	<b>857</b>
Ricardo Samaniego de la Fuente	
<b>Erratum:</b>	
<b>Grupo-sujeto, máquina y agenciamiento.</b>	
<b>¿Qué es aquello que (se) agencia según Félix Guattari?</b>	<b>881</b>
<b>Normas para publicação</b>	<b>883</b>

## ARTIGOS

# POSITIVISMO JURÍDICO E AUTORIDADE DA NORMA JURÍDICA: UMA CRÍTICA DO PARADIGMA NORMATIVISTA\*

## *LEGAL POSITIVISM AND LEGAL NORM'S AUTHORITY: A CRITIQUE OF NORMATIVIST PARADIGM*

*Pablo Biondi*

*<https://orcid.org/0000-0002-7733-344X>*

*pablobiondi@gmail.com*

*Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo,  
São Bernardo do Campo, São Paulo, Brasil*

**RESUMO** *O presente artigo insere-se no domínio da teoria do direito, tendo por objetivo discutir o conceito e a centralidade da autoridade no debate contemporâneo em torno do positivismo jurídico, bem como oferecer uma posição alternativa, sustentada por Pachukanis e baseada no sujeito de direito (uma categoria quase que esquecida, ofuscada pelo horizonte da norma jurídica e de sua autoridade). O estudo procede com uma análise comparativa da noção de autoridade nos autores clássicos do positivismo jurídico (Austin, Kelsen e Hart), indicando como essa perspectiva ainda é hegemônica no pensamento jurídico contemporâneo, mesmo nas versões contemporâneas do juspositivismo. O passo seguinte é o contraste das concepções baseadas na autoridade com a concepção de Evgeni Pachukanis, cujo cerne é a subjetividade jurídica. Ao se comparar as principais propostas teóricas com a perspectiva pachukaniana da forma jurídica, nota-se que a autoridade é um conceito vazio, incapaz de definir*

\* Artigo submetido em: 18/11/2022. Aprovado em: 09/07/2023.

*a especificidade histórica do direito. Compreendida como poder repressivo do Estado, como poder socialmente reconhecido ou como razão legítima (autoproclamada) para agir, a autoridade não pode fornecer as fronteiras conceituais do fenômeno jurídico.*

**Palavras-chave:** *Positivismo jurídico. Norma jurídica. Autoridade. Forma jurídica. Sujeito de direito.*

**ABSTRACT** *The current article is inserted in the domain of legal theory, having as objective to discuss the concept and the centrality of authority in contemporaneous debate around legal positivism, just as offer an alternative position, sustained by Pashukanis and based on legal subject (a nearly forgotten category, overshadowed by the horizon of legal norm and its authority). The study proceeds with a comparative analysis of the notion of authority in legal positivism's classical authors (Austin, Kelsen e Hart), pointing out how this perspective is still hegemonic in contemporaneous legal thinking, even in the contemporaneous versions of legal positivism. The next step is the contrast of authority-based conception with Evgeni Pashukanis' conception, whose core is legal subjectivity. By comparing the main theoretical propositions with the Pashukanian perspective of legal form, it is noted that authority is a void concept, unable to define the historical specificity of law. Understood as state repressive power, as socially recognized power or as (self proclaimed) legitimate reason to act, authority can not provide legal phenomenon's conceptual boundaries.*

**Keywords:** *Legal positivism. Legal norm. Authority. Legal form. Legal subject.*

## **Introdução**

O positivismo jurídico provou-se como a mais resiliente das escolas de pensamento jurídico ao longo da modernidade. Depois de desbancar o jusnaturalismo no início do século XIX (*vide* o declínio da tese do direito natural no contexto da crítica da metafísica), o juspositivismo afirmou sua hegemonia desde então, experimentando uma variedade de posições que expõem o seu perfil multifacetado e a sua plasticidade teórica.

A concepção positivista do direito é a expressão teórica do processo histórico usualmente descrito como “positivação do direito”. Essa positivação, conforme afirma Tércio Sampaio Ferraz Jr. (2003, p. 74) em referência a Luhmann, coloca o fenômeno jurídico como resultado de uma série de atos volitivos, de tal modo



que todas as valorações, regras e expectativas de comportamento só podem adquirir validade jurídica mediante a filtragem de processos decisórios.

Ao descrever a positivação como “o ato de positivar, isto é, de estabelecer um direito por força de um ato de vontade”, Ferraz Jr. (2003, p. 74) apresenta a correlata imagem do direito como “um conjunto de normas que valem por força de serem postas pela autoridade constituída e só por força de outra posição podem ser revogadas”. Desse modo, o elemento jurídico não repousa na natureza imanente dos seres (como no jusnaturalismo dos romanos, sobretudo na formulação de Ulpiano) ou nas camadas de uma razão divina (a lei natural como participação da lei eterna nas criaturas racionais, semelhantes ao Criador, como propunha Tomás de Aquino), assim como não se apoia numa razão humana laicizada (compreensão das máximas do direito como postulados racionais independentes da existência de Deus, conforme postulava Hugo Grotius) e posteriormente organizada como pensamento sistemático (*vide* o padrão lógico dedutivo, *more geometrico*, da noção racionalista de sistema jurídico em Leibniz e Wolff). Contra todas essas leituras do direito como um dado do mundo, a positivação formula as disposições jurídicas como construções humanas, ou seja, como artefatos<sup>1</sup>.

Uma vez que o direito aparece como um produto da vontade, sobretudo no que diz respeito à vontade criadora dos órgãos de autoridade, tem-se uma abordagem que se afasta de um marco ontológico e que caminha em direção a uma perspectiva “nominalista”, no sentido de se tomar os ditames da ordem jurídica como deliberações. Enquanto que o jusnaturalismo assume uma atitude objetivista em face do direito, idealizando-o como uma realidade essencial e indisponível ao nosso pensar e ao nosso querer (há um direito autêntico, verdadeiro, superior às convenções humanas<sup>2</sup>), o juspositivismo segue uma orientação convencionalista, na qual não há espaço para a essencialidade autônoma do direito, que será reduzido a um conceito nominal, à estipulação onipotente do legislador (Kaufmann, 2002, pp. 38-39).

Num momento de emergência da lei como principal fonte do direito, tem-se ainda que a juridicidade se torna uma característica indissociável

1 Kenneth Himma (2019, p. 68) pleiteia que a tese fundamental do juspositivismo consiste na definição do direito como um artefato, como um objeto fabricado pelas instâncias da comunidade, e cuja autoridade não é imanente ao conteúdo normativo, mas antes um produto de fatos que são contingentes em virtude de sua origem comunitária. Tais fatos podem ser, ilustrativamente, a capacidade coercitiva do soberano (Austin) ou a convergência prática dos funcionários do direito (Hart).

2 Pode-se dizer que, por uma via obtusa, a filosofia contratualista (enquanto variante particular do jusnaturalismo moderno) acaba por prefigurar a noção do direito como categoria “artificial”. A superação do estado de natureza por meio de um contrato que se desdobra num pacto de união e num pacto de sujeição nada mais é do que uma obra voluntária dos indivíduos (Fassò, 1998, p. 658), assentada num consenso racional sobre a necessidade da associação política para fins de proteção dos direitos naturais de cada um.

da “estatalidade”. Isso implica a contingência do direito em dois níveis fundamentais: i) a normatividade jurídica torna-se variável em seu conteúdo e em seus procedimentos no interior da ordem jurídica, já que o legislador pode ditar o direito num momento e revogar suas próprias disposições no momento seguinte, o que faz dessa positividade uma autêntica “legalização do câmbio do direito” (Ferraz Jr., 1980, p. 43), pois se consolida o horizonte de mutabilidade normativa no âmbito jurídico; ii) as distintas experiências no processo de codificação do direito na Europa continental retrataram a diversidade do direito positivo, suas variações geográficas e temporais (Maranhão, 2013, p. 10). Assim, quando se descarta a transcendência na fundamentação do direito, eliminando-se as categorias eternas e universais de validação jurídica, resta apenas a positividade de cada ordenamento jurídico, a sua natureza contingente enquanto fenômeno observável.

Sendo entendido como normatividade positiva que se impõe pela autoridade, o direito é tão contingente quanto a vontade criadora dos órgãos estatais, os quais se encarregam, em seu formato institucional e burocrático, de produzir normas jurídicas ou ao menos reconhecer as regras sociais que podem ser recepcionadas pelo direito positivo, passando a valer como jurídicas. Essa possibilidade de recepção, vale mencionar, é descrita por Joseph Raz como característica de um sistema normativo aberto. O sistema jurídico, assim, caracteriza-se pela “abertura” na medida em que pode “conceder força vinculante a outras normas que não pertençam a ele” (Raz, 2010, p. 151). Na época de prevalência da legalidade, é somente por essa via (autorização legal no interior do sistema) que fontes como os costumes encontram seu lugar na ordem jurídica. As normas consuetudinárias, pertencentes a um sistema normativo exterior ao Estado, tiveram a sua juridicidade condicionada à sua definição legal como fontes subsidiárias.

Nessa ordem de considerações, não há dúvidas de que a autoridade foi projetada como central naquilo que se entende majoritariamente por direito desde o século XIX. Tal categoria se sujeita a algumas *nuances* na história do pensamento juspositivista, como se pode perceber nos clássicos (como Austin, Kelsen e Hart), mas isso não impede que ela seja o fio condutor dessa corrente teórica. E, como não poderia deixar de ser, as respostas do positivismo contemporâneo (*vide* autores como Raz e Schauer) às novas questões da filosofia do direito não fazem senão reforçar essa chave de leitura. Discute-se como melhorar caracterizar a autoridade jurídica, mas nunca a premissa da autoridade propriamente.

Nosso intuito, ao longo da presente investigação, é refletir criticamente sobre os sentidos da autoridade como fundamento da obrigatoriedade

das normas jurídicas na perspectiva do juspositivismo (dos clássicos aos contemporâneos) e mesmo em algumas das mais notórias teorias que lhe fazem oposição. Veremos, assim, que uma elaboração verdadeiramente alternativa ao paradigma da autoridade só pode ser encontrada bem longe do positivismo e do pós-positivismo. A crítica mais radical à autoridade como elemento essencial ao direito só foi desenvolvida, como havemos de demonstrar, na teoria marxista do direito, em particular na obra de Evgeni Pachukanis. Somente esse autor ousou buscar a particularidade do direito em predicamentos anteriores à normatividade/autoridade, mantendo-se no campo dos conceitos tipicamente jurídicos (observando a dialética da crítica imanente) e explicitando as suas condições materiais de existência. Daí o cabimento de uma crítica pachukaniana das abordagens contemporâneas que prevalecem no domínio da teoria jurídica.

### **1 O imperativismo em Kelsen e Austin**

Segundo Pierluigi Chiassoni (2017, pp. 191-192), a posição de John Austin na filosofia do direito corresponde a um “imperativismo coercivista radical”, na medida em que institui uma conexão conceitualmente necessária entre obrigações jurídicas e sanções, fazendo-o de modo a reduzir a juridicidade ao seu aspecto coercitivo. É o que se observa no conceito austiniano de comando, no qual a norma jurídica é delineada como um ato de vontade soberana que se impõe na forma de uma ameaça.

O comando austiniano consiste num “desejo”, oriundo de uma autoridade, de que os súditos pratiquem ou deixem de praticar determinadas condutas, sob pena de algum tipo de represália em caso de descumprimento. “Um comando distingue-se de outras significações de desejo”, discorre Austin (1998, pp. 13-14), “não pelo estilo com o qual se dá significado ao desejo, mas pelo poder e pelo propósito, da parte que comanda, de infligir um mal ou uma dor caso o desejo seja desconsiderado”.

Para Austin, a norma jurídica é, literalmente, uma volição soberana, é uma ordem direta que promete um prejuízo ao destinatário recalcitrante. Como ordem direta, ela assume a forma de um imperativo (“Eu quero e tu deves”), diferenciando-se, pois, de um conselho (“Tu deverias”), conforme se nota na comparação formulada por Giuseppe Lumia (2020, p. 43). Trata-se, no entanto, de uma vontade qualificada, municiada pelo poder soberano da autoridade, um poder que se apresenta, em linhas gerais, como a capacidade de aplicar penalidades sem depender do aval de uma potência superior.

Conforme observa Hart (1998, pp. x-xi), a teoria de Austin nega quilate jurídico às normas que carecem de poder soberano, ou seja, às disposições

que não se dão numa relação vertical de soberania e sujeição. Nos termos da dogmática jurídica continental, é como se somente as relações jurídicas de direito público fossem autenticamente jurídicas, uma vez que se baseiam na subordinação de uma parte à outra. Sendo consequente com essa ideia, Austin chega a desqualificar o direito internacional como direito positivo, lançando-o na vala comum de uma moralidade positiva. A igualdade formal entre Estados soberanos não seria apta para instituir regramentos jurídicos, mas tão somente uma normatividade comparável àquela que se tem nas regras de um jogo ou nas regras de etiqueta. “O assim chamado direito das nações consiste apenas de opiniões e sentimentos correntes entre as nações em geral” (Austin, 1998, p. 142), e não pode, por conta disso, ser nomeado propriamente como direito.

Vale dizer que a concepção imperativista do direito que se desenvolve em Austin é também aquela que prevalece no pensamento de Ihering após a sua ruptura com a tradição encabeçada por Savigny. Conforme relata Ferraz Jr. (2003, pp. 100-101), o autor que inspiraria a doutrina da jurisprudência dos interesses acabou por aderir à imagem da norma jurídica como um poder imperativo, como uma vontade mais forte que se impõe contra uma vontade mais fraca, estabelecendo com ela uma relação de comando ou império. O que se tem, pois, é a figura de um comando, de uma prescrição legítima e habilitada pela autoridade, e que se realiza como a imposição institucionalizada de um querer. Sob essa óptica, o motor principal do direito positivo não poderia ser a ciência jurídica, tampouco as relações civis, mas antes a lei enquanto fato intencional e determinado do poder público.

No século XX, período em que o modelo do Estado *gendarme* esgotou-se definitivamente, não sendo concebível imaginá-lo de nenhum modo como mero provedor de segurança para os agentes privados, a referência do comando mostrou-se demasiadamente simplória. A vida do Estado (e do direito) não poderia ser seriamente reduzida a uma distribuição de prescrições acompanhadas de ameaças. Entretanto, antes que a teoria do comando fosse vigorosamente impugnada por Hart, ela passou por uma reformulação nas mãos de Kelsen.

Como se sabe, Kelsen condiciona a qualificação plena de uma norma como jurídica à presença do atributo coercitivo. Sua ênfase no aspecto da coerção é relevante o bastante para reformatar a ideia de comando no direito, inclusive no sentido de conduzir a noção de autoridade ao seu paroxismo. Tal como Austin, o jurista nascido em Praga imaginava que a única forma pela qual as leis poderiam guiar a conduta humana seria a prescrição de comportamentos mediante normas. Ambos são partidários de uma leitura imperativista, pressupondo que as normas jurídicas são essencialmente imperativas (Raz, 2012, p. 209). Em contrapartida, o autor da “Teoria pura do direito” sustentou

que a coercitividade da norma jurídica não necessariamente se manifestaria como uma sanção, quer dizer, como punição de um ato ilícito (e que seria ilícito apenas na medida em que seria punível). Certas ações estatais podem ser coercitivas sem que viessem a se configurar propriamente como uma sanção. Medidas como a internação compulsória de pessoas doentes, a desapropriação de bens em razão do interesse público e mesmo a detenção de pessoas por razões políticas, raciais e religiosas (Kelsen, 2003, p. 121) sugerem que o exercício jurídico da autoridade dispensa a feição de uma consequência aplicável a um ato proibido. A natureza injuntiva do poder de império contido nas operações do Estado parece suficiente para definir o direito. Conceitualmente, portanto, a coercitividade antecede a sanção.

De todo modo, a sanção não deixa de ser a forma típica da competência coercitiva que o Estado encerra em si enquanto monopolizador do uso oficial e legítimo da violência. Levando adiante essa ideia, Kelsen chega ao entendimento, na síntese de Santiago Nino (2010, pp. 99-100), de que somente as normas munidas expressamente de sanções seriam genuinamente jurídicas. Normas desprovidas da previsão de um castigo seriam jurídicas apenas num sentido dependente e deficitário. Por esse raciocínio, somente as normas penais e as normas civis de execução seriam autônomas e integralmente jurídicas, contendo em si suas próprias sanções. Afinal, estamos diante de uma teoria na qual as normas são, em primeiro lugar, comandos ou imperativos, por mais que elas possam também instituir permissões e atribuições de competência (Kelsen, 2003, pp. 80-81).

Apesar de insistir no aspecto da coerção, em especial como retribuição ao comportamento ilícito, Kelsen admite que a vontade que institui a norma não se realiza exatamente como a ordem direta de uma pessoa a outra numa relação de mando. O tipo de dever-ser que constitui uma norma jurídica é, de fato, produto incontornável de uma vontade, já que o direito positivo repousa sobre imputações, existindo como o sentido objetivo que uma autoridade estabelece para determinadas condutas. Em contrapartida, esse dever-ser não se confunde com a vontade em sentido psicológico. A normatividade do direito ultrapassa a vontade criadora dos agentes encarregados da criação jurídica. Na qualidade de atos de Estado, as normas jurídicas são impessoais e perenes, elas são deliberações oriundas de órgãos competentes, e por isso não se esgotam nos limites pessoais de um indivíduo específico. Por esse motivo, comenta Santiago Nino (2010, p. 92), “Kelsen sugere que a analogia entre as normas e os mandados é apenas parcial; em todo caso, poder-se-ia dizer, em sentido metafórico, que uma norma é um mandado ‘despsicologizado’”.

Tendo isso em vista, a compleição mais adequada para a enunciação da norma jurídica não seria a de um imperativo categórico, como se o destinatário da norma fosse pessoalmente interpelado por um legislador demasiadamente abstrato para tanto. É desse modo que a norma se estrutura em Kelsen, até mesmo em virtude do papel cumprido pela sanção. Como uma típica construção imputadora, o comando jurídico vincula uma condição (prótase) a uma implicação (apódose). Seguindo essa orientação, Adrian Sgarbi (2020, pp. 43-44) afirma que a regulamentação das condutas reveste-se de uma sintaxe condicional, agregando que a qualificação normativa das condutas, além de adquirir um sentido de obrigação, proibição ou permissão, também pode significar a atribuição de propriedades institucionais a certas pessoas, a certos estados de coisas, a certos objetos e a certas ações humanas.

Conforme apontado por juristas como Tércio Sampaio Ferraz Jr., é precisamente esse parâmetro de imperativo “despsicologizado” que se mostra preponderante na doutrina dogmática. “Um imperativo despsicologizado significa que a norma não se identifica com comandos linguísticos na forma imperativa (faça isso, deixe de fazer aquilo), mas com fórmulas gerais” (Ferraz Jr., 2003, p. 117). A generalidade e a abstração das normas jurídicas indicam que elas se dirigem a papéis sociais, e não a pessoas concretas.

Por fim, cumpre acrescentar que a autoridade da norma jurídica na elaboração kelseniana também se apoia na estrutura hierárquica do Estado em suas instâncias burocráticas, e que se apresenta, juridicamente, como uma imensa cadeia de validação normativa. Segundo Kelsen, o que fundamenta o caráter vinculativo de cada norma jurídica só pode ser a sua validade, e nunca um mero fato da ordem do ser. Nenhuma norma é válida em si mesma, não lhe sendo dado validar a si própria por seu conteúdo. A validade das normas de direito positivo sempre depende de uma disposição normativa superior (Kelsen, 2003, p. 215), o que confere ao sistema jurídico o *design* de uma ordem graduada que se edifica a partir de relações de condicionalidade no exercício das funções legislativas, judiciárias e administrativas do Estado.

Ora, é essa cadeia de validade que organiza o funcionamento do direito como ordem coativa. É por meio desse mecanismo que se perfaz a conformação do sentido objetivo (normativo) das condutas juridicamente regulamentadas. A cominação de uma medida de força que caracteriza a coerção jurídica carece de pressupostos internos ao enunciado normativo (“prótase”, previsão de ocorrência de um suposto fático que autoriza a aplicação de certas consequências normativas) e de pressupostos externos à norma individualmente considerada (atos normativos que condicionam a sua validade).

A coerção jurídica é instituída, assim, não na forma de um comando qualquer, mas de um comando autorizado, agraciado com o sentido objetivo da normatividade constitutiva do ordenamento. Para usarmos um exemplo presente em Kelsen (2003, p. 49), o que diferencia o comando de um salteador de estradas do comando de um órgão jurídico é a circunstância de que o segundo, ao contrário do primeiro, opera-se como norma objetivamente válida, como um dever-ser regularmente estatuído, para além da simples ameaça (cometimento de um mal contra o destinatário que não atende ao que lhe foi ordenado).

## **2 Norma jurídica e autoridade no pensamento de Hart**

A comparação entre o salteador e o órgão jurídico feita por Kelsen também aparece em Hart, assumindo, aliás, uma importância muito maior em “O conceito de direito”. Todavia, uma vez que a empreitada hartiana está assentada nos fundamentos metodológicos da filosofia analítica, distintos das categorias neokantianas empregadas por Kelsen (como “dever-ser”), os resultados obtidos pelo jurista inglês são bastante particulares, ainda que nos mesmos marcos positivistas de concepção do direito como produto da autoridade.

Procedendo com o exame dos usos linguísticos nas situações cotidianas, Hart aponta que se pode dizer que o assaltante coage a sua vítima, mas não lhe dá uma ordem propriamente, pois dar ordens é próprio de uma autoridade, é algo condizente com uma relação hierárquica bem definida, tal como se poderia constatar numa unidade militar. E, no contexto de uma relação hierárquica, observa-se que a ameaça de um mal correspondente à desobediência não é um componente indispensável. Por conta disso, o uso mesmo da figura do comando, típica do ambiente de caserna, desde logo se afigura como inadequado. “Comandar é caracteristicamente exercer autoridade sobre homens, não o poder de lhes infringir um mal”, de modo que “um comando é primariamente um apelo não ao medo, mas ao respeito pela autoridade” (Hart, 1994, p. 25).

A posição de Austin falha, de início, ao colocar a ameaça como um requisito para o próprio conceito de comando. Não obstante, mesmo uma descrição correta sobre os comandos não seria suficiente para contemplar satisfatoriamente o funcionamento de um sistema jurídico. Uma leitura sobre a norma jurídica que se mostra demasiadamente atrelada à imagem de prescrições individualizadas<sup>3</sup>, como é o caso dos comandos, não pode, na proposta de

3 Ao se referir especificamente às leis como normas jurídicas, Hart (1994) as menciona como padrões gerais de conduta nos quais não há um direcionamento a um agente especificado, mas sim a um público indeterminado que se encontra numa relação permanente de inferioridade perante o legislador. É o oposto do que ocorre



Hart, exprimir com precisão o que é, afinal, a autoridade. O que distingue a autoridade, nessa abordagem hartiana, não é o poder de punir que se concentra em instâncias soberanas, e sim o modo como a comunidade jurídica reconhece, em suas práticas compartilhadas, certas regras e certos procedimentos como obrigatórios.

Há também outro ponto de grande importância. Cumpre acrescentar, apoiando-nos em Matthew Kramer (2018, p. 52), que a estratégia de Hart em sua crítica da teoria austiniana do comando consiste em apontar a sua incapacidade de explicar como os membros de um corpo legislativo soberano podem ser vinculados juridicamente por suas próprias diretivas. Pois, mesmo que tais membros sejam imunes a certas exigências jurídicas que valem para os cidadãos comuns, isso não quer dizer que eles estejam autorizados a realizar qualquer conduta. Isso não aparece na concepção de Austin, que não vê que a autoridade é também destinatária de deveres.

Hart (1998, p. 92) pondera que, apesar dos seus equívocos, a referência do direito como ordem coercitiva contém o mérito de assinalar que a presença do direito equivale a um elemento de obrigatoriedade no comportamento humano (ele deixa de ser facultativo diante das disposições jurídicas). Na prática jurídica, diz o jurista britânico, pode-se diferenciar a posição de quem está obrigado a agir de uma maneira (como indivíduo ameaçado por um agressor armado) da posição de quem possui a obrigação de adotar certa linha de ação. Nessa formulação, o direito é irredutível à força bruta, ao poder coercitivo, sendo antes o resultado de um “jugo leve”, por assim dizer, de uma aceitação comunitária que se manifesta na chamada regra de reconhecimento.

Conforme explica Cláudio Michelin Jr. (2004, p. 149), a “aceitação” de uma regra social em Hart não significa concordância com seu teor, mas sim tomar a regra como um padrão para se justificar ou criticar condutas que não estejam ajustadas à referência normativa. Essa aceitação nada mais é do que a utilização do padrão, ainda que de modo crítico.

A regra de reconhecimento existe como a “prática complexa, mas normalmente concordante, dos tribunais, dos funcionários e dos particulares, ao identificarem o direito por referência a certos critérios” (Hart, 1994, p. 121), o que se apresenta externamente como uma questão de fato e internamente (entre os praticantes do direito) como um marco para se diferenciar as regras autenticamente jurídicas das demais regras sociais ou mesmo dos hábitos predominantes.



Vale dizer, contudo, que a literatura especializada na obra de Hart entende que o reconhecimento das normas como jurídicas está centrado na atividade dos órgãos estatais, circunstância esta que, de algum modo, devolve a noção de direito ao paradigma estatista do juspositivismo precedente, ainda que os órgãos de Estado sejam sempre vistos como vinculados pelo direito. Kramer (2018, p. 79) sustenta que, apesar das assertivas hartianas nas quais todos os membros da comunidade são indicados como destinatários da regra de reconhecimento, esse conceito melhor se aplica aos funcionários do direito (*legal-governmental officials*) que estão inseridos no aparato estatal. Hacker segue o mesmo diapasão, alegando que a possibilidade de uso da regra de reconhecimento pelos cidadãos particulares não significa que tal regra se destine efetivamente a eles. Os espectadores de um jogo podem se servir da regra de pontuação, mas é aos jogadores propriamente que essa regra se dirige. Daí por que a regra de reconhecimento seria melhor explicada como uma norma costumeira cuja existência se extrai do comportamento normativo dos agentes encarregados da aplicação do direito (Hacker, 1977, p. 23).

Quando se prioriza a atuação institucional de operadores autorizados, tomando-se por direito as regras que eles convergem em reconhecer como jurídicas na sua aplicação, há um movimento de retorno da teoria do direito em direção ao cânone puro da autoridade estatal. Por mais que a sociedade seja retratada, na filosofia analítica que embasa Hart, como um campo de compartilhamento de significados diversos entre os usuários dos jogos de linguagem, nota-se que, no tocante ao direito, nem todos os usuários estão igualmente habilitados para reconhecer plenamente a juridicidade das regras. É somente no terreno institucional das instâncias legislativas, administrativas e judiciais do Estado que os jogos de linguagem sobre o que conta como juridicamente obrigatório produzem resultados plenamente vinculantes e generalizáveis.

Tendo-se em vista esses apontamentos, infere-se que, se a visão de Hart, por um lado, não apresenta a autoridade jurídica como uma distribuição de atos volitivos que coagem soberanamente os súditos, ela não consegue evitar, por outro, que a ordem jurídica seja conceitualmente dependente das disposições oficiais de poder que emanam do Estado.

Seja como for, essas ideias lançaram as bases do debate jurídico contemporâneo, quer no que diz respeito à incorporação da prática social como uma categoria indispensável, quer no que concerne à relação entre moralidade e direito. Nas palavras de José Reinaldo Lima Lopes (2021, p. 81), “Hart foi uma espécie de Moisés da filosofia jurídica contemporânea: trouxe-nos até a fronteira da terra prometida da razão prática, sem entrar nela, avistando-a

de longe”. Ao introduzir o chamado “ponto de vista interno” dos operadores do direito, esse autor acabou favorecendo as investidas “pós-positivistas” (ou assim genericamente denominadas, a despeito das controvérsias acerca da nomenclatura), nas quais o direito é pensado menos como uma normatividade posta e mais como um repertório interpretativo e argumentativo que fundamenta os pleitos e as decisões judiciais.

Além disso, mesmo mantendo-se no campo de uma teoria das normas, o positivismo de inspiração hartiana cogitou a possibilidade circunstancial de que, numa dada ordem jurídica, certos valores morais substantivos fossem acolhidos pela regra de reconhecimento como parte dos critérios identificadores do direito positivo (Hart, 1994, p. 309), o que propiciou novos elementos para o debate sobre o nexos entre direito e moral.

### 3 A autoridade no positivismo jurídico contemporâneo

Quando se rejeita a conexão conceitual necessária entre direito e moral (o que faz supor a possibilidade de sistemas jurídicos moralmente injustificáveis), há duas leituras possíveis: i) juridicidade e moralidade estariam conectadas contingentemente; ii) direito e moral estariam necessariamente separados no nível conceitual. No primeiro caso, a regra de reconhecimento incorpora critérios morais, como se nota na linguagem moralmente carregada dos princípios constitucionais; no segundo, entende-se que essa incorporação é impossível, pois o uso da linguagem moral não seria, em si, uma circunstância definidora do direito (Marcondes; Struchiner, 2015, pp. 152-153).

Essa contenda em torno da relação entre direito e moral ensejou, assim, uma cisão. Uma parcela dos partidários do juspositivismo engajou-se na tese da presença contingente de critérios de moralidade nas práticas de autoridade que definem o direito (positivismo inclusivista). Na contramão desse entendimento, a outra parcela dobrou a aposta na autoridade *sans phrase*, por assim dizer, e excluiu conceitualmente a moral como um fator aceitável para fins de identificação do direito positivo (positivismo exclusivista). Nessas duas correntes, de qualquer maneira, constata-se a independência objetiva (isto é, enquanto objeto teórico) da autoridade jurídica em relação a qualquer conteúdo moral. A cognoscibilidade do direito, segundo esse posicionamento, prescinde de juízos de moralidade. O que é crucial para o positivismo jurídico, nas palavras de Juliano Maranhão (2012, p. 77, grifos originais), é a “*possibilidade de identificar, objetivamente, quais razões morais foram efetivamente endossadas pelas escolhas dotadas de autoridade*”.

Joseph Raz, o mais proeminente dos positivistas contemporâneos, apropriou-se da noção de autoridade nos termos da filosofia da razão prática, aplicável aos sistemas normativos em geral, partindo dessa perspectiva para explicar a subordinação dos indivíduos à ordem jurídica. O jurista israelense pleiteia que a autoridade justifica-se por exigências de coordenação: para que os indivíduos não entrem em rota de colisão na sociedade, mesmo nos casos em que almejam objetivos lícitos, é imprescindível que os cidadãos renunciem ao seu juízo pessoal sobre o que devem ou não devem fazer, acolhendo imediatamente as diretivas obrigatórias. “A autoridade só pode garantir a coordenação se os indivíduos em questão submetem-se aos julgamentos dela e não agem com base na ponderação entre razões, mas com base nas instruções da autoridade” (Raz, 2010, p. 59).

Enquanto disposição de autoridade, a regra jurídica é uma razão excludente, isto é, “uma razão de segunda ordem para abster-se de agir com base em uma razão” (Raz, 2010, p. 31). A autoridade da regra, assim, existe como uma desculpa racional para não se agir segundo uma razão preponderante num juízo de ponderação. Nesse sentido, a regra não é uma simples razão adicional no raciocínio, já que ela leva à exclusão ou preclusão do próprio processo deliberativo. Surge daí uma versão forte da autoridade, baseada no seu poder de preclusão sobre o processo individual de ponderação dos juízos, algo essencial para que uma regra possa ser diferenciada de um conselho, que seria uma singela razão moral para agir, e não uma razão de segunda ordem (Maranhão, 2012, pp. 74-75).

Esse posicionamento enfatiza o horizonte do indivíduo sujeito à normatividade, priorizando a conexão entre Estado e súdito, ainda que sob o prisma deste último<sup>4</sup>. O que está em debate é a posição específica do súdito na perspectiva do direito, a qual não se confunde com a óptica moral. Daí o entendimento de que seria falacioso considerar que as leis atuariam obrigatoriamente como razões morais (disposições moralmente justificadas, às quais se deve uma obediência moral), e que a existência do sistema jurídico estaria condicionada à sua validação moral por parte dos cidadãos (Raz, 2010, p. 153).

Apesar de rejeitar a tese da incorporação contingente da moralidade como fator de identificação do direito, Raz não chega a eliminar por completo o

4 Conforme constata Frederick Schauer (2015, p. 34), Raz pontuou que a perspectiva interna de um sistema normativo é identificada na capacidade de agir, afirmar, criticar, obter julgamentos e assumir razões a partir das normas, e não sobre as normas. No direito, isso se traduz no ponto de vista jurídico, análogo ao ponto de vista do xadrez ou da moral. A obrigação jurídica, aliás, é espécie de um gênero, sendo internalizada (tomada como guia de ação) para os que a aceitam.

elemento moral na análise que propõe. Sendo sabido que ninguém pode impor um dever a outrem com fulcro na mera manifestação da vontade de que uma dada conduta alheia seja devida, tem-se que, se o governo pode fazê-lo, é apenas na medida em que há princípios válidos que estabelecem esse direito. Tais princípios, por seu conteúdo (legitimação do governo), são de ordem moral. Princípios que autorizam (ou exigem) a interferência sobre as áreas centrais da vida das pessoas só podem ser morais (Raz, 2009, p. 188).

Seja como for, a ideia de que o direito repousa numa moralidade que legitima as suas disposições, e que corresponde ao pleito básico das instituições jurídicas quanto ao significado das suas ações, não pode conduzir a uma equiparação entre razões jurídicas e razões morais. Do mesmo modo que um sistema jurídico pode aplicar disposições que pertencem a outro sistema jurídico, sem que se possa considerá-las como “incorporadas” ao ordenamento que lhes confere uma efetividade circunstancial, um dado conteúdo moral não pode ser necessariamente identificado como direito apenas pelo critério da sua aplicação judicial ou administrativa. Raz ilustra seu raciocínio da seguinte maneira: caso uma norma estipulasse, hipoteticamente, que a legislação primária e secundária de um país deve, o tanto quanto possível, ser interpretada e efetivada de um modo compatível com os editos do papa ou com os escritos de Kant, não faria sentido considerá-los como parte do direito vigente, por mais que esses elementos adquirissem um efeito jurídico a partir dessa norma (Raz, 2009, p. 194).

Invertendo o questionamento habitual na filosofia do direito, que busca entender o impacto da moralidade sobre o direito, Raz quer compreender como o fenômeno jurídico afeta o campo moral. A ordem jurídica, segundo o filósofo do direito em comento, não exclui a moralidade no nível prático, apenas cumpre uma função moduladora no que concerne à sua aplicação, o que se daria de três maneiras: i) concretizando considerações morais gerais, retirando dos indivíduos o direito e o fardo de decidir, em diferentes circunstâncias, o que a moralidade exige; ii) munindo as considerações morais com uma forma pública, relativamente uniforme e assegurada pela força; iii) facilitando o atingimento de fins moralmente desejáveis, sobretudo por meio da sua habilidade de assegurar condutas coordenadas e práticas que só são viáveis em contextos institucionais (Raz, 2009, p. 192).

Convém agregar que Raz privilegia a noção de autoridade sem que isso implique uma abordagem baseada na coercitividade. O autor israelense enxerga na sanção apenas uma razão auxiliar, dado que o resguardo de um conteúdo legal que se faz com a indicação de uma sanção coloca-se para o agente apenas como uma razão de primeira ordem a ser avaliada, e não como um autêntico

juízo de exclusão (Raz, 2010, pp. 159-160). A punição em si é apenas um dado negativo no sopesamento de prós e contras, ela não exprime propriamente o sentido preclusivo da autoridade da norma.

A recuperação da centralidade da figura da sanção no pensamento jurídico será realizada por outro jurista: Frederick Schauer, autor estadunidense que, na contramão de Raz, argumenta que a tese de um sistema jurídico desprovido de formas de coerção não se verifica em nenhum sistema jurídico, ainda que ela seja virtualmente possível e conceitualmente irrefutável. A sanção não é um conceito que se qualifica como uma propriedade essencial do direito, admite o autor, mas isso não muda o fato de que nenhuma ordem jurídica conhecida dispensou o uso de medidas coercitivas.

Schauer defende que o conceito de direito é melhor caracterizado a partir de casos centrais, e não a partir de propriedades necessárias, opondo-se, dessa forma, àquilo que entende como uma indevida perspectiva essencialista no pensamento jurídico. Quando se entende que o fenômeno jurídico carece de uma essência, consegue-se ver na coerção uma característica importante para os casos centrais do direito. Do mesmo modo que afirmações como “pássaros voam” valem como casos centrais, a presença da coerção no sistema jurídico não é conceitualmente necessária; todavia, a sua generalização acaba por impô-la, na investigação, como um objeto que não pode ser ignorado. Assim, o direito não coercitivo seria comparável ao pássaro que não voa: algo útil para o estudo geral do objeto, mas que não pode ser tomado como elemento dominante. O direito coercitivo, portanto, confirma-se como a instanciação dominante na experiência jurídica (Schauer, 2015, p. 40).

Observa-se que a coerção figura, para Schauer, como uma presença necessária para “motivar tanto os cidadãos quanto os funcionários a agir a despeito de seus próprios interesses e de seus próprios juízos ponderados”, o que poderia explicar a generalização dessa categoria no direito, fazendo com que a coerção seja uma característica que “probabilisticamente, ou quem sabe logicamente, distingue o direito de outros sistemas de normas e de outros numerosos mecanismos de organização social” (Schauer, 2015, p. 98).

Após essa passagem panorâmica por alguns debates de elevada importância na teoria juspositivista contemporânea, estamos em condições de constatar que todas as correntes do juspositivismo conservam-se atreladas à noção de autoridade, ainda que tal noção possa se expressar em sentidos diferentes. A autoridade aparece, assim, como uma premissa absoluta, como um ponto de partida intocado. A possibilidade de uma compreensão que recuse esse paradigma exige, portanto, uma ultrapassagem do horizonte dominado pela tradição positivista.

#### **4 Normatividade, autoridade e forma jurídica: a abordagem de Pachukanis**

A completa desvinculação entre a ideia do direito e o conceito de autoridade só pode ser buscada no ambiente externo à discussão que se desenvolve no interior do juspositivismo. Aliás, a ruptura plena com os padrões epistemológicos que privilegiam as normas (comandos, regras, princípios etc.) apenas se faz presente na obra de Evgeni Pachukanis, o jurista soviético que produziu a crítica do direito mais coerente com o método marxista.

Em sua abordagem bastante original, Pachukanis propicia, sem nenhum exagero, “uma verdadeira ‘revolução copernicana’ no âmbito do direito, subvertendo completamente o modo de se compreender esse fenômeno, para além de todas as ‘evidências’ e ‘certezas’ consolidadas por séculos de elaboração jurisprudencial” (Naves, 2017, p. 9). Isso ocorre na medida em que a sua crítica do direito adota por ponto de partida o sujeito de direito, o que faz com que a norma jurídica seja categorialmente deslocada para um plano secundário, em sentido oposto a toda uma tradição que discute a natureza das normas jurídicas sem jamais problematizar a sua centralidade.

Do mesmo modo que Marx parte de categorias abstratas para, em seu desenvolvimento, alcançar uma totalidade concreta, movendo-se da mercadoria ao mercado (iniciando por conceitos simples e unilaterais para chegar a conceitos complexos e plurilaterais), o estudo científico do direito deve, nessa concepção dialética, encontrar a categoria jurídica mais elementar, o elemento mais irredutível da juridicidade, para daí aprofundar a investigação. Segundo Pachukanis, essa categoria mais elementar, no domínio do direito, não é a norma, tampouco a autoridade que lhe fornece suporte, mas sim a subjetividade jurídica.

Pachukanis (2017, p. 128) considera que “a norma como tal, como prescrição de um dever-ser, em igual medida constitui-se como um elemento da moral, da estética, da técnica e também do direito”. Nessa perspectiva, o caminho percorrido pelos principais juristas contemporâneos estaria comprometido já de início, pois presume, injustificadamente, que o direito é, antes de qualquer coisa, um sistema normativo que apresenta alguma especificidade na sua autoridade. Essa crítica seria aplicável a Joseph Raz, ilustrativamente, mas caberia também contra todas as tentativas de identificação das propriedades categorialmente necessárias ao direito no âmbito da lógica deontica.

No interior da lógica deontica, o sujeito é apenas destinatário de prescrições, ele consta como um momento a ser considerado na análise das normas produzidas por uma autoridade normativa promulgadora (Santiago Nino, 2010, pp. 78-79). Em Pachukanis, ao contrário, o sujeito passa a ser o

eixo da investigação, sendo reconduzido, ainda, às determinações materiais que o configuram historicamente. Toma-se por sujeito aquele que é “portador e destinatário de todas as exigências possíveis” dentro do “tecido jurídico fundamental que corresponde ao tecido econômico, ou seja, às relações de produção da sociedade que se apoia na divisão do trabalho e na troca” (Pachukanis, 2017, p. 127).

Há, pois, uma íntima conexão material entre o intercâmbio jurídico que os sujeitos estabelecem entre si e a divisão mercantil do trabalho que faz da troca um expediente incontornável no processo de produção da vida material. “De maneira semelhante ao modo pelo qual a riqueza da sociedade capitalista adquire a forma de uma imensa acumulação de mercadorias”, aduz Pachukanis (2017, p. 111), “a própria sociedade apresenta-se como uma cadeia infinita de relações jurídicas”. As relações entre os sujeitos de direito nascem como a forma socialmente determinada que as trocas mercantis assumem enquanto conteúdo econômico.

Se a dogmática jurídica classifica a capacidade de celebração de acordos comerciais como apenas uma manifestação da capacidade de agir, tomando, outrossim, o contrato como uma modalidade dos negócios jurídicos, isso não afasta a circunstância de que, “historicamente, foi precisamente o acordo de troca que forneceu a ideia do sujeito como portador abstrato de todas as pretensões jurídicas possíveis”, de tal maneira que “somente nas condições da economia mercantil é gerada uma forma jurídica abstrata, ou seja, a capacidade de ter um direito em geral separa-se das pretensões jurídicas concretas” (Pachukanis, 2017, p. 146). É a sucessão incessante de atos mercantis, acompanhada da contínua transferência de direitos nos compromissos sinalagmáticos, que fornece a base material para a ideia de um portador universal de direitos e obrigações, de um agente que personifica as determinações da troca mercantil e das operações análogas.

Em havendo esse vínculo necessário entre a origem da chamada subjetividade jurídica e as relações mercantis, conclui-se que o direito não pode ser uma normatividade presente em qualquer comunidade, historicamente determinada apenas no conteúdo das normas positivas. O direito é entendido como histórico, na tese do jurista soviético, em sua forma mesma. A presença do elemento jurídico já não é pressuposta como algo dado em qualquer coletividade, além de não coincidir, em nenhum sentido, com a figura da autoridade.

Sendo condicionada, materialmente falando, pela prática generalizada do intercâmbio mercantil, a condição de ser sujeito de direito é indissociável do modo de produção capitalista. Quando toda a produção se converte em



produção de mercadorias,<sup>5</sup> e quando a distribuição dos produtos se consuma sob a mediação do mercado, constata-se uma sociabilidade que, sendo mercantil em seu conteúdo, só pode ser jurídica em sua forma. “A relação jurídica emerge como o invólucro material necessário que se acopla à relação econômica, e que é deduzido diretamente de seu interior” (Biondi, 2020, p. 223).

Segundo Márcio Bilharinho Naves (2014, p. 68), é apenas com a existência de um modo de produção especificamente capitalista que “o indivíduo pode se apresentar desprovido de quaisquer atributos particulares e qualidades próprias que o distingam de outros homens”, ou seja, “como pura abstração, como pura condensação de capacidade volitiva indiferenciada”. Esse tipo de abstração, por certo, não está presente em sociedades pré-capitalistas, nas quais a posição do indivíduo na comunidade é formalmente determinada por critérios religiosos, políticos e consuetudinários, do que se extrai que as práticas sociais desse tipo de comunidade não se perfazem sob categorias que possam ser objetivamente caracterizadas como jurídicas<sup>6</sup>.

Ao focalizar a condição do sujeito portador de direitos e deveres no mercado como a origem da forma jurídica propriamente dita, Pachukanis investiu duramente contra o normativismo positivista, cujo principal expoente, em sua época, era Kelsen. Contrariamente ao que se sugere num viés normativista, o direito não pode ser exaurido pela norma, seja ela escrita ou não. A norma é deduzida diretamente das relações materiais, ou então pode ser o sintoma provável de um futuro nascimento de relações correspondentes, caso seja promulgada como lei do Estado e venha a se confirmar como eficaz (Pachukanis, 2017, p. 113).

Observe-se que a proposta pachukaniana eleva o sujeito de direito à posição de uma categoria central no pensamento jurídico, o que se dá em detrimento da norma como elemento hegemônico. E quando a norma perde o seu soberbo reinado, a estupefação toma conta da teoria jurídica tradicional. É

5 A generalização da forma mercantil dos produtos depende da conversão da força de trabalho em mercadoria. Somente o assalariamento, forma mercantil (e capitalista) de consumo da força de trabalho permite a consagração universal da mercadoria. Nos dizeres de Marx (1996, p. 288), “O que, portanto, caracteriza a época capitalista é que a força de trabalho assume, para o próprio trabalhador, a forma de uma mercadoria que pertence a ele, que, por conseguinte, seu trabalho assume a forma de trabalho assalariado. Por outro lado, só a partir desse instante se universaliza a forma mercadoria dos produtos do trabalho”.

6 Convém citar, a título ilustrativo, a observação de Enzo Roppo sobre a *stipulatio* do “direito” romano: “No direito romano clássico, por exemplo, não existia – nos termos em que hoje a concebemos – uma figura geral do contrato, como invólucro jurídico geral, ao qual reconduzir a pluralidade e a variedade das operações econômicas. Existia, é certo, com a *stipulatio*, um esquema formal no qual se enquadravam convenções e pactos de diversa natureza: mas estes, em rigor, resultavam vinculativos, mais do que por força de um mecanismo propriamente jurídico, em virtude da ‘forma’ entendida, não tanto como instrumento legal, mas ‘como cerimônia revestida de uma espécie de valor mágico ou até religioso’ (Gorla), aliás de acordo com uma tendência própria do espírito jurídico primitivo e pouco evoluído” (Roppo, 2009, p. 16).



o caso de Kelsen, que simplesmente não entendeu a elaboração de Pachukanis. Kelsen (1957, p. 149) conclui que a formulação pachukaniana conduz a uma completa negação do conceito de direito, pois este seria, segundo o jurista austríaco, reduzido à economia – e arbitrariamente restrito a um único tipo de economia. O normativismo kelseniano é tamanho que a prevalência do sujeito jurídico sobre a norma soa ao criador da “teoria pura do direito” como uma mera interpretação econômica do fenômeno jurídico.

Em oposição a Kelsen e a todas as formas de normativismo, abraçamos um horizonte científico em que a subjetividade precede categorialmente a norma, definindo-lhe o caráter jurídico. A *differentia specifica* da norma jurídica no método desenvolvido por Pachukanis (2017, pp. 128-129), ou seja, o que a separa do repertório geral de normas socialmente operantes, é a situação peculiar do destinatário, já que a norma só é autenticamente jurídica se pressupõe a pessoa dotada de direitos, fundamentando ativamente uma pretensão. Em outras palavras, “não é a norma jurídica que põe a relação social, mas, ao contrário, uma norma é jurídica na medida em que exprima uma determinada relação social” (Akamine Jr., 2020, p. 201). O Estado, por conseguinte, não cria a forma jurídica, ele produz normas que se inserem numa configuração social que constitui as relações como jurídicas. A lei enquanto ato deliberativo do poder estatal não cria o sujeito, ela o encontra e o regulamenta como uma substância já dada – não pela natureza, e sim pela compleição mercantil que caracteriza a sociedade capitalista.<sup>7</sup>

Na concepção de Pachukanis (2017, pp. 119-120), “o caminho da relação de produção para a relação jurídica ou para a relação de propriedade é mais curto do que imagina a assim chamada jurisprudência positiva”, a qual não pode prescindir do poder do Estado e suas normas como elos intermediários entre o caráter jurídico de uma relação social e a relação social em si. Afastando esse dogma, a concepção pachukaniana caracteriza a relação jurídica como a forma necessária e inseparável de um conteúdo econômico-social que só se desenvolve plenamente no capitalismo. Não se pode separar, a não ser analiticamente, o ato jurídico-contratual do ato econômico-mercantil. Eis aí a feição fortemente

7 “Em uma sociedade como a burguesa-capitalista, a premissa lógica de um julgamento é a igualdade formal. A ordem jurídica é necessária precisamente para oferecer medida de direito para os sujeitos proprietários de interesses contrapostos. Isso significa, inclusive, que o Estado, enquanto coerção externa à relação conflituosa, pode, no papel de juiz, oferecer-lhe maior clareza ao torná-la relação processual, arbitrando o interesse que deva prevalecer na forma de uma norma jurídica (na dicção de Kelsen, com a produção de uma norma individual). Por conseguinte, só se dá cabo de um litígio juridicamente constituído quando, finalmente, a exigibilidade de um direito é saciada” (Akamine Jr., 2020, p. 205).

antipositivista<sup>8</sup> da abordagem em comento, pois ela “não encara a relação social juridificada ‘de fora’, mas como encontro de sujeitos de direito e, desse modo, como relação que por si mesma já se expressa juridicamente” (Kashiura Jr., 2009, p. 71).

Nesse sentido, a delimitação dos atributos fundamentais do direito não passa pela autoridade, e sim pelas particularidades categoriais das relações entre os sujeitos. Essas relações distinguem-se pela oposição de interesses, pela dinâmica de equivalência e pela natureza patrimonial (Biondi, 2020, p. 227). No direito privado, essas características são evidentes, condensando-se na figura do contrato, mas elas estão igualmente presentes em outras áreas do direito. Na esfera penal, por exemplo, a punição consta como uma prestação que o condenado deve à coletividade no interior de um nexo de antagonismo que se institucionaliza no processo penal, e que se consubstancia na forma de uma expiação equivalente ao crime cometido, contabilizada em tempo de prisão ou em pecúnia; na esfera ambiental, o expediente jurídico comum é a definição de medidas equivalentes (indenizações ou multas) aos danos contra a natureza, e que acabam monetizando (patrimonializando) bens que, *a priori*, não estão disponíveis no mercado; na esfera trabalhista, a integridade física do empregado é quantificada e precificada sob o pretexto de compensações remuneratórias (adicionais de periculosidade e insalubridade); na esfera internacional, a disparidade econômica e política entre os Estados nacionais é acobertada pela igualdade jurídica entre entidades soberanas, entidades que se relacionam numa lógica de reciprocidade (tratados e retorsões). Em todos esses exemplos, evidencia-se que a natureza jurídica das práticas e institutos indicados está assentada na contraposição de interesses, na equivalência formal e na convertibilidade das pretensões jurídicas em exigências patrimoniais. A autoridade não desempenha nenhum papel constitutivo nessas situações que são peculiares ao direito.

O caso do direito internacional desperta um interesse especial, haja vista que se trata de um ponto de dificuldade para as escolas juspositivistas. O direito internacional foi excluído do campo jurídico por John Austin, que o concebeu como “moralidade positiva” por conta da impossibilidade de aplicação de comandos soberanos aos Estados nacionais. Na teoria de Hans Kelsen,

8 Ao contrário do que consta nas teses juspositivistas, a juridicidade de um contrato não é obra arbitrária da imputação do legislador (Kelsen), assim como não é produto de um pragmático compartilhamento de percepções (Hart); tampouco é dádiva das funções coordenadoras que só seriam possíveis em contextos institucionais (Raz). A natureza jurídica de um contrato, para Pachukanis, não é senão uma imanência do intercâmbio entre os sujeitos contratantes, mas uma imanência materialmente estabelecida no modo de produção capitalista.

a natureza jurídica do direito internacional é explicada com um esquema formal, assumindo-se uma “unidade cognoscitiva” (e isenta de conflitos) entre o direito internacional e os ordenamentos nacionais que ele abarca. Tais embaraços teóricos, que conduzem a soluções simplistas e artificiais, decorrem de análises que focalizam o direito como autoridade. Numa leitura pachukaniana, em contrapartida, esses embaraços não se colocam. Ao descrever o direito internacional como “a forma jurídica da luta dos Estados capitalistas entre si pela dominação do resto do mundo” (Pashukanis, 1980, p. 169), o jurista soviético enfatiza o perfil competitivo das relações que os Estados conservam entre si, reproduzindo a dinâmica concorrencial do capitalismo. Não há nenhum “hiato” entre uma criação externa originária da autoridade e um fato a ser normativamente qualificado como jurídico (ou a ser “produzido” como jurídico segundo a noção geral de “fatos institucionais”). Não há divórcio entre forma e conteúdo.<sup>9</sup> Em sua análise, ele sustenta que a ausência de uma força coercitiva externa aos Estados é um fato que atesta que a garantia real de que as relações entre os Estados capitalistas transcorram sobre a base de trocas equivalentes (ou seja, como relações jurídicas entre entidades que se reconhecem como sujeitos em seu intercâmbio) é um determinado equilíbrio de forças (Pashukanis, 1980, p. 179). Enquanto os Estados não forem capazes de simplesmente impor as suas demandas com o uso unilateral da força, eles se encontram obrigados a negociar como agentes de mercado, operando sob as restrições da subjetividade jurídica.

Numa formulação surpreendente para os padrões normativistas que imperam na dogmática jurídica e mesmo na teoria do direito, Pachukanis não só conclui que a autoridade não define o direito, como ainda acrescenta que, conduzida ao paroxismo, ela desfigura a forma jurídica. A obediência incondicional a uma autoridade exclui o elemento jurídico na medida em que anula a vontade autônoma das partes, suprimindo o espaço de urdidura das relações jurídicas. É o que se verifica numa formação militar e numa ordem jesuíta, pois nesses casos só importa a vontade suprema da autoridade, já que os indivíduos são desprovidos de uma margem de autonomia negocial. Em suma, “quanto mais consequentemente for introduzido o princípio de regulamentação

9 “O método de Pachukanis traz para o estudo do direito a questão da dialética entre forma e conteúdo. Porque forma e conteúdo interagem, porque um certo conteúdo só se expressa socialmente em dado contexto através de certa forma e certa forma expressa socialmente limites dados de conteúdos, enfim, porque o conteúdo determina a forma ao mesmo tempo em que a forma determina o conteúdo, é necessário considerar ambos, é necessário não perder de vista a dialética entre ambos, já que a dissociação conduz inexoravelmente à inverdade” (Kashiura Jr., 2009, p. 56).

autoritária, que exclui qualquer indício de vontade isolada e autônoma, menor será o terreno para a aplicação da categoria do direito” (Pachukanis, 2017, p. 129).

## 5 À guisa de conclusão

A tese formulada por Evgeni Pachukanis traz o potencial de liberar o pensamento jurídico do paradigma da autoridade, tomando o cuidado de partir de uma categoria exclusivamente jurídica, mas a examinando à luz das relações sociais nas quais se produz a vida material. Ao captar o nexos necessário entre a subjetividade jurídica e o mercado, a concepção pachukaniana sobre o direito fomenta a tese de que a experiência jurídica propriamente dita é cogitável em sua máxima conformação apenas no capitalismo. Desse modo, as épocas pré-capitalistas, a despeito das formas de autoridade que conheceram, não desenvolveram atributos que pudessem ser admitidos como suficientemente jurídicos (prevaleciam características consuetudinárias e religiosas na regulamentação social).

Ao infundir uma historicidade radical no conceito de direito, Pachukanis conseguiu emancipá-lo da referência na autoridade em qualquer formato, abrindo espaço para uma explicação alternativa à polarização contemporânea entre positivismo e pós-positivismo. O direito não se exprime categorialmente no poder injuntivo da norma ou decisão, tampouco na fundamentação das decisões. Não cabe imaginá-lo como volição coercitiva soberana, ainda que impessoalizada num sistema escalonado de validação normativa que perfaz um plano paralelo à sociedade; não cabe pensá-lo como simples convenção de órgãos institucionais com práticas convergentes de autoridade que admite qualquer conteúdo social, mostrando-se indiferente aos condicionamentos históricos; e não cabe, ainda, presumi-lo como uma prática de poder que assume a pretensão de suspender legitimamente o juízo das razões para agir, como se o agir e as suas razões pudessem pairar sobre a materialidade do mundo.

Secundarizando o par norma/autoridade, Pachukanis captura, finalmente, a singularidade do fenômeno jurídico. Não se nega que haja autoridade no direito, mas cumpre notar que essa autoridade, para ser jurídica, não precisa ser descrita como poder puro ou como poder justificado por discursos morais. O que importa é a sua circunscrição numa formação social em que os indivíduos são constituídos como sujeitos em suas relações materiais mais elementares, de tal modo que a autoridade se define e ao mesmo tempo se limita nessa subjetividade. Em adendo, a contribuição pachukaniana subverte as indagações que mobilizam a teoria do direito. Já não se trata de conhecer os fatores que

distinguem uma norma jurídica de uma norma moral, ou os fatores que unificam o discurso jurídico e o discurso moral na produção de decisões normativas. Surge uma indagação anterior: qual é o componente mais primário das coisas que se perfazem como direito? Pachukanis (2017, p. 137) oferece uma solução para o problema: “Toda relação jurídica é uma relação entre sujeitos. O sujeito é o átomo da teoria jurídica, o elemento mais simples, que não pode ser decomposto. É dele que começaremos nossa análise”.

## Referências

- AKAMINE JR., O. “Norma jurídica”. In: AKAMINE JR., O. *et al. Léxico pachukaniano*. Marília: Lutas anticapital, 2020.
- AUSTIN, J. “The province of jurisprudence determined and The uses of the study of jurisprudence”. Indianapolis: Hackett, 1998.
- BIONDI, P. “Relação jurídica”. In: AKAMINE JR., O. *et al. Léxico pachukaniano*. Marília: Lutas anticapital, 2020.
- CHIASSONI, P. “L’indirizzo analitico nella filosofia dei diritto”, Vol. I: Da Bentham a Kelsen. Torino: Giappichelli, 2009. Tradução para o português de H. T. Torres e H. Mello. São Paulo: Contracorrente, 2017.
- FASSÒ, G. “Giusnaturalismo”. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (orgs.). *Dizionario di politica*. Torino: UTET, 1983. Tradução para o português de C. C. Varriale *et al.* Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998.
- FERRAZ JR., T. “A ciência do direito”. São Paulo: Atlas, 1980.
- \_\_\_\_\_. “Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação”. São Paulo: Atlas, 2003.
- HACKER, P. “Hart’s philosophy of law”. In: HACKER, P. M. S.; RAZ, J. (ed.). *Law, morality and society: essays in honour of H. L. A. Hart*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- HART, H. “Introduction”. In: AUSTIN, J. *The province of jurisprudence determined and The uses of the study of jurisprudence*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998.
- \_\_\_\_\_. “The concept of law”. Oxford: Oxford University Press, 1961. Tradução para o português de A. R. Mendes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- HIMMA, K. “Morality and the nature of law”. Oxford: University Press, 2019.
- KASHIURA JR., C. “Dialética e forma jurídica: considerações acerca do método de Pachukanis”. In: NAVES, M. (org.). *O discreto charme do direito burguês: ensaios sobre Pachukanis*. Campinas: Unicamp, 2009.
- KAUFMANN, A. “Rechtsphilosophie, Rechtstheorie, Rechtsdogmatik”. In: KAUFMANN, A., HASSEMER, W. (orgs.). *Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart*. Heidelberg: C. F. Müller Juristischer Verlag, 1994. Tradução para o português de M. Keel e M. S. de Oliveira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

- KELSEN, H. “Reine Rechtslehre”. Viena: Verlag Franz Deuticke, 1960. Tradução para o português de J. B. Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. “The communist theory of law: the political theory of bolchevism”. Traducción al español de Alfredo J. Weiss. Buenos Aires: Emecé, 1957.
- KRAMER, M. “H. L. A. Hart: the nature of law”. Cambridge: Polity Press, 2018.
- LOPES, J. “Curso de filosofia do direito: o direito como prática”. São Paulo: Atlas, 2021.
- LUMIA, G. “Lineamenti di teoria e ideologia del diritto”. Milano: Giuffrè Editore, 1973. Tradução para o português de D. Agostinetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.
- MARANHÃO, J. “Por que teorizar sobre a teoria do direito?”. In: RAZ, J., ALEXYS, R., BULYGIN, E. *Uma discussão sobre a teoria do direito*. Tradução para o português de S. Stolz, São Paulo: Marcial Pons, 2013.
- MARANHÃO, J. “Positivismo lógico-inclusivo”. São Paulo: Marcial Pons, 2012.
- MARCONDES, D., STRUCHINER, N. “Textos básicos de filosofia do direito: de Platão a Frederick Schauer”. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.
- MARX, K. “Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie”. Bd. 1, Buch 1: Der Produktionsprozess des Kapitals, Hamburgo, 1867. Tradução para o português de R. Barbosa e F. R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- MICHELON JR., C. “Aceitação e objetividade: uma comparação entre as teses de Hart e do positivismo precedente sobre a linguagem e o conhecimento do Direito”. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2004.
- NAVES, M. “A questão do direito em Marx”. São Paulo: Outras Expressões; Dobra, 2014.
- \_\_\_\_\_. “Prefácio à edição brasileira”. In: PACHUKANIS, E. *A teoria geral do direito e o marxismo e Ensaios escolhidos (1921-1929)*. Coordenação de M. O. G. Correia. Tradução para o português de L. Simone. São Paulo: Instituto José Luis e Rosa Sundermann, 2017.
- PACHUKANIS, E. “*Obschaia teoriia prava i marksizm*”. Moscou: Izdatelstvo Kommunisticheskoi Akademii, 1927. Tradução para o português de L. Simone. São Paulo: Instituto José Luis e Rosa Sundermann, 2017.
- \_\_\_\_\_. “International law”. In: BEIRNE, P., SHARLET, R. (orgs.). *Pashukanis: selected writings on marxism and law. Translation into english by Peter B. Maggs*. London; New York: Academic Press, 1980.
- RAZ, J. “Incorporation by law”. In: RAZ, J. *Between authority and interpretation: on the theory of law and practical reason*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Practical reason and norms”. Oxford: Oxford University Press, 1990. Tradução para o português de J. G. Ghirardi. Rio de Janeiro: Elsevier, 2010.
- \_\_\_\_\_. “The concept of a legal system”. Oxford: Oxford University Press, 1980. Tradução para o português de M. C. Almeida. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- ROPPO, E. “Il contratto”. Bologna: Il Mulino, 1977. Tradução para o português de A. Coimbra e M. J. C. Gomes. Coimbra: Almedina, 2009.

SANTIAGO NINO, C. “Introducción al análisis del derecho”. Barcelona: Ariel, 2010.  
Tradução para o português de E. M. Gasparotto. São Paulo: Martins Fontes, 2010.  
SCHAUER, F. “The force of law”. Cambridge: Harvard University Press, 2015.  
SGARBI, A. “Curso de teoria do direito”. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.







# HOW THE PRINCIPLE OF SUFFICIENT REASON UNDERMINES THE COSMOLOGICAL ARGUMENT\*

## *COMO O PRINCÍPIO DA RAZÃO SUFICIENTE MINA O ARGUMENTO COSMOLÓGICO*

Sebastián Briceño

<https://orcid.org/0000-0003-3040-4869>

[jsbricen@gmail.com](mailto:jsbricen@gmail.com)

Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile

**ABSTRACT** *My aim here is to show how the Cosmological Argument (CA) is undermined by one of its own premises: the Principle of Sufficient Reason (PSR). Firstly, I explain the type of CA that I am thinking about (I). Secondly, I explain a traditional modal objection against the PSR, which is ultimately based upon our intuitions in favor of contingency (II). Thirdly, I show how this modal objection begs the question against the necessitarian, and then I reformulate the CA in more neutral terms (III). Fourthly, using this more neutral version of the CA, I argue that the main problem with the PSR goes way beyond its apparent necessitarian consequences. As an argument used by Bradley shows, embracing the rationalist path that underlies the PSR seems to commit us to a form of Radical Monism too (IV). Finally, I conclude by showing how this result ultimately undermines the CA itself (V).*

\* Article submitted on: 06/12/2022. Accepted on: 12/06/2023.

**Keywords:** *Cosmological argument. Principle of Sufficient Reason. Necessitarianism. Bradley's regress. Monism.*

**RESUMO** *Meu objetivo aqui é mostrar como o Argumento Cosmológico (AC) é abalado por uma de suas próprias premissas: o Princípio da Razão Suficiente (PRS). Primeiramente, explico que tipo de AC tenho em mente (I). Em segundo lugar, explico uma objeção modal tradicional contra o PRS que é, em última instância, baseado em nossas intuições a favor da contingência (II). Em terceiro lugar, mostro como essa objeção modal clama por questionar o necessário e, em seguida, reformulo o AC em termos mais neutros (III). Em quarto lugar, utilizando esta versão mais neutra do AC, argumento que o problema principal com o PRS vai além de suas consequências aparentemente necessárias. Como mostra um argumento usado por Bradley, abraçar a via racionalista que subjaz ao PRS parece nos dedicar a uma forma de Monismo Radical também (IV). Finalmente, concluo mostrando como esse resultado, em última instância, mina o próprio AC (V).*

**Palavras-chave:** *Argumento cosmológico. Princípio da Razão Suficiente. Necessitarianismo. Regresso de Bradley. Monismo.*

## I

The Cosmological Argument (CA), as commonly understood (e.g., Rowe, 1998; 2007), has two parts. In its first part, it aims to demonstrate that a necessary, independent or self-explanatory being exists. In its second part, it aims to demonstrate that this being satisfies the theistic notion of God, i.e., that it is eternal, omnipresent, omniscient, omnipotent and infinitely good. Traditionally, most of the action has taken place in the first part, which starts from two alleged truths that figure as main premises, namely: the a posteriori truth that there are beings whose existence is *contingent, dependent or explained by another*, and the truth of some explanatory principle. Depending on which explanatory principle is chosen as a premise, we can distinguish, following Craig, at least three types of CA: those based upon the Principle of Determination, e.g., the *kalām* argument; those based upon the Principle of Causality, e.g., Aquinas's arguments; and those based upon the Principle of Sufficient Reason (PSR), e.g., rationalistic arguments like Leibniz's and Clarke's (Craig, 2001, p. 283). The distinction is important because the power of the objections varies according to which type of CA they are directed against. I will focus here on the rationalistic understanding of the CA. Not on any particular variant of it, but, rather generally,

on the *type* of CA that is based upon the PSR; so, hereafter, whenever I use the expression “CA”, I will be talking about this third type of argument.

Here is a pretty standard and straightforward reconstruction of the CA (cf. Gale, 2016, ch. 7; Reichenbach, 1972, ch. 1; Reichenbach, 2021, §4.1; Rowe, 2007, ch. 2; Taylor, 1991, ch. 11; van Inwagen, 2015, ch. 7):

- (1) Some contingent beings—e.g., flowers, dogs, human beings—exist.
- (2) For everything that is the case, there is a sufficient reason for its being the case.
- (3) Not every being can be contingent.  
Therefore,
- (C1) A necessary being exists.  
...  
...  
Therefore,
- (C2) This necessary being has the following attributes: it is eternal, omnipresent, omniscient, omnipotent and infinitely good.

Premise (1) is, intuitively, a plain a posteriori truth: the commonsensical piece of knowledge that there are things such as flowers, dogs and human beings, and that these things could have failed to exist: *that* this flower exists is, apparently, a contingent fact (or truth). Importantly for my purposes, it is quite common among the philosophers that discuss the CA—or at least among those to which I made reference above—to take the concepts *contingent*, *dependent* and *explained by another* as extensionally equivalent, just like they tend to take as extensionally equivalent the concepts *necessary*, *independent* and *self-explanatory*. In the argument, the concept *exists* should be understood as *tenseless*, *actual* and *concrete* existence, just in the sense in which God’s Creation may be said to exist.

Premise (2) is a pretty standard version of the PSR. It resembles various of its formulations. For instance, van Inwagen formulates the PSR thus: “[f]or every state of affairs that obtains, there is a reason for its obtaining” (1983, p. 202), and thus: “for every truth, for everything that is so, there is a sufficient reason for its being true or being so” (2015, p. 159). In both formulations he is clearly following the understanding of the PSR embraced by Leibniz: “we can find no true or existent fact, no true assertion, without there being a sufficient reason why it is thus and not otherwise” (“The Principles of Philosophy, or, the Monadology”, §32). Della Rocca defines the PSR in similar terms: “for each thing (object, state of affairs, or whatever) that exists or obtains, there is

an explanation of its existence, there is a reason that it exists” (2010, p. 1). Pruss claims that according to the PSR “[e]verything that is the case must have a reason why it is the case. Necessarily, every true or at least every contingent true proposition has an explanation” (2006, p. 3). Taylor claims that according to the PSR “in the case of any positive truth there is some sufficient reason for it” (1991, p. 101). Spinoza offers a stronger version, which covers negative existential facts too: “[f]or each thing there must be assigned a cause, or reason, as much for its existence as for its nonexistence” (“Ethics”, 1p11d2). However, Spinoza’s stronger terms are not necessary for the purposes of our discussion. What is crucial for the understanding embraced in what follows is that, according to the PSR, there seems to be only one way in which some reason can count as *sufficient*: if P is a *sufficient reason* for Q, then P *entails* Q, that is, Q’s obtaining *must follow* from P’s obtaining with the same modal force of a conceptual or logical necessity. Otherwise, that is, if Q were *not entailed* by P, if it were *possible* for P to obtain without Q obtaining, then P *would not be sufficient* for Q (Della Rocca, 2003; van Inwagen, 1983, pp. 202-205).<sup>1</sup> And if it were possible for Q to obtain without P obtaining, then Q would either be a brute fact or have a sufficient reason distinct from P.

Premise (3) seems to be a consequence of the PSR. On one hand, if there is a reason for everything that is the case, or at least for everything that is contingently the case, as the PSR claims, then there are no beings whose existence is just a brute fact. There are no inexplicable cases of existence, no cases of existence explained by nothing whatsoever. All beings that exist are either self-explanatory or explained by another. On the other hand, no contingent fact can be the sufficient reason of its own obtaining. Given the standard of explanation raised by the PSR, a case of contingent existence is not (cannot be) a sufficient reason for itself. The premise pretends to avoid the temptation of explaining the existence of contingent beings by appealing to the existence of contingent beings alone. Take the fact that I exist. I am not a self-explanatory being—let’s take this for granted for the sake of argument. So, to explain my own existence, we need to appeal to the existence of other beings. In doing so, we may be tempted to appeal to the existence of other contingent facts, involving the existence of other contingent beings, such as the existence of my parents and their activities, the existence of my grandparents and their activities, and

<sup>1</sup> For an alternative understanding, one that takes the force of the explanation demanded by the PSR to be weaker than logical entailment, see Pruss (2006, p. 104). I remain unconvinced by his arguments, but this is not the place to argue against this alternative. For arguments in favor of a strong, necessitarian, understanding of the idea of explanation demanded by the PSR, I direct the reader to Della Rocca (2003; 2014).

so on. But given the existence of any contingent being Q, the question “Why Q?” remains unanswered; it still makes sense to ask “Why Q?”. Moreover, if we take the World to be the conjunction of all contingently true propositions, the vast conjunctive fact that comprises everything that is contingently the case, we can still ask: Why does the World exist at all? Why is there the World rather than nothing? And this is so because any conjunction that includes a contingent conjunct is also contingent. It seems that the only way to block this type of question under the pressure of the PSR is by appealing to the existence of some self-explanatory being, a being whose existence somehow is sufficiently explained by its own essence, something whose existence does not depend on the existence of other things, a necessary being.

## II

The CA just presented has been attacked through a famous modal objection against one of its main premises, the PSR. This objection has received various formulations (cf. Almeida, 2018, §3.3; Bennett, 1984, §28; Gerson, 1987; Pruss, 2006, ch. 6; Rowe, 1998, pp. xvi-xvii; van Inwagen, 1983, pp. 202-204). The direct charge against the PSR is that it has an intolerable consequence, namely: it produces “the collapse of all modal distinctions” (van Inwagen, 1983, p. 202), in such terms “that there are no contingent truths—that this is the only possible world” (Bennett, 1984, p. 115).

The modal objection assumes the three main premises of the CA previously stated and focuses on the PSR—premise (2)—for its *reductio*. Here is a reconstruction of the objection:

- (1) Some contingent beings—e.g., flowers, dogs, human beings—exist.
  - (2) For everything that is the case, there is a sufficient reason for its being the case.
  - (3) Not every being can be contingent.
  - (4) The World exists.
  - (5) There is a sufficient explanation, E, of the World’s existence. [(2), (3), (4)]
  - (6) Necessarily, a fact is either contingent or necessary.
  - (7) Necessarily, E is either contingent or necessary.
  - (8) E cannot be necessary.
  - (9) E cannot be contingent.
  - (10) E cannot be. [(7), (8), (9)]
- Therefore,

(C3) Premise (5) is false.

Therefore,

(C4) Premises (2), the PSR itself, is false: there is at least one brute fact of existence.

Why, according to premise (8), E cannot be *necessary*? Because if E were necessary, then, in virtue of the PSR, E would *entail* the World's existence. But then the World's existence itself would be a necessary fact, and the existence of all its conjuncts would be necessary too, since no necessary fact can have a contingent conjunct—contrary to the assumption of there being contingent facts, in particular those facts that involve the existence of beings such as flowers, dogs and human beings, of which we have, allegedly, a posteriori awareness.

Why, according to premise (9), E cannot be *contingent*? Because if E were contingent, then E would be a conjunct of the World. But, if so, how could E be a sufficient explanation of both itself and the World? To do so, E must both entail the World and be entailed by the World. In other terms, E cannot be a constituent of the World yet it must be a constituent of the World. The only option that seems able to dissolve this tension is to take E as *identical* with the World. But, in virtue of the PSR, no contingent fact can be a sufficient explanation of itself. So, the World—which we are taking now to be identical with E—cannot account for its own existence. Thus, although we might well explain every conjunct of the World by appealing to another conjunct of the World or to the World itself, these moves cannot explain the existence of the World itself, because we can always exert more pressure and ask: Why does the World exist at all? Why is there the World rather than nothing?

I think the argument is valid. The PSR thus understood seems indeed to have as a consequence a strong form of necessitarianism. But is the argument sound?

Of course, one possible reaction is simply to accept the soundness of the objection and follow it where it leads. We may have intuitions that favor the PSR, but it seems clear that our intuitions in favor of the existence of contingent beings are stronger. So, we should favor the latter. Therefore, we should reject the PSR and all arguments based upon such a false premise. Therefore, we should reject the CA too. Insofar as it is based upon the PSR, the CA is not a sound argument for the existence of God. So, maybe the existence of the World is just a brute fact indeed; or maybe there is another way, distinct from the CA, to explain it; or maybe there is a distinct type of CA, one that appeals to a restricted version of the PSR or to a weaker explanatory principle, to explain it. Most philosophers take one of these paths. All of these paths, I think, are viable alternatives. But never mind; exploring them goes beyond the scope of

this paper. More importantly, I think the modal objection begs the question against the necessitarian in an important sense. Why should the necessitarian be moved by this objection at all? Sure, as it has been said, commonsensical intuitions seem to favor the idea that there are contingent facts, such as that this flower exists, so, at least in principle, the necessitarian seems to have the burden of proof against those intuitions. But if those intuitions are challenged by a direct argument for the PSR, then the burden of proof shifts. If there is such an argument, we can no longer rest comfortably upon those very same intuitions. We are forced by the dialectical context to give a counterargument to the necessitarian. As it happens, there is such a direct argument for the PSR. It has been given by Della Rocca (2010). Let's see how it works.

### III

Della Rocca's (2010) direct argument for the PSR starts by stating an uncontroversial fact: that philosophers accept as legitimate many local explanatory demands concerning various apparent features, such as colors, sounds, free will, knowledge, perception, meaning, justice, dispositions, causation, beauty, modality, etc. Underlying the acceptance of these local explanatory demands we find explicability arguments that share the following pattern: take feature X; if X is not in virtue of something, then X is not explicable; but X is not inexplicable; therefore, X is in virtue of something. When philosophers accept this type of argument, they presuppose that certain apparent, superficial or problematic feature is explicable by, or obtains in virtue of, some more real, deeper or less problematic feature.

Not all philosophers accept all explicability arguments, but most philosophers accept some explicability arguments. Now, the fact that most philosophers accept some explicability arguments does not entail that they accept the PSR. Accepting explicability arguments concerning, say, causation and free will, is compatible with rejecting explicability arguments concerning, say, knowledge and beauty, and, therefore, compatible with rejecting the PSR. However, we can see that the philosopher who accepts some explicability arguments and rejects others is under intuitive pressure: Why does she accept some explicability arguments and reject others? At this stage, she could reply "in virtue of nothing"; and, if so, the line that divides acceptable from unacceptable explicability arguments would be simply a brute, arbitrary, inexplicable fact. Or she could instead reply "in virtue of *this* and *that*"; and, if so, the line that divides acceptable from unacceptable explicability arguments would be a reasoned, principled line. By taking the first path, the philosopher begs no question: she just accepts another



brute, arbitrary, inexplicable fact among other brute, arbitrary, inexplicable facts that she already accepts. By taking the second path, the philosopher does not, thereby, accept the PSR: she just accepts another local explanatory demand as legitimate, and draws a reasoned, principled line.

But what happens if we confront our philosopher with an explicability argument concerning existence? If the existence of each thing is not in virtue of something, then the existence of each thing is inexplicable; but the existence of each thing is not inexplicable; therefore, the existence of each thing is in virtue of something. In virtue of what the things that exist *exist*? What explains that *this* and *that* are cases of existence?

We can see how the acceptance of local explicability arguments introduces intuitive pressure for accepting an explicability argument concerning the existence of things. Now, at this stage, concerning this very explicability argument, it is no longer possible to draw a brute, arbitrary, inexplicable line to divide acceptable from unacceptable explicability arguments. Because—and here comes the main point of Della Rocca's argument—facing the explicability argument concerning existence we have three alternatives: (i) We can accept it. If we do so, we are immediately committed to the PSR, because to claim that every case of existence is explicable *is* the PSR. (ii) We can go revisionary about all our initial intuitions concerning explicability arguments, and reject all of them, including the one concerning existence. This move has the merit that does not draw arbitrary distinctions; however, it does seem quite implausible, since we all, philosophers and non-philosophers alike, are receptive to at least some explicability arguments. For example, if one day you see that an elephant pops-up in your kitchen, you will not accept this as a brute, arbitrary, inexplicable fact. (iii) We can reject it by drawing a line between acceptable and unacceptable explicability arguments in such a way that the explicability argument concerning existence is left on the side of the unacceptable ones. But this time such a line must be drawn in principled, reasoned terms. Because, at this stage of the argument, drawing such a line in brute, arbitrary, inexplicable terms would be indeed to beg the question, since it would be to presuppose that the PSR is false. This might be a permissible move when we face other explicability arguments, but not when we face an explicability argument concerning existence itself, which is a direct argument for the PSR itself.

If Della Rocca's argument for the PSR is sound, then we can no longer dismiss its necessitarian consequences based upon our commonsensical intuitions alone. These intuitions have been directly challenged by an argument that also starts from plausible intuitions against the brutality of facts such as there being an elephant popping-up in your kitchen. Now the burden of proof has shifted.



So, considering that there is a direct argument for the PSR, why don't we adopt a more neutral attitude about the modal status of those a posteriori truths that work as a first datum for the CA, such as that roses exist, that dogs exist, and that human beings exist? After all, remaining silent about the modal status of these facts shouldn't count, in principle, against the CA itself. All what the CA requires for running is to accept that the facts that work as a point of departure are known a posteriori and are not self-explanatory. But these features don't require from us prejudging their modal status. The truth is that, firstly, there is no a posteriori datum that counts against the necessary character of facts such as that roses, dogs and human beings exist; and, secondly, although, as I said above (I), it is quite common among philosophers that discuss the CA to equate *contingent*, *dependent* and *explained by another*, there is no conceptual or logical barrier against the idea that there are entities whose existence is both *dependent* or *explained by another* yet *necessary*. Moreover, nowadays, with the revival of *grounding*, we are quite open to accept that something, say Y, obtains *in virtue of* something else, say X, in such terms that Y is both *explained* and *necessitated* by X. In fact, the standard way of understanding *full grounding* is as a relation that obtains between distinct *facts*; that carries *metaphysical necessity*; and that imposes a *strict partial order* on the entities of its domain (i.e., that grounding is an irreflexive, asymmetric and transitive relation).<sup>2</sup> Thus, if X fully grounds Y, we can say that X is numerically distinct from Y; that Y does not fully ground X; that X fully explains or fully accounts for Y; and that X metaphysically necessitates Y. If this is so, then it is possible for Y to obtain necessarily and yet be dependent on X, at least in the sense of being explained by another, by X. Whether Y obtains or not will depend on whether X obtains or not. But if X obtains, then Y *thereby* obtains. Of course, this doesn't show that there are self-explanatory facts but only that it seems possible for some facts to obtain both in virtue of other facts and with metaphysical necessity. As it has been shown by Dasgupta (2016), the form of metaphysical determination involved in full grounding is already akin to the form of explanation involved in the PSR.

As we saw, according to the modal objection, the PSR collapses all modal distinctions and makes every truth a necessary truth. As we also saw, the modal objection begs the question against the necessitarian, though we must admit

2 Cf. Bliss and Trogon (2016, §5). As Bliss and Trogon explain, there is an intuitive contrast between *full grounding* and *partial grounding*. Take the fact  $\langle p \rangle$ , the conjunctive fact  $\langle p \text{ and } q \rangle$ , and the disjunctive fact  $\langle p \text{ or } q \rangle$ . We can say that the fact  $\langle p \rangle$  is partial ground of the fact  $\langle p \text{ and } q \rangle$ , whereas it is full ground of the fact  $\langle p \text{ or } q \rangle$ . As it is obvious, only full grounding can carry metaphysical necessity.

that the commonsensical intuitions against necessitarianism have more weight than the intuitions that may favor it. But the burden of proof shifts, this time in favor of the necessitarian, if there is a direct argument for the PSR, like the one offered by Della Rocca. Now the commonsensical fellow needs to draw a reasoned, principled line to undermine the argument for the PSR.

Having the PSR back in its place, we can bite the bullet and accept the necessitarian consequences of the PSR with more confidence. What is more important: we can still run the CA. We just need to make some minor adjustments. Instead of using the notion of *contingent* and equate it with the notions of *dependent* or *explained by another*, we better stick with these latter terms, which don't prejudge the modal status of the a posteriori truth that triggers the CA. All what appearances tell us is that beings such as flowers, dogs and human beings are not self-explanatory or independent beings, and all what the PSR forbids us at this point is to take the facts concerning their existence as brute facts, as facts explained by nothing whatsoever. Thus, the revised CA should look something like this:

- (1\*) Some dependent beings—such as flowers, dogs and human beings—exist.
- (2) For everything that is the case, there is a sufficient reason for its being the case.
- (3\*) Not every being can be a dependent being.
- Therefore,
- (C1\*) There must be an independent or self-explanatory being.
- ...
- ...
- Therefore,
- (C2\*) This independent or self-explanatory being has the following attributes:  
it is eternal, omnipresent, omniscient, omnipotent and infinitely good.

Within this revised version of the CA, the existence of flowers, dogs and human beings, which is the a posteriori datum that triggers the CA, needs only to be understood as involving beings whose existence is dependent or explained by another, without prejudging their modal status: premise (1\*). Thus, what I labeled in sections I and II as “the World” is, under this new understanding, something different: rather than being a vast conjunctive fact involving all *contingent* facts, it is like a vast conjunctive fact involving all *dependent* or *grounded* facts. Premise (2) remains intact: it is the PSR itself. But now it seems that it forces us to admit also premise (3\*). Why so? Because the existence of dependent beings alone is not a sufficient explanation of the World. Underlying

this premise is the thought that for there being an explanation of the existence of a collection of dependent beings it is necessary that (i) “there is an explanation of the existence of each of the members of the collection of dependent beings”, and (ii) “there is an explanation of why there are *any* dependent beings” (Rowe, 2007, p. 28; emphasis in the original). If every being were a dependent being, only (i) would be satisfied. If, for the sake of argument, we assume that there are only dependent beings, then explaining the existence of each one of those beings is not sufficient for explaining why there are *any* dependent beings at all. In order to explain this second fact, we must transcend the whole collection of dependent beings. Thus, the existence of *any* dependent beings must be explicable by the existence of something whose existence is not explained by another being, some other being which is not a dependent being. This ultimate “other” must be an independent being, a self-explanatory being that explains both its own existence and the existence of all dependent beings. In Spinozistic terms, dependent beings such as flowers, dogs and human beings are like the many modes of the one substance. The one substance, the one independent being, fully grounds its many modes, the many dependent beings that depend upon it. The one substance is self-explanatory; its modes are not. The modes can only be sufficiently explained by the substance upon which they depend. For some, this might be a shocking picture. But it seems the picture that results from an untamed commitment to the PSR. It seems to be the result of taking the rationalist path without constraints. It gives us a less common picture of God and the World. But still: it preserves both God and the World as distinct beings and a rational link between them that allows us to infer the existence of God from the existence of the World, just as the CA wants.

#### IV

The main problem of accepting the PSR as a premise of the CA is not that it entails necessitarianism. If it only were this, perhaps we could accept a version of the CA as the one made explicit in the last section, one that has as a result a Spinozistic picture of God and the World, where the latter is explained by the former in terms of full grounding or something similar. However, as I will argue in this section, a commitment to the PSR not only leads us to that Spinozistic picture: it leads us way beyond it to a stage in which the distinction between God and the World simply collapses, that is, to a form of Radical Monism that goes beyond Spinoza’s monism. Let’s see why.

The PSR is not only famous for being a fundamental premise of the CA. The PSR, or at least a particular application of it, is a fundamental piece of

another famous argument, or family of arguments, that Bradley made against the very idea, the very possibility, of relations and pluralism (Bradley, 1914, ch. IX; 1930, chs. 2 and 3 and Appendix B; 1935).

Bradley's main argument can be reconstructed thus:

- (11) If there is really more than one being, there is really at least one relation; conversely, if there is really at least one relation, there is really more than one being.
  - (12) If relations are really inexplicable, then there are really no relations.
  - (13) Relations are really inexplicable ("self-contradictory", "unintelligible", etc.).
- Therefore,
- (C5) Really, there is only one being (the Absolute, the Unconditioned, or better: just undifferentiated, seamless Being).

Premise (11) makes the fairly reasonable assumption that real pluralism entails at least one real relation, such as the relation of difference, instantiation, grounding, being two feet apart from, being the father of, being caused by, etc., and that a real relation entails real pluralism. As it can be appreciated, premise (12) is just a particular application of the PSR: to accept that relations exist, these must be explicable, there must be a reason for their existence or obtaining; that is, there are no brute relations or relational situations.<sup>3</sup> What about premise (13)? Why, according to Bradley, relations are really inexplicable ("self-contradictory", "unintelligible", etc.)? Because, according to Bradley, there is no plausible account of how relations ultimately relate their terms. For Bradley, the very idea of relatedness, the very idea of a relational situation, is ultimately inexplicable, self-contradictory, unintelligible.

Bradley gives various arguments for supporting premise (13). I will only focus on two of them. The first one (Bradley, 1930, ch. 2; cf. Baxter, 1996) attacks the relation between a thing and its properties or nature, the very idea of real definition or explanatory identity. How can *one* entity be (identical with) *many* entities, that is, not one, without contradiction? It is an important difficulty of the general dilemma that we face when we try to give a real definition or

3 Russell correctly identifies that it is Bradley's commitment to the PSR what gives ultimate ground for his aversion against relations: "This opinion [i.e., that relations cannot be brute, "purely fortuitous"] seems to rest upon some law of sufficient reason, some desire to show that every truth is "necessary". I am inclined to think that a large part of my disagreement with Mr. Bradley turns on a disagreement as to the notion of "necessity". I do not myself admit necessity and possibility as fundamental notions: it appears to me that fundamentally truths are merely true in fact, and that the search for a "sufficient reason" is mistaken." (Russell, 1910, p. 374)

explanatory identity of something, an account of the thing that both preserves truth and goes beyond triviality. The problem affects any sort of complex unity. Take a lump of sugar (Lump) and assume it has (only) three qualities (Sweetness, Whiteness, Hardness) which exhaust its nature. When we attempt to give a real definition of Lump in terms of its qualities, a trilemma arises. First horn: Lump cannot be identical with its qualities taken individually. That is, Lump cannot be identical with Sweetness, nor with Whiteness, nor with Hardness. Because if Lump were identical, say, with Sweetness, then it couldn't be identical neither with Whiteness nor with Hardness, which are distinct from Sweetness. The truth is that Lump cannot be simply Sweetness; it must be, somehow, Whiteness and Hardness, too. Second horn: maybe Lump is identical with its qualities taken collectively. But this cannot be the case. The secret of the thing lies in its unity. Lump is one thing, not many things, yet Sweetness, Whiteness, Hardness are many things, not one. And a single thing, on pain of contradiction, is not (cannot be) identical with many things, that is, not one. So, here comes the third horn: surely, then, Lump is identical with its many qualities being or standing in a "one-making relation" (Baxter, 1996), say R1.<sup>4</sup> But this cannot be the case, since when we try to give an account of how R1 does its job, the following dilemma arises.

Either:

- (a) We give a question-begging (brute, dogmatic, arbitrary) response: R1 relates its relata in virtue of the fact that R1 relates them, or the relata are R1-related in virtue of the fact that they are R1-related. As it can be appreciated, this is like bringing to the scene some "*virtus relativa*" (MacBride, 2011, p. 170), or like having "a John Wayne moment", as when we claim that "a man's gotta do what a man's gotta do" (Della Rocca, 2020, p. 34). We are giving an "explanation" that says nothing.

Or:

4 After all, what *else* it could be? Certainly not a bare substratum! Lump is not a naked particular. Moreover, if we add a bare substratum to the equation, we only move the problem forward: now, to account for Lump, we have to explain a unity that involves not only the qualities but also the bare substratum. Bradley's rejection of bare substrata has to do with his commitment to the PSR too. Brute numerical identity and distinctness go against the PSR; they are facts that must be explained through qualitative identity/distinctness. A commitment to the PSR carries a commitment to the Principle of the Identity of the Indiscernibles. See Della Rocca (2003).

- (b) We embark ourselves in an infinite or circular sort of explanation, which we can only block by giving a brute response at some stage of it: R1 relates its relata in virtue of another one-making relation, R1\*. If in virtue of R1\*, then R1\* relates R1 and its relata in virtue of another one-making relation, R1\*\* (or in virtue of R1 again, in which case we face a circular explanatory chain), or in virtue that it relates them (back to (a)); and so on, *ad infinitum*.

Notice that we stopped talking about Lump and we ended up talking about qualities-in-relation. So, here comes a natural second stage in Bradley's attack (1930, ch. 3), which undermines the very idea of qualities-in-relation, a move that Bradley is clearly willing to apply to the very idea of any relational situation, to the very idea of relata-in-relation. It happens, according to Bradley, that relations seem impossible without relata and relata seem impossible without relations (premise (11)). When we try to explain such arrangement, we face a dilemma that can be stated either from the side of the relata or from the side of the relations in more or less the same terms (support for premise (13)). Let's see it from the side of the relations. On one hand, a relation taken *without its relata* is a relation that does not relate anything, a relation that makes no fact of relatedness, a relation that gives place to no relational situation *at all*, unless in brutal terms. Such a relation is inexplicable, "nothing intelligible", "a phrase without meaning", "a false abstraction", something "which loudly contradicts itself" (1930, p. 27). In other words, relations are not self-explanatory beings. They must, at least partially, be explained by their relata, just like the relata must, at least partially, be explained by their relations. As Bradley puts it, "there must be a reason why this and that appear together" (1930, p. 517), we must look for "the ground, the how and why" (1930, p. 521) of any relation that relates. However, on the other hand, a relation taken *with its relata*, a relation that is allegedly really something for its relata, a relation that is somehow grounded (at least partially) in its relata, is unintelligible too, because we cannot explain how it manages to relate its relata and yet still remain something distinct from them.<sup>5</sup> When we attempt to explain this, we are bewildered:

5 In other words, Bradley's attack on relations affects relations whether they are conceived as *external* or *internal*. External relations, that is, relations that do not supervene on the nature of the relata, relations that are independent and contingent addition of being (Armstrong, 1997, p. 87), are *obviously* suspicious under Bradley's attack: they are "free-floating" entities, unintelligible brute existents. Yet internal relations are ultimately unsatisfactory too. For our purposes, we can distinguish two relevant ways of understanding internal relations. A first way is the contemporary sense in which a relation is said to supervene on the nature of the relata, "an ontological free lunch", as when the relation of resemblance between *that* rose and *this* rose is said to supervene on the monadic facts that *that* rose is red and that *this* rose is red (Armstrong, 1997, p. 87). But

But if it is to be something to them, then clearly we now shall require a new connecting relation. For the relation hardly can be the mere adjective of one or both of its terms... And, being something itself, if it does not itself bear a relation to the terms, in what intelligible way will it succeed in being anything to them? But here again we are hurried off into the eddy of a hopeless process, since we are forced to go finding new relations without end. (1930, pp. 27-28)

Why Bradley rejects the alternative of a relation being “a mere adjective of... both of its terms”? Isn’t this, after all, the common way to understand relations? It might be so, but, as Bradley argues, it is a response that begs the question, because it presupposes what is under discussion: that relations relate their relata. It says, brutally, dogmatically, arbitrarily, that relations relate their relata. In contemporary terms, such an answer presupposes that the relata instantiate the relation. Any fact whatsoever is a relational situation: if something is the case, then some constituents are, allegedly, related in a particular way, something instantiates something. So, Bradley is not saying that there really are facts and that these real facts are inexplicable. In perfect alignment with the rationalist demand that underlies the PSR, he is trying to say that facts, *qua* relational situations, are really, ultimately, *impossible* beings, since they are really, ultimately, *inexplicable* beings. Bradley is rejecting, in virtue of its inexplicability, the very idea, the very possibility, of *any* relational situation. Try to conceive a simple relational situation, say  $Rxy$ , and then try to make sense of it in terms of the PSR: Why  $Rxy$ ? In virtue of what, ultimately,  $Rxy$  obtains? Not in virtue of any of its constituents, whether we take them individually or collectively, because none of its constituents, however we take them, is sufficient for  $Rxy$  to obtain. That is,  $Rxy$  is not explained by  $R$ , nor by  $x$ , nor by  $y$ , nor by  $R$  and  $x$ , nor by  $R$  and  $y$ , nor by  $x$  and  $y$ , nor by  $R$  and  $x$  and  $y$ . And it is not explained by being and adjective of any of its terms or both, that is, neither by  $Rx$ , nor by  $Ry$ , nor by  $Rx$  and  $Ry$ . Lastly,  $Rxy$  is not explained by  $Rxy$  itself. To use again Della Rocca’s eloquent image, taking  $Rxy$  as an explanation of  $Rxy$  itself would be to have “a John Wayne moment”, to give a question-begging response, an explanation that says nothing at all. We are

this sense already presupposes pluralism in various senses (for start, two numerically distinct roses) and, therefore, some relation that is not internal in that sense (for instance, a relation of spatiotemporal distance). A second form is the more classical sense in which a relation was said to be internal if it was *essential* to, or *constitutive* of, the identity of the relata (Moore, 1920; Rorty, 1967). In this latter sense, Bradley thinks that internal relations are more real than external relations, but still somehow unstable: *qua* relations, they affirm the distinctness of the relata; *qua* internal, they deny it (Bradley, 1914, pp. 239-240; 1935, pp. 643-645; Candlish, 2007, pp. 159-161; Hylton, 1990, pp. 54-55). What is worst, internal relations in this last sense just move the problem (i.e., in virtue of what relations relate?) inside the relation or inside the relata, which now must combine a double character or role: to be something on its (their) own and to relate (be related) (Bradley, 1930, pp. 26).



trying to explain what is not self-explanatory, we are trying to explain how is it that  $x$  and  $y$  are R-related. Therefore, it must be something else. But what? The obvious candidate is a relation, a “one-making relation”, say  $R1$ , that is, a relation capable of putting all these ingredients together into a single relational situation, a single fact. But now we should ask: Why  $R1(Rxy)$ ? How is it that  $R1$  does its job? In virtue of what, ultimately,  $R1(Rxy)$  obtains? And we can immediately see that the introduction of  $R1$  to explain  $Rxy$  is futile: either we face an infinite or circular chain of insufficient explanations; or we must declare that  $R1$  or some other relation of the explanatory chain of insufficient explanations relates because it relates, that is, we must accept a question-begging (brute, dogmatic, arbitrary) response.

At this point, Bradley is confident that he has proven the inexplicability of relations, pluralism and relational situations.

The reader who has followed and has grasped the principle of this chapter, will have little need to spend his time upon those which succeed it. He will have seen that our experience, where relational, is not true; and he will have condemned, almost without a hearing, the great mass of phenomena. (1930, p. 29)

And he is not alone: various contemporary philosophers have vindicated or at least appreciated the compelling character of Bradley’s way (e.g., Candlish, 2007; Della Rocca, 2020; Hylton, 1990; Vallicella, 2002).

So, Bradley’s argument against relations, just like the CA, starts with what seems to be an a posteriori commonsensical fact: that there are *relata* standing in relations, that there are relational situations. Then, just like the CA, adds as another main premise the PSR, at least to the case of relations. And being unable to find a satisfactory explanation of relations, it leads us to a form of monism that goes way beyond Spinoza’s monism, since for Bradley *all* relations, regardless their ontological category, are unreal; even instantiation or inherence is, for him, “self-contradictory” (1930, p. 649). This shows that he is willing to go far beyond Spinoza, who accepted the distinctions of substance, attributes and modes, and the relations of inherence, distinctness, and grounding or dependency as part of the ultimate metaphysical make-up of reality. Bradley’s path is a “Parmenidean Ascent” (Della Rocca, 2020, ch. 3), an attack on all real distinctions, all real relations, within Being. Bradley’s Absolute, the supra-relational unity, is more like a Parmenidean whole, a seamless, undifferentiated, non-relational Being; or like Aquinas’ God: “since God is absolute form, or rather absolute being, He can be in no way composite” (“Summa Theologica”, 1.3.7). We can call it “Radical Monism”.



## V

As it can be appreciated, Bradley's argument against relations undermines the very presuppositions of the CA. Firstly, the CA presupposes that God is distinct from the World. Secondly, the CA presupposes that the World has distinct parts or constituents. In fact, only some tiny parts or aspects of the World (i.e., some flowers, dogs, human beings, etc.) work as constituents of the a posteriori datum that triggers the CA: we never perceive the World as a whole. Thirdly, the PSR is meant to be the premise that establishes an explanatory relation between the existence of the World and the existence of God. Fourthly, the second part of the CA is supposed to establish that God has *many* properties, all of which contribute to explain the fact that such God brings into existence the World. But none of these presuppositions makes any sense if Bradley's argument against relations is sound. Because if Bradley's argument is indeed sound, then there is no distinction between God and the World, not even in Spinozistic terms—such as the distinction that allegedly holds between a substance and its modes. And there are no real distinctions within the World itself: no really distinct flowers, dogs, human beings, etc. And there is no explanatory relation between God and the World, not even in terms of instantiation, dependence or grounding, because there is no explanatory gap to be filled between God and the World. And there are no distinctions whatsoever within God itself—such as the distinctions between God's many alleged properties—, because, ultimately, there are no relations and distinctions whatsoever. There is just seamless, undifferentiated, non-relational Being.

Della Rocca (2020, chs. 1, 9) argues that we should take Bradley's argument against relations as something like Wittgenstein's ladder ("Tractatus Logico-Philosophicus", 6.54). The ascent to seamless, undifferentiated, non-relational Being would be through relational means, because all discursive thought is relational through and through. And we should throw away this relational ladder once we have arrived to Being, once we have seen the world aright. Thus, the contemplation of Being would be more like a mystical experience, something impossible to articulate in conceptual, i.e., relational, terms.

However, I think this solution doesn't work. If the ladder is somehow illusory under the light of the point of destiny, then it could hardly have worked as a means for getting us there. As Blanshard puts it: "If you ask us to accept your conclusion because it has been reached on a series of solid rungs, you cannot also expect us to accept it once you dismiss them as worm-eaten" (1984, p. 224). If we attempt to accept both means and end, the ladder and the place that is beyond it, we face paradox. We must combine discursive, logical, relational thought with a non-discursive, mystical, non-relational result. Yet we cannot combine

them: they are incompatible. On one hand, the very idea of explanation seems to presuppose distinct relata standing in some relation(s). To explain something *is* to relate it (Briceño, 2021; Della Rocca, 2012). When we are asked to give an explanation of X itself, we engage in the process of unfolding the very nature of X, what X really is; and this unfolding is nothing but making explicit the relations that X has with its inside (its parts, properties, structure) or with its outside (with other things, their parts, properties, structure). This happens when we claim that X *instantiates* F; or that X *is grounded* upon G and H; or that X *is constituted* or *composed* by G and H; or that G and H *compose* X, etc. It even happens when we claim that X *is ontologically independent* of other beings. This latter definition is relational too: it presupposes at least distinctness of X from other beings. In fact, even calling X *one* seems to be a relational business (Della Rocca, 2020, p. 78), since how can we make sense of numerical identity and individuation without presupposing numbers and, therefore, relations holding between them? On the other hand, as Bradley's argument reveals, the very demand of radical explanation, i.e., the PSR itself, forces us to wipe out from reality all relations, and shows us that the only thing which can give us rest in the search for explanations is something whose nature and existence does not presuppose relations of any sort, i.e., just seamless, undifferentiated, non-relational Being. Because only Being in this sense has no other requisites than itself, is absolutely unconditioned by the existence of otherness, is a sufficient reason of itself, is self-explanatory. Thus, the PSR not only supports Bradley's argument for Radical Monism, but also Radical Monism is the only result that seems to satisfy the strict explanatory demands of the PSR.

Thus, it seems that if we are committed to the PSR and to the a posteriori truth that triggers the CA, then we must both accept and reject Bradley's argument for Radical Monism. This position is self-undermining. On one hand, if we accept the argument for Radical Monism, we must reject Radical Monism. Because such argument, as any argument, with its distinct concepts and propositions, with its premises and conclusion, presupposes relata and relations. On the other hand, if we accept Radical Monism, we must reject the argument that allowed us to get there. Because if we accept that there is just seamless, undifferentiated, non-relational Being, then we must accept as nonsensical the very idea of explanation that we used to get there, because the very idea of explanation is relational. If relations are unintelligible, if reality is only seamless, undifferentiated, non-relational Being, then how can any philosophical argument or position be even articulated or stated? How can the very argument for Radical Monism be deployed? If the PSR—the key premise of both the CA and Bradley's argument—has Radical Monism as a logical

consequence, then the PSR undermines not only the very arguments in which it figures as a key premise but it also undermines itself.

Now, if we are not willing to accept that Radical Monism is indeed a consequence of the application of the PSR to the case of relations or relational situations, then we must reject the PSR itself and accept brute, arbitrary, inexplicable relations or relational situations at some point. But if we reject the PSR itself and accept brute, arbitrary, inexplicable relations or relational situations at some point, then we must reject the CA too, since the CA has the PSR as one of its main premises.

As we can see, if the CA has some viability as an argument for the existence of God, then it must be in some distinct form than the one based upon the PSR.<sup>6</sup>

## References

- ALMEIDA, M. "Cosmological Arguments". Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- AQUINAS, St. T. "Summa Theologica". URL = <http://corpusthomisticum.org/>.
- ARIEW, R. and G. GARBER (eds.). "G. W. Leibniz: Philosophical Essays". Indianapolis, IN: Hackett, 1989.
- ARMSTRONG, D. M. "A World of State of Affairs". Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- BAXTER, D. M. "Bradley on Substantive and Adjective: The Complex-Unity Problem". In: W. J. MANDER (ed.), 1996. pp. 1-24.
- BENNETT, J. "A Study of Spinoza's *Ethics*". Indianapolis, In: Hackett, 1984.
- BLANSHARD, B. "Bradley on Relations". In: A. MANSER, G. STOCK (eds.), 1984. pp. 211-226.
- BLISS, R., K. TROGDON. "Metaphysical Grounding". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition)*, E. N. ZALTA (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/grounding/> (last accessed on December 6<sup>th</sup>, 2021).
- BRADLEY, F. H. "Appearance and Reality: A Metaphysical Essay". 2d ed., 9<sup>th</sup> imp. Oxford: Clarendon Press, 1930.
- \_\_\_\_\_. "Collected Essays". Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1935.
- \_\_\_\_\_. "Essays on Truth and Reality". Oxford: Clarendon Press, 1914.
- \_\_\_\_\_. "Relations". In: F. H. BRADLEY, 1935. pp. 629-676.

6 Thanks to audiences in Santiago and Paris and to an anonymous referee for their helpful comments and suggestions. This article was made possible through the support of the following grants:

- The John Templeton Foundation–Pontificia Universidad Católica de Chile: Proyecto de Investigación sobre la Existencia y Naturaleza de Dios #61559-19.
- The John Templeton Foundation–University of Houston: LATAM Bridges in the Epistemology of Religion. The opinions expressed in this article are those of the author and do not necessarily reflect the views of the John Templeton Foundation.

- BRICEÑO, S. “Monismo, relaciones, y los límites de la explicación metafísica”. *Trans/Form/Ação*, 44, 2021, pp. 285-410.
- CANDLISH, S. “The Russell/Bradley Dispute and its Significance for Twentieth-Century Philosophy”. New York, NY: Palgrave Macmillan, 2007.
- CRAIG, W. L. “The Cosmological Argument: From Plato to Leibniz”. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2001.
- CURLEY, E. (ed.) “The Collected Writings of Spinoza”. Vol. 1. Trans. E. Curley. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985.
- DASGUPTA, S. “Metaphysical Rationalism”. *Noûs*, 50, 2016, pp. 379-418.
- DELLA ROCCA, M. “A Rationalist Manifesto: Spinoza and the Principle of Sufficient Reason”. *Philosophical Topics*, 31, 2003, pp. 75-93.
- \_\_\_\_\_. “PSR”. *Philosophers’ Imprint*, 10, 2010, pp. 1-13.
- \_\_\_\_\_. “Razing Structures to the Ground”. *Analytic Philosophy*, 55 (3), 2014, pp. 276-294.
- \_\_\_\_\_. “The Parmenidean Ascent”. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- \_\_\_\_\_. “Rationalism, Idealism, Monism, and Beyond”. In: E. FÖRSTER, Y. MELAMED (eds.), 2012. pp. 7-26.
- FÖRSTER, E., Y. MELAMED (eds.). “Spinoza and German Idealism”. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- GALE, R. “On the Nature and Existence of God”. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- GERSON, L. P. “Two Criticisms of the Principle of Sufficient Reason”. *Philosophy of Religion*, 21, 1987, pp. 129-142.
- HYLTON, P. “Russell, Idealism, and the Emergence of Analytical Philosophy”. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- LEIBNIZ, G. W. “The Principles of Philosophy, or, the Monadology”. In: R. ARIEW, G. GARBER (eds.), 1989. pp. 213-225.
- MACBRIDE, F. “Relations and Truthmaking II”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 111, 2011, pp. 161-179.
- MANDER, W. J. (ed.) “Perspectives on the Logic and Metaphysics of F. H. Bradley”. Bristol: Thoemmes Press, 1996.
- MANSER, A. and G. STOCK (eds.). “The Philosophy of F. H. Bradley”. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- MOORE, G. E. “External and Internal Relations”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 20, 1920, pp. 40-62.
- PRUSS, A. “The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment”. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- REICHENBACH, B. “Cosmological Argument”. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition)*, E. N. ZALTA (ed.). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/cosmological-argument/> (last accessed on December 6th, 2021).
- \_\_\_\_\_. “The Cosmological Argument: A Reassessment”. Springfield, IL: Charles C. Thomas Publisher, 1972.

- RORTY, R. "Relations, External and Internal". In: *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7, P. EDWARDS (ed.). New York, NY: Macmillan Company, 1967. pp. 125-133.
- ROWE, W. "Philosophy of Religion: An Introduction". Belmont, CA: Wadsworth, 2007.
- \_\_\_\_\_. "The Cosmological Argument". New York, NY: Fordham University Press, 1998.
- RUSSELL, B. "Some Explanations in Reply to Mr. Bradley". *Mind*, 19, 1910, pp. 373-378.
- SPINOZA, B. "Ethics". In: E. CURLEY (ed.), 1985. pp. 408-617.
- TAYLOR, R. "Metaphysics". 4<sup>th</sup> ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1991.
- VALLICELLA, W. F. "Relations, Monism, and the Vindication of Bradley's Regress". *Dialectica*, 56, 2002, pp. 3-35.
- VAN INWAGEN, P. "An Essay on Free Will". Oxford: Clarendon Press, 1983.
- \_\_\_\_\_. "Metaphysics". 4<sup>th</sup> ed. Boulder, CO: Westview Press, 2015.
- WITTGENSTEIN, L. "Tractatus Logico-Philosophicus". Trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness. London: Routledge & Kegan Paul, 1974.



**CIÊNCIA, IMAGINAÇÃO E VALORES  
NA VIRADA ENERGÉTICA ALEMÃ:  
UM EXEMPLO DA METODOLOGIA DE  
NEURATH PARA A TECNOLOGIA SOCIAL\***

***SCIENCE, IMAGINATION AND VALUES  
IN THE GERMAN ENERGY TURN: AN  
EXAMPLE OF NEURATH'S METHODOLOGY  
FOR SOCIAL TECHNOLOGY***

*Ivan F. da Cunha*

*<https://orcid.org/0000-0002-2060-2493>*

*ivan.fc@ufsc.br*

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

*Alexander Linsbichler*

*<https://orcid.org/0000-0003-4302-1357>*

*alexander.linsbichler@jku.at*

*Johannes Kepler University Linz, University of Vienna, Linz e Viena, Austria*

\* Artigo submetido em: 26/08/2022 Aprovado em: 04/08/2023.

**RESUMO** *O utopianismo científico de Neurath é a proposta para que as ciências sociais se envolvam na elaboração, desenvolvimento e comparação de cenários contrafactuais, as ‘utopias’. Tais cenários podem ser entendidos como peças centrais de experimentos de pensamento científicos, isto é, em exercícios da imaginação que não apenas promovem a revisão conceitual, mas também estimulam a criatividade para lidar com problemas vivenciados, já que utopias são esforços para imaginar como o futuro poderia ser. Ademais, experimentos de pensamento utópicos podem oferecer conhecimento científico para informar debates e decisões políticas, contribuindo para formatar a sociedade. Este ensaio reconstrói um evento histórico como um exemplo da metodologia utopianista de Neurath. No final dos anos 1970 e início dos anos 1980, uma comissão científica e política designada pelo parlamento da Alemanha Ocidental inventou e comparou quatro cenários para políticas energético-econômicas futuras. Conclusões da comissão informaram decisões políticas que puseram a Alemanha Ocidental (e depois reunificada) em um caminho para se tornar uma potência industrial verde. Uma parte fundamental do trabalho da comissão envolveu um apelo à imaginação, permitindo a caracterização sob a metodologia de Neurath.*

**Palavras-chave:** *Empirismo lógico. Economia e ecologia. Filosofia das ciências sociais. Imaginação científica. Experimentos de pensamento. Ciência, tecnologia e sociedade.*

**ABSTRACT** *Neurath’s scientific utopianism is the proposal that the social sciences should engage in the elaboration, development, and comparison of counterfactual scenarios, the ‘utopias’. Such scenarios can be understood as centerpieces of scientific thought experiments, that is, in exercises of imagination that not only promote conceptual revision, but also stimulate creativity to deal with experienced problems, as utopias are efforts to imagine what the future could look like. Moreover, utopian thought experiments can offer scientific knowledge to inform political debates and decisions, contributing to the shaping of society. This essay reconstructs a historical event as an example of Neurath’s utopianist methodology. In the late 1970s and early 1980s, a scientific and political commission appointed by the Western German Parliament devised and compared four scenarios for future energetic-economic policies. Conclusions of the commission informed political decisions that put Western (later reunified) Germany in a route towards becoming a green industrial power. A fundamental part of the commission’s work involved an appeal to imagination, allowing for the characterization under Neurath’s methodology.*



**Keywords:** *Logical empiricism. Economics and ecology. Philosophy of social science. Scientific imagination. Thought experiments. Science, technology and society.*

## Introdução

Otto Neurath (1882-1945), integrante do Círculo de Viena e representante da filosofia do empirismo lógico, apresenta uma interessante concepção da metodologia das ciências sociais que permite colocá-las em uma perspectiva tecnológica. Ele via nas teorias dessa área um potencial para desenvolver propostas de reforma social, oferecendo conhecimento para o debate político a respeito da transformação de nossa sociedade. Este ensaio caracterizará um evento histórico, ocorrido no final do século XX na Alemanha, nos termos da concepção de Neurath. Isto é, veremos que cientistas elaboraram propostas de transformação social, projetaram seu desenvolvimento futuro e realizaram comparações entre essas propostas. Com isso, cientistas aprovaram um debate político no qual foram tomadas decisões que ainda têm impacto na sociedade alemã.

Estamos nos referindo à chamada *Energiewende*, a transição energética que a Alemanha tem realizado nas últimas décadas, adotando cada vez mais fontes renováveis de energia. Essa transição na política energética e econômica, como veremos, foi fortemente influenciada por uma discussão científica e tecnológica realizada entre 1979 e 1983 pela *Enquete-Kommission Zukünftige Kernenergie-Politik*, a Comissão de Pesquisa sobre Política Energética Nuclear Futura designada pelo Parlamento Alemão. Com isso, por meio de um exemplo, esperamos mostrar que a proposta metodológica de Neurath para as ciências sociais em uma perspectiva tecnológica, apesar de ter sido apresentada há cerca de um século, ainda pode nos auxiliar a compreender filosoficamente a ciência e o mundo contemporâneo.

Para realizar esse objetivo, a primeira seção apresenta a metodologia de Neurath, o chamado utopianismo científico. Em seguida, a segunda seção apresenta em linhas gerais a *Energiewende* alemã e a terceira discute os trabalhos da *Enquete-Kommission*, caracterizando-os na metodologia proposta por Neurath. A quarta seção se concentra no trabalho de um dos integrantes da *Enquete-Kommission*, o físico e filósofo Klaus Michael Meyer-Abich, que apresentou um importante argumento para que a discussão não se pautasse apenas em questões de economia e ecologia, mas também em questões sociais. Veremos que o argumento de Meyer-Abich exige um recurso à imaginação, o

que permite uma aproximação à metodologia de Neurath, que, como também veremos, faz uso de experimentos de pensamento. A quinta seção realiza uma discussão sobre ciência, tecnologia, política e valores, preparando o caminho para as considerações finais do ensaio sobre a atualidade da filosofia de Neurath.

## 1. As Utopias de Neurath

Para Neurath, o objeto de estudo das ciências sociais deve ser compreendido como algo complexo, composto por elementos que podem ser estudados por diferentes disciplinas, como a sociologia, a economia, a psicologia, a antropologia, a história etc., e também pelas disciplinas das chamadas ciências naturais, incluindo a física, a química, a geologia, entre outras. Apesar dessa divisão metodológica, o interesse das ciências sociais está na complexidade do objeto, em seu caráter multifacetado. Para descrever essa complexidade, Neurath usa o termo alemão *Ballung*, que pode ser traduzido como agregado ou aglomerado, dando a ideia de que se trata de um bloco complexo (Neurath, 1944/1970; Cartwright *et al.*, 1996; Cat, 1995).

Apesar dessa diferença de direcionamento metodológico, é importante observar que Neurath era um defensor da unidade da ciência, assim como seus colegas do Círculo de Viena. No entanto, para Neurath, assim como para outros integrantes do grupo, essa unidade não deve ser entendida na forma de redução de todas as ciências à física, mas na compreensão de que todas as disciplinas científicas tratam, direta ou indiretamente, de objetos e eventos à nossa volta. Isto é, mesmo as teorizações mais abstratas de cada um dos ramos específicos da ciência empírica devem poder ser remetidas a algo que pode ser experienciado e descrito em linguagem cotidiana. Com isso, todas as áreas da ciência se interligam porque dizem respeito ao mundo empírico, o que se reflete na capacidade da ciência unificada de fazer previsões bem-sucedidas. Nas palavras de Neurath, “todas as leis da ciência unificada devem ser capazes de ser ligadas umas às outras para que possam realizar a tarefa de predizer sempre que possível eventos individuais ou grupos de eventos” (Neurath, 1931/1983, p. 68). A diferença metodológica, dessa forma, está no fato de que as ciências sociais tendem a se direcionar a fenômenos de complexidade mais elevada. Assim, a abordagem de diversas disciplinas se faz mais relevante. Nas ciências naturais, em geral, embora também tenham como ponto de partida os objetos e eventos complexos à nossa volta, a abordagem disciplinar com um recorte restrito é frequentemente satisfatória.

Em conformidade com esse ponto de vista, propostas científicas para a melhoria das ordens sociais existentes não podem se restringir a reformas

localizadas e minimalistas, mas devem ter em vista que tais reformas podem produzir alterações em todo o agregado, ou *Ballung*. Dessa forma, Neurath propõe que a ciência social lide com *utopias* em seus esforços tecnológicos, concebendo tantos efeitos das reformas propostas quanto for possível. As utopias de Neurath são modelos abrangentes de situações sociais (não necessariamente englobando a sociedade como um todo), em que se buscam compreender quais as implicações que uma proposta pode ter. O objetivo é promover o debate social por meio da comparação entre ordens sociais. Indo além dos exercícios filosóficos e literários de imaginar a sociedade ideal, o *utopianismo científico* de Neurath se apresenta como um esforço científico para promover a comparação sistemática entre ordens sociais existentes, historicamente dadas, e ordens sociais imaginadas. Nesse processo de *utopística comparativa*, cientistas apresentam e desenvolvem propostas de arranjos sociais que poderiam ser implementados e mostram como essas propostas se relacionam com os objetivos de uma comunidade (Neurath, 1919/1979; cf. Nemeth, 1982/1991; Uebel, 2008). A partir desses recursos, a comunidade teria condições de discutir politicamente as propostas apresentadas e valorá-las, identificar se são adequadas ou inadequadas, e tomar decisões a respeito de implementar as reformas ou não.

O papel da ciência social na proposta metodológica de Neurath não é o de fornecer planos para resolver de uma vez por todas os problemas de uma comunidade ou sociedade. O objetivo é estimular a imaginação das pessoas em uma comunidade, para que considerem como seu arranjo social poderia ser no futuro. Esse estímulo à imaginação por meio de exercícios com cenários contrafactuais, ao promover um aumento da criatividade, contribui para formar a consciência de que as situações que vivenciamos não são inevitáveis, de que outras ordens sociais são possíveis. Além disso, esses exercícios, por levarem em consideração uma pluralidade de aspectos e propostas, auxiliam comunidades a tomarem decisões informadas. Mas o papel de tomar essas decisões não cabe à ciência na proposta de Neurath, permanecendo no domínio da política.

Essa perspectiva exhibe uma separação entre fatos, domínio da ciência, e valores, domínio da política. Essa separação vem da percepção de que a ciência é necessariamente um empreendimento plural que pode dar suporte a variados pontos de vista. A ciência não teria condições, na concepção de Neurath, de oferecer respostas unívocas para questões de valores, apontando qual seria o melhor arranjo social. As respostas da ciência nem mesmo podem ser concebidas como absolutamente corretas. O papel da ciência é apenas o de aumentar o leque de possibilidades para lidar com um futuro incerto.

Isso se reflete na famosa metáfora criada por Neurath segundo a qual “somos como marinheiros que precisam reconstruir seu barco em mar aberto, sem jamais poder desmontá-lo em doca seca, e reconstruí-lo ali com os melhores componentes” (Neurath, 1932/1983, p. 92). Ou seja, não temos como construir aquilo que concebemos como o melhor arranjo social possível – precisamos permanecer na velha estrutura e lidar com vendavais e ondas trovejantes (Neurath, 1944/1970, p. 47). Ao mesmo tempo que produzimos algo com os nossos melhores esforços, devemos ter consciência da possibilidade de alternativas e da possibilidade de que podemos modificar o nosso futuro. O estímulo à imaginação e o levantamento de informações e condições para considerar a implementação daquilo que é imaginado são as contribuições da ciência, como Neurath concebe, para a melhoria da sociedade.

Assim, ao colocar a ciência social em uma perspectiva tecnológica, isto é, em um esforço para imaginar ordens sociais e auxiliar comunidades a implementá-las, Neurath nos faz perceber uma limitação da própria ciência. Entender essa limitação da ciência é importante para podermos conceber o espaço da política nos esforços para o melhoramento da sociedade. Mesmo que fortemente amparados pelo nosso melhor conhecimento científico, a tecnologia social apresenta uma dimensão política, um domínio de decisões, as quais não podem ser tomadas pela ciência.

Essa relação entre ciência e política aparece também em um aspecto enfatizado por pesquisas recentes sobre o utopianismo científico de Neurath. Linsbichler e da Cunha (2023), enfatizando o papel da criatividade na proposta de Neurath, traçam uma relação entre o utopianismo científico de Neurath, a metodologia de experimentos de pensamento e o assessoramento científico em políticas. Nessa perspectiva, as utopias, os modelos contrafactuais da sociedade, desempenham um papel em argumentos que buscam desvelar contradições em nossos aparatos conceituais. As utopias e os exercícios que fazemos com elas nos mostram, de acordo com esse ponto de vista, que aspectos teóricos que tomamos como dados em nossos raciocínios são problemáticos e necessitam de revisão. Vemos isso ao longo da tradição utópica na filosofia e na literatura: por exemplo, na discussão levantada por Thomas More, de que poderia haver outro jeito de organizar a sociedade; e também no *Admirável Mundo Novo* de Aldous Huxley, que mostrou que uma sociedade organizada com técnicas de melhoramento genético pode não ser um paraíso na terra. E vemos isso também nas ciências naturais, quando Galileu nos pede para imaginar corpos caindo em situações que contrariam o que nossas teorias nos dizem, ou quando Schrödinger nos convence que objetos macroscópicos (como gatos) não podem se comportar da mesma maneira que objetos quânticos. No entanto, nesses

exercícios de imaginação, permanece a necessidade de decisões: como se sabe na filosofia da ciência desde o início do século XX (cf. Duhem, 1906/2007), os experimentos, convencionais ou de pensamento, não nos comprometem necessariamente a uma decisão específica, de aceitar ou rejeitar, uma teoria, por exemplo. No que diz respeito à implementação de propostas das ciências sociais, parece sempre haver espaço para o debate político.<sup>1</sup>

Convém ressaltar, seguindo Linsbichler e da Cunha (2023), que a metodologia de experimentos de pensamento se encaixa na filosofia da ciência de Neurath – embora possamos, com razão, questionar como é possível que exercícios da imaginação produzam conhecimento (cf. Brown; Fehige, 2022), especialmente em uma perspectiva empirista (cf. Norton, 2004). Como vimos, uma característica importante da ciência unificada, na concepção de Neurath, é a capacidade de realizar previsões. Porém, como diferenciar a ciência de uma mera criação da imaginação, uma fantasia que, por pura sorte, faz previsões bem-sucedidas? Essa é uma questão complicada, pois, dado o caráter falível da ciência, ilustrado pela metáfora do barco, não temos uma maneira absolutamente certa ou garantida de fazer essa diferenciação – não podemos “desembarcar” ou sequer aportar para poder avaliar a embarcação de um ponto de vista externo. Nesse esforço, usamos a nossa própria imaginação, como escreve Neurath: “reconhece-se completamente o real apenas quando se examina também o possível” (Neurath, 1919/1979, p. 240). Ou seja, a compreensão e comparação do conhecimento em relação ao que *poderia ser o caso* é um instrumento para manter o barco navegando. Como comenta Thomas Uebel (1996, p. 109) a partir da passagem que citamos, “a própria discussão da possibilidade de alternativas pode reformular todo um panorama intelectual”. Nesse sentido, também Elisabeth Nemeth (1996, p. 12) afirma que “a abordagem científica da realidade é, de acordo com Neurath, inevitavelmente utópica: a ciência que ele nos propõe não pode dizer nada sobre a realidade ‘no singular’, pois ela analisa a realidade ‘dada’ ao colocá-la ao lado de outras possibilidades [...]”. Ao concebermos alternativas aos arranjos existentes, confrontamos nossos referenciais conceituais e teóricos com cenários que tomamos como possíveis e, assim, temos oportunidade de reorganizar tais referenciais. Considerando que é a partir desses referenciais – a partir da ciência unificada – que produzimos previsões, temos condições de aprimorar o conhecimento científico.

1 Excede às possibilidades deste ensaio discutir as diversas questões filosóficas envolvendo experimentos de pensamento. Para abordagens introdutórias sobre o tema, cf. Islas Mondragón (2020); Nyland (2020); Brown e Fehige (2022).

Para Neurath, isso é particularmente importante nas ciências sociais, pois nessa área o repertório de arranjos sociais existentes e passados é bastante pequeno se comparado ao que podemos imaginar. Como exemplo, Neurath menciona que “temos estudos muito bons sobre correlações de mercado, mas não sabemos em que condições essas correlações se mantêm válidas [...]” (Neurath, 1944/1970, p. 30). Uma tal compreensão só poderia surgir com o estudo de uma grande quantidade de situações parecidas, o que pode não ser possível nas ciências sociais caso a pesquisa se limite aos arranjos sociais que existem atualmente ou que sabemos que existiram no passado. Dessa forma, o utopianismo científico é a maneira que ele propõe para superar essa limitação. Nessa proposta, ele se inspira no que ocorre na mecânica: ele nos explica que a engenharia mecânica, caso se ocupe apenas de arranjos existentes, “lida com uma seleção de certos agregados, por exemplo, motores a vapor historicamente dados e certos motores a vapor planejados, mas não com todos os motores a vapor possíveis; ao passo que a mecânica científica tenta lidar com todos os tipos possíveis de alavancas” (Neurath, 1944/1970, p. 31). Completando a analogia, para compreendermos até que ponto nosso conhecimento da sociedade funciona, precisamos, de acordo com Neurath, checar como esse conhecimento se articula com possibilidades imaginadas. Assim, no processo de imaginar, desenvolver e discutir cenários possíveis, temos a oportunidade de ampliar nosso conhecimento em geral. É esse conhecimento sobre o que é possível que, na visão de Neurath, fomenta o debate político.

Como apresentado na introdução, este ensaio traz, nas próximas seções, uma leitura de um evento na história política e econômica da Alemanha no final do século XX reconstruído como um exemplo da metodologia de Neurath. Veremos que cientistas de diversas áreas se reuniram a pedido do Parlamento alemão e conceberam uma variedade de alternativas sobre como a sociedade futura poderia ser organizada. Diante do desenvolvimento, comparação e discussão dessas alternativas, no âmbito científico, o Parlamento pôde desenvolver um debate para tomar decisões políticas.

## **2. A *Energiewende* na Alemanha**

Um assunto que ganhou as notícias de grande parte do mundo recentemente é a questão energética na Alemanha, a principal potência industrial da União Europeia e uma das principais superpotências econômicas do mundo. O motivo para a atenção dada à questão energética alemã foi que, com o início da guerra entre Rússia e Ucrânia em 2022, tornou-se evidente um trunfo da Rússia contra sanções econômicas por parte da União Europeia: o fato de que, mais do que

outros países do bloco, a Alemanha depende de gás natural importado daquele país para manter sua indústria em funcionamento. Enquanto este texto é escrito, a tensão diplomática aumenta à medida que a Rússia ameaça reduzir ou cortar a oferta do combustível caso suas intenções expansionistas não recebam anuência por parte dos países europeus (cf. Deutsche Welle, 2022; McGuinness, 2022).<sup>2</sup>

Cerca de dez anos antes, a questão energética alemã já tinha chamado a atenção dos noticiários quando o país decidiu abandonar o uso de energia nuclear, desativando grande parte de seus reatores e comprometendo-se a desativar todos até o final de 2022 (cf. BBC News, 2011).<sup>3</sup> Essa decisão seguiu uma mudança na opinião pública a respeito da energia atômica ocorrida após o acidente na usina nuclear de Fukushima, no Japão, em 2011. Essa decisão foi apenas um ajuste de percurso no processo chamado de *Energiewende*, “virada energética”, que designa a transição para fontes renováveis de energia realizada pela Alemanha desde 2010. Outras metas da *Energiewende* são a desativação das usinas movidas a carvão até 2038 e a redução drástica da emissão de gases relacionados ao efeito estufa até 2050 (cf. Reis, 2017).

Entre a desativação das usinas nucleares e a recente tensão com a Rússia, a questão energética alemã também recebeu atenção, nem tanto nas primeiras páginas dos noticiários, mas nos cadernos mais especializados de economia. Isso se deu em 2015, quando a Alemanha anunciou o chamado “desacoplamento” entre seu crescimento econômico e seu consumo de energia (cf. Eddy, 2015). De acordo com Gross (2017, pp. 514-515), isso representou um rompimento com um padrão dos países desenvolvidos, no qual o crescimento do PIB acompanha o crescimento do uso de energia. Ao desacoplar as duas medidas, a Alemanha mostrou que sua *Energiewende* não estava afetando seu *status* de superpotência industrial: mesmo em processo de desativar seus reatores nucleares e, de fato, usando *menos* energia, de quaisquer fontes, a economia alemã continuava crescendo.

Esse feito, que parece ser um divisor de águas na intersecção entre a economia e a ecologia, não foi resultado nem de uma evolução natural da economia alemã, nem de um planejamento em curto prazo. Pelo contrário, como nos explica Gross (2017, p. 515), o desacoplamento “está no final de uma longa cadeia de desenvolvimentos que fez da Alemanha líder global em energia”.

2 Ao produzir uma versão revisada do texto, a situação, conforme consta nas notícias mais atuais, é que a Alemanha permanece dependente de importações de gás natural, mas não mais do combustível russo. A situação de fragilidade contribui para uma onda de inflação no país, bem como em outros integrantes do Mercado Comum Europeu (cf. Hill, 2022).

3 Para uma versão mais detalhada da história anterior da energia nuclear na Alemanha, cf. Radkau (1983). Radkau e Hahn (2013) oferecem uma versão resumida e atualizada.



De acordo com o autor, o final da década de 1970 foi determinante para que a Alemanha se diferenciasse de outras superpotências, como EUA, Reino Unido e França: em reação às crises do petróleo de 1973 e 1979, estes países optaram por “priorizar a expansão de sua oferta de energia”, seja expandindo sua rede de usinas nucleares, seja assegurando acesso a combustíveis fósseis; os líderes políticos e especialistas da Alemanha Ocidental, em contrapartida, “começaram a pensar seriamente em reduzir a demanda por energia” (Gross, 2017, p. 515).

A motivação para esse percurso diferenciado na Alemanha Ocidental (e depois reunificada), ainda de acordo com Gross (2017), parece ter origem em três fatores. Em primeiro lugar, podemos mencionar as bem conhecidas crises internacionais do setor energético, como as já mencionadas crises do petróleo nos anos 1970; o acidente na usina nuclear de Chernobyl em 1986, que levantou questionamentos em diversos setores da sociedade sobre a segurança da energia nuclear; e a degradação florestal em larga escala no hemisfério norte a partir de 1980, no fenômeno conhecido em língua alemã como *Waldsterben*, que foi atribuído à deterioração do meio ambiente. Esse primeiro fator parece ter afetado todas as grandes potências industriais de maneira semelhante. Um segundo fator é o surgimento de movimentos ambientalistas de base, ocorrido em diversos países desenvolvidos, especialmente na Europa. Neste caso, temos um diferencial na Alemanha em relação aos outros países desenvolvidos, que foi a entrada precoce do movimento ambientalista no sistema político alemão, ocorrida já em 1983, quando o Partido Verde (*Die Grünen*), fundado três anos antes, conseguiu eleger representantes para o Parlamento do país.<sup>4</sup> Porém, além desses dois fatores, Stephen Gross aponta um terceiro, que é o que nos interessa mais neste texto:

a disseminação de um novo corpo de conhecimentos sobre economia energética nos ajuda a entender a divergência da Alemanha em relação aos outros grandes estados industrializados em sua resposta aos desafios das décadas de 1970 e 1980. Este terceiro referencial explicativo complementa as narrativas das crises exógenas e do movimento Verde ao mostrar como *nova expertise econômica incitou Alemães Ocidentais a reconceitualizarem a relação entre crescimento e energia, permitindo-lhes imaginar*

4 Podemos mencionar um exemplo de conquista dos movimentos de base ambientalistas antinucleares na Áustria. Em 1978, o governo austríaco reagiu a intensos e contínuos protestos promovendo o primeiro referendo da história do país, no qual cidadãos foram questionados se aprovavam uma lei que permitia o uso pacífico da energia atômica, em particular no que dizia respeito à ativação da primeira usina nuclear do país, recém-construída no município de Zwentendorf. Muito surpreendente à época, o resultado da consulta popular foi negativo, com 50,5% dos eleitores optando pela rejeição da nova lei. Até hoje não há usinas nucleares em operação na Áustria. Esse evento mostra que a pressão ambientalista estava presente em outros países da região, mesmo sem o diferencial da presença do movimento verde entre os representantes eleitos da população.



*um futuro no qual o desacoplamento seria possível tecnologicamente, tanto quanto politicamente* (Gross, 2017, p. 517, ênfase nossa).

O trecho que grifamos na passagem citada acima traça uma relação entre as noções de *reconceitualização* e de *imaginar um futuro*. Já vimos acima que a ideia de imaginar como *poderia* ser o futuro faz parte do utopianismo científico de Neurath. Mencionamos também que as utopias de Neurath podem ser compreendidas como partes de processos de experimentação de pensamento, os quais promovem justamente a reconceitualização, isto é, a reorganização dos conceitos científicos para lidar com situações possíveis que não estavam originalmente previstas nas teorias. Veremos agora como a expertise econômica de que fala Gross adentrou o debate político alemão da década de 1980 e desenvolveremos nossa descrição do processo a partir da proposta metodológica de Neurath.

### 3. A Comissão sobre Política Energética Nuclear Futura

Desde o início da década de 1970, o Parlamento alemão organiza comissões, chamadas *Enquete-Kommissionen*, que reúnem parlamentares e especialistas para discutir os mais variados assuntos polêmicos e relevantes para a política do país. O objetivo é equilibrar os diferentes grupos de interesse da sociedade e chegar a um acordo a respeito de uma orientação para decisões futuras do Parlamento. Em 1979, diante das crises do setor energético e das intensas manifestações populares contra a energia nuclear, que até então era amplamente considerada a alternativa ótima aos combustíveis fósseis, o Parlamento designou a *Enquete-Kommission* sobre Política Energética Nuclear Futura [*Zukünftige Kernenergie-Politik*] (Bundestag, s/d).<sup>5</sup> A comissão foi composta por sete parlamentares, sendo quatro representando a coligação do Partido Social-Democrata (SPD) com o Partido Democrático Liberal (FDP), grupo que estava no poder na época, e três representando a coligação da União Democrata Cristã (CDU) com a União Social Cristã (CSU), grupo de oposição. Ao lado

5 O motivo imediato para a formação da comissão foi a possibilidade de financiar a pesquisa para desenvolver uma nova tecnologia e construir um novo tipo de reator nuclear, o Reator Reprodutor Rápido (*Fast Breeder Reactor*), que seria mais eficiente na produção de energia, utilizando menos combustível atômico e, conseqüentemente, produzindo menos poluentes; no entanto, mesmo com essas promessas, não se sabia muito sobre a segurança dessa tecnologia, o que contribuiu para que os protestos antinucleares se intensificassem. Diante da situação de incerteza, o Parlamento nomeou a comissão para investigar os prós e contras do reator. Porém, devido ao clima político da época, com o fortalecimento dos grupos ambientalistas, a investigação foi expandida para "incluir o efeito da tecnologia energética na sociedade em geral" (Gross, 2017, p. 540).

destes, a comissão reunia oito especialistas: três pesquisadores da área de física nuclear, sendo dois atuantes em universidades e um atuante na indústria; dois pesquisadores de questões ambientais; um pesquisador da área de economia, especializado em questões energéticas; um representante da federação dos sindicatos da Alemanha; e um físico-filósofo, Klaus Michael Meyer-Abich, de quem falaremos mais adiante (cf. Enquete-Kommission, 1980, p. 4).

De acordo com Gross (2017, p. 540), essa composição plural fez com que as questões levantadas pela comissão fossem extraídas “diretamente do novo paradigma, dando a este uma nova legitimidade”. Isto é, a comissão tomou o rumo daquelas novas ideias econômicas, de que falávamos na seção anterior, as quais promoveram a mudança conceitual no cenário alemão. Além disso, como continua Gross, a comissão não se limitou a dar conselhos técnicos sobre o fomento ou não ao desenvolvimento de novas tecnologias atômicas, mas buscou também fazer recomendações que levavam em conta

os efeitos de diferentes tecnologias energéticas sobre a vida social. E os critérios usados para julgar as opções da Alemanha incluíram o conceito de compatibilidade social criado por Meyer-Abich, ao lado da viabilidade econômica, da compatibilidade com normas internacionais e da sustentabilidade ambiental (Gross, 2017, p. 540; cf. também Enquete-Kommission, 1980, pp. 12-13).

A comissão ficou ativa até 1983, tendo produzido três relatórios e tendo apresentado recomendações para o Parlamento. O aspecto para o qual gostaríamos de chamar a atenção aqui é que a parte mais importante do trabalho da comissão foi a elaboração, simulação e discussão de quatro cenários energético-econômicos e sua comparação em projeções para cinquenta anos (de 1980 a 2030). É interessante notar que “o objetivo era o de esclarecer as premissas subjacentes e as consequências de cada cenário” (Conrad, 1982, p. 246), e não escolher um cenário em específico, como veremos. De maneira bastante resumida, os quatro cenários são:<sup>6</sup>

(C1) Um primeiro cenário previa a manutenção das taxas de crescimento econômico mediante uma forte expansão do uso da energia nuclear e a manutenção da disponibilidade da energia proveniente de combustíveis fósseis. Este cenário era apenas a continuação da matriz econômica e energética do país na época e, por isso, foi chamado o “cenário ‘oficial’”.

6 Esta apresentação dos quatro cenários é adaptada da versão resumida feita por Conrad (1982). A versão completa pode ser encontrada no primeiro relatório da *Enquete-Kommission* (1980, pp. 37-50). Há também uma apresentação e discussão feita por Meyer-Abich (1981). Gross (2017) também apresenta os quatro cenários em uma perspectiva contemporânea.

(C2) O segundo cenário previa a redução moderada das taxas de crescimento econômico, introduzindo medidas de conservação de energia e de redução do uso de combustíveis fósseis, mas, ao mesmo tempo, expandindo moderadamente o uso da energia nuclear.

(C3) O terceiro cenário previa uma mudança radical na estrutura econômica, aumentando a importância do setor de serviços sem um aumento do protagonismo da indústria básica; a taxa de crescimento econômico teria a mesma redução moderada de (C2) mediante a introdução de medidas de conservação de energia e desativando as usinas nucleares até o ano 2000.

(C4) O quarto cenário previa as taxas de crescimento econômico reduzidas de (C2) e a grande mudança estrutural da economia de (C3), alavancando ao máximo o uso de fontes renováveis de energia, reduzindo fortemente o uso de combustíveis fósseis e desativando as usinas nucleares assim que possível.

Os quatro cenários desenvolvidos pela *Enquete-Kommission* podem ser considerados utopias neurathianas no sentido que discutimos neste texto porque são modelos contrafactuais que relacionam uma pluralidade de aspectos, formando aquilo que Neurath chamou de *Ballungen*. Isto é, os cenários cruzam dados e extrapolam informações provenientes de diferentes fontes, descrevendo um agregado de possibilidades interligadas: ao mesmo tempo que os cenários enfatizam a questão energética, propondo transformações nesse domínio, eles apontam consequências em outros domínios, como a estrutura da economia do país, que pode ser protagonizada pela indústria ou pelos serviços. A discussão levou em conta que a estrutura econômica tem implicações na oferta de empregos no país, o que atesta a relevância de também considerar as características demográficas, como faixa etária e nível de instrução, bem como o próprio estilo de vida da população.<sup>7</sup> Para poder estimar essas implicações e

7 Todos os cenários previam uma redução da população na Alemanha Ocidental, a partir do fato de que a taxa de fecundidade vinha diminuindo. Os cenários previam também um aumento no consumo de energia elétrica nos domicílios, à medida que as pessoas adquiririam novos eletrodomésticos. Essas duas suposições pareciam plausíveis no início dos anos 1980, mas hoje elas parecem previsões que erraram o alvo, já que a tendência é de aumento populacional à medida que a expectativa de vida aumenta, e de redução no consumo domiciliar de eletricidade à medida que eletroeletrônicos mais eficientes ficam disponíveis no mercado. Isso não tira o valor dos raciocínios desenvolvidos a partir da comparação dos cenários, mas apenas mostra que tais cenários têm o caráter de *modelos*, com simplificações, idealizações, abstrações e condições *ceteris paribus*. As conclusões mais recentes sobre o tema (cf. Cartwright, 1999; Elgin, 2022) indicam que é justamente por apresentar essas simplificações, idealizações, abstrações e condições especiais que os modelos permitem que cientistas desenvolvam seus raciocínios, atentando àquilo que as teorias consideram mais fundamental no sistema analisado e compreendendo a relação de tal sistema com as contingências de seu funcionamento. Ou seja, é ao lidar com a própria contrafactualidade dos modelos que cientistas

consequências da maneira mais objetiva possível, a comissão utilizou técnicas de simulação computacional de última geração, o que era uma grande novidade no final dos anos 1970 e início dos anos 1980 (cf. Gross, 2017, pp. 525-527).

Assim, notamos que a *Enquete-Kommission* elaborou cenários que projetam como poderia ser o futuro do país. Além disso, a comissão desenvolveu as consequências e implicações de cada um desses cenários em uma variedade de domínios, projetando os caminhos propostos 50 anos no futuro utilizando os melhores esforços técnicos disponíveis. E esses cenários, com suas consequências e implicações, foram submetidos à discussão e avaliação da população (supostamente) representada de maneira democrática, primeiramente dentro da própria comissão, cuja composição refletia aquela do parlamento alemão da época, ao lado de especialistas considerados relevantes para o assunto. Nessa etapa, como mencionamos acima, considerou-se a adequação dos quatro caminhos conforme quatro critérios, ou valores, escolhidos pela comissão: (Ka) crescimento econômico, (Kb) compatibilidade com normas e convenções internacionais, (Kc) compatibilidade ambiental e (Kd) compatibilidade social. Uma parte considerável, quase a metade das 200 páginas do primeiro relatório da comissão (cf. *Enquete-Kommission*, 1980), discutiu justamente a adequação de cada cenário em relação a esses valores.

A comissão considerou que um equilíbrio entre tais valores era algo desejável e, por isso, sugeriu descartar o primeiro cenário (C1), considerando que este consumia energia demais e prezava excessivamente pelo valor (Ka) de crescimento econômico, praticamente desconsiderando os outros três valores. A comissão sugeriu também descartar o quarto cenário (C4), visto que este parecia representar uma mudança radical demais para a sociedade alemã, que teria que passar por muitas mudanças em pouco tempo, impactando fortemente tanto a produção quanto o mercado de trabalho e, assim, desequilibrando os valores (Ka) do crescimento econômico e (Kd) da compatibilidade social (cf. Gross, 2017, p. 540). Diante disso, a comissão chegou a uma recomendação para o parlamento, sugerindo que houvesse uma mediação entre os dois cenários intermediários (C2) e (C3) (cf. *Enquete-Kommission*, 1980, p. 100). A diferença entre os dois está no uso progressivo ou regressivo da energia nuclear (cf. Meyer-Abich; Schefold, 1981). A comissão sugere em seu relatório que o Parlamento fomente mais pesquisas sobre a viabilidade e os riscos dos avanços nessa área e que postergue a decisão sobre avançar ou reduzir o uso

e desenvolvimento dos reatores nucleares até 1990 (Gross, 2017, p. 540; Enquete-Kommission, 1982; 1983).

#### 4. Apelo à Imaginação

Para determinar que o equilíbrio entre os quatro critérios ou valores era desejável, a contribuição de Klaus Meyer-Abich parece ter sido fundamental (cf. Gross, 2017). Como mencionamos acima, Meyer-Abich era um dos integrantes da comissão e tinha formação em física e filosofia. Ele atuava como professor de “Filosofia Natural” na Universidade de Essen, na Alemanha (Enquete-Kommission, 1980, p. 4). Ao mesmo tempo que atuava na comissão, Meyer-Abich escreveu em parceria com o economista Bertram Schefold o livro *Wie möchten wir in Zukunft leben* (Meyer-Abich; Schefold, 1981), em que as propostas da comissão são apresentadas a um público acadêmico mais abrangente, explicando as questões técnicas e discussões de modo a dialogar com diversas áreas. Trataremos de um dos capítulos desse livro, intitulado “Energiepolitik”, escrito por Meyer-Abich (1981), em que encontramos uma defesa da importância do critério de compatibilidade social.<sup>8</sup>

A ideia de Meyer-Abich é que o planejamento econômico não pode se pautar apenas pelos valores do crescimento econômico e da preservação ambiental: aspectos da vida em sociedade e da cultura devem ser levados em conta. Como exemplo, ele menciona brevemente duas perspectivas que podemos caracterizar como *distópicas*. A primeira representa o temor, por parte dos críticos do uso da energia nuclear, de que a segurança das usinas só poderia ser garantida em longo prazo pela força de certas instituições. O uso da energia nuclear depende, por exemplo, de administradores idôneos que não tentem economizar em questões de segurança, bem como de bons profissionais das

8 O critério de compatibilidade social [*Sozialverträglichkeit*] como uma ferramenta para avaliar propostas de desenvolvimento social e econômico havia sido elaborado pelo próprio Meyer-Abich alguns anos antes (cf. Meyer-Abich, 1978; cf. também Meyer-Abich; Dickler, 1982). É interessante notar que Meyer-Abich havia já discutido o valor da compatibilidade social em um artigo publicado no periódico *Evangelische Theologie*, “Teologia Evangélica”, em uma edição especial dedicada à questão da crise energética (Meyer-Abich, 1979). O organizador da edição especial, Günter Altner, era, assim como Meyer-Abich, integrante da *Enquete-Kommission* sobre Política Energética Nuclear Futura, na qualidade de pesquisador da área de biologia e ecologia (Enquete-Kommission, 1980, p. 4). A questão interessava à teologia, de acordo com Altner, que também era teólogo protestante, pois “a crise energética [...] tem algo a ver com o nosso desalento na crise do progresso moderno” e a teologia, por seu dever de ofício, deve contribuir com o que “dá esperança na hora da crise, para que possamos enfrentar o medo e a destruição” (Altner, 1979, p. 1). É interessante notar que a discussão sobre a crise energética estava ocorrendo em diversos setores da sociedade e também, como apontado por Gross (2017), que o novo conhecimento ecológico-econômico estava se disseminando por esses variados setores, inclusive no que diz respeito à questão dos critérios para avaliar os cenários que se descortinavam, trazida por Meyer-Abich.

áreas de física e de engenharia, formados em boas universidades. A preocupação é que a necessidade de garantir que essas e outras instituições tenham uma vida longa poderia acabar levando a “um fortalecimento de estruturas autoritárias em detrimento da ordem social livre, levando até mesmo a um estado policial” (Meyer-Abich, 1981, p. 97). A segunda perspectiva distópica que Meyer-Abich menciona está em um extremo oposto: se, em nome da conservação energética ou do uso de fontes renováveis de energia, abandonamos completamente o uso da energia nuclear, corremos o risco de caminhar em direção a um estado dirigista, que controla os mínimos aspectos do consumo de energia e, conseqüentemente, da vida das pessoas. Isso é porque a matriz energética alemã da época não tinha condições de suprir a demanda da população e da indústria sem o uso da energia nuclear.<sup>9</sup> Em tom irônico, Meyer-Abich fala de “fiscais de quarteirão [*Blockwarte*], [que] tomam conta para que ninguém use o aquecedor em excesso” (Meyer-Abich, 1981, p. 97).

Ao nos fazer imaginar essas conseqüências exageradas, Meyer-Abich está levantando a questão de que há uma inadequação nos dois cenários extremos apresentados – (C1), em que se mantém a matriz energética vigente na época, e (C4), em que se abandona imediatamente o uso da energia nuclear. Essa inadequação se dá na incompatibilidade desses cenários em relação à forma de vida das pessoas da Alemanha (ou da Europa e do Ocidente como um todo), que tendem a rejeitar medidas dirigistas e autoritárias, prezando liberdades individuais. Os valores do crescimento econômico e da compatibilidade ambiental, se tomados de maneira absoluta, parecem gerar uma polarização, uma tendência a situações extremas incompatíveis com a cultura e com a vida em sociedade conforme a conhecemos. Como argumenta Meyer-Abich, é preciso que seja adicionado um valor, um critério que contemple essa perspectiva de que existe um esforço por parte da sociedade para implementar um cenário. Uma estimativa desse esforço é o que ele chama de compatibilidade social.

Essa estimativa, porém, não deve ser compreendida como uma medida puramente quantitativa. Nas palavras de Meyer-Abich (1981, p. 99), “quantificações não são, via de regra, possíveis, pois relações sociais são descritas apenas de maneira muito imperfeita por indicadores sociais – ao menos no atual desenvolvimento dos esforços nas ciências sociais”. Todavia, ele defende a importância desse critério qualitativo para a avaliação dos cenários, dizendo que “respostas ‘apenas qualitativas’ às perguntas certas são

9 Até hoje, como se nota na crise energética atual, após ter desligado a maioria de seus reatores nucleares, a Alemanha ainda não tem condições de se manter exclusivamente com fontes renováveis de energia, dependendo da importação de combustíveis fósseis.

de qualquer forma mais úteis do que respostas quantitativas para perguntas erradas ou desinteressantes” (Meyer-Abich, 1981, p. 99). Com isso, o autor está defendendo que a avaliação dos cenários seja feita a partir de critérios não apenas mais variados, mas também em um grau maior de complexidade, incluindo também valores que não são tão facilmente mensurados de maneira quantitativa. Notamos, assim, que esse conceito não deve substituir os outros, mas complementá-los – assim como o critério de compatibilidade às normas e convenções internacionais.

Nessa exposição fica claro que Meyer-Abich apela à imaginação de sua audiência para argumentar contra a iniciativa de avaliar os cenários apenas em termos de crescimento econômico e de compatibilidade ambiental. Ele convida seus leitores a imaginar situações extremas que decorrem dos cenários (C1) e (C4). Embora seja discutível se ele propõe um experimento de pensamento típico, visto que ele não se dedica tanto a desenvolver uma narrativa para descrever esses cenários, é certo que seu argumento depende de um esforço imaginativo. Além disso, a estrutura argumentativa pode ser descrita da maneira proposta por Linsbichler e da Cunha (2023) para os experimentos de pensamento envolvendo utopias neurathianas. Segundo essa concepção, um experimento de pensamento utópico pode ser reconstruído racionalmente como um argumento que atesta a inconsistência de um conjunto de sentenças  $\{T, \diamond C, T \rightarrow (C \Box \rightarrow W), C \Box \rightarrow \neg W\}$ .<sup>10</sup> No nosso exemplo, os elementos desse conjunto são:

(1) T: a concepção vigente, de que os critérios (Ka) e (Kc), respectivamente, de crescimento econômico e compatibilidade ambiental, são os únicos critérios para informar uma avaliação da estabilidade, adequação e desejabilidade dos cenários.

(2)  $\diamond C$ : um cenário possível. No caso, temos os quatro cenários possíveis (C1)-(C4), que podemos representar de maneira mais completa como  $\{\diamond C1, \diamond C2, \diamond C3, \diamond C4\}$ .

(3)  $T \rightarrow (C \Box \rightarrow W)$ : a afirmação, decorrente da concepção vigente T, de que, se algum dos cenários fosse implementado, teríamos uma situação que consideramos adequada, uma ordem social estável. No caso, a concepção

10 O *template* para o argumento reconstruído a partir de um experimento de pensamento proposto por Linsbichler e da Cunha (2023), como os autores explicam, é uma reformulação de um *template* proposto por Häggqvist (2009). Instâncias desse argumento são válidas em lógicas contrafatuais usuais.



vigente T nos conduz a escolher ou (C1) ou (C4), isto é, ou um cenário que maximiza o valor de crescimento econômico ou um cenário que maximiza o valor de compatibilidade ambiental, deixando de lado (C2) e (C3). Em conformidade com a concepção vigente T, dessa forma, tanto (C1) quanto (C4), se implementados, poderiam nos conduzir a uma ordem social estável, adequada, desejável, o que expressamos com W, na forma  $T \rightarrow ((C1 \vee C4) \square \rightarrow W)$ .<sup>11</sup>

(4)  $C \square \rightarrow \neg W$ : no ponto-chave de seu argumento, Meyer-Abich nos conduz a imaginar que, se um dos cenários (C1) ou (C4) fosse implementado, chegaríamos a uma situação em que há um aumento do controle estatal sobre a sociedade e a cultura, o que contraria o ideal de uma sociedade adequada expresso em W. Assim, representando com D o aumento do controle estatal sobre a sociedade e a cultura, o argumento nos faz perceber que  $(C1 \vee C4) \square \rightarrow D$  e também que  $(C1 \vee C4) \square \rightarrow \neg W$ .

Ou seja, o argumento de Meyer-Abich pode ser formulado em uma versão do *template* de Linsbichler e da Cunha (2023), isto é, como um argumento que ressalta a inconsistência do conjunto  $\{T, \{\diamond C1, \diamond C2, \diamond C3, \diamond C4\}, T \rightarrow ((C1 \vee C4) \square \rightarrow W), (C1 \vee C4) \square \rightarrow \neg W\}$ . Para uma lógica de contrafactuais suficientemente forte, como *VCA*, a fórmula  $\neg(T \wedge \diamond C1 \wedge \diamond C2 \wedge \diamond C3 \wedge \diamond C4 \wedge (T \rightarrow ((C1 \vee C4) \square \rightarrow W)) \wedge ((C1 \vee C4) \square \rightarrow \neg W))$  é, de fato, válida e pode ser provada.<sup>12</sup> Diante dessa inconsistência, uma decisão precisa ser tomada para rejeitar algum dos quatro elementos do conjunto. A sugestão de Meyer-Abich, como vimos, é que abandonemos a concepção vigente T e adotemos uma concepção mais abrangente de critérios para pautar a implementação de algum dos cenários energético-econômicos, digamos, T', que inclui o critério de compatibilidade social (Kd). Essa concepção mais abrangente T' nos levaria a escolher ou (C2) ou (C3), cenários que, se fossem aplicados, tanto quanto

11 Compreendemos que (C1) conduz a uma ordem social diferente de (C4), visto que o primeiro cenário preza o desenvolvimento econômico e o segundo preza a compatibilidade ambiental. Porém, podemos afirmar que a concepção vigente T considera que ambas as ordens sociais são W, isto é, estáveis, adequadas, desejáveis.

12 Para lógicas de contrafactuais, cf. Lewis (1973), Girlando *et al.* (2017), Girlando *et al.* (2022). Dado o *input*  $\neg(t \text{ and } \neg(\text{false} < c) \text{ and } \neg(\text{false} < b)) \text{ and } ((\text{false} < (b \text{ or } c)) \text{ or } (((b \text{ or } c) \text{ and } w) < (b \text{ or } c))) \text{ and } (t \rightarrow ((\text{false} < (b \text{ or } c)) \text{ or } (((b \text{ or } c) \text{ and } \neg w) < (b \text{ or } c))))'$ , o provador de teoremas *online* tuCLEVER (<http://193.51.60.97:8000/tuclever/>) confirma a validade da fórmula na lógica *VCA*. Para uma prova sintática, veja o documento suplementar à versão *online* deste ensaio. De maneira similar, a inconsistência em *VCA* dos quatro elementos do *template* original de Häggqvist, como enunciado em Linsbichler e da Cunha (2023), pode ser provada.



sabemos no momento, não conduziriam necessariamente a um aumento do controle estatal, expresso em D, e assim evitar  $\neg W$ .<sup>13</sup>

### 5. Ciência, Imaginação e Ativismo

No artigo “Energiepolitik”, que estamos discutindo, Meyer-Abich desenvolve também uma discussão sobre a relação entre ciência e política. Ele afirma que nas ciências sociais, “às vezes se assume o ponto de vista de que cientistas não são responsáveis por avaliações e que, portanto, só podem realizar pesquisas de opinião, [...] levantamentos empíricos sobre a avaliação de fatos por parte de grupos populacionais” (Meyer-Abich, 1981, p. 99). Neste ponto, o autor está discutindo a separação entre fatos e valores nas ciências sociais, a perspectiva de que cientistas devem se ater a fatos e se abster de juízos valorativos. Porém, ele afirma, se tomarmos essa restrição de maneira exagerada, correremos o risco de “desconsiderar uma importante contribuição da ciência para a formação de opinião política” (Meyer-Abich, 1981, p. 99). A questão é que os critérios ou valores por meio dos quais se julgam os cenários propostos se relacionam com uma pluralidade de objetivos sociais mais abrangentes, de modo que não é possível enunciar categoricamente que determinada proposta *seja* ou *não seja* aceitável ou adequada. O que se pode fazer, de maneira estritamente factual, é mostrar que uma proposta pode ou não ser compatível com certos objetivos previamente estabelecidos. Assim, nas palavras de Meyer-Abich (1981, p. 100), alguém que busca um determinado desenvolvimento político ou econômico “pode, com a avaliação da compatibilidade social, aprender qual decisão político-tecnológica é consistente ou inconsistente com o desenvolvimento desejado”. As decisões políticas, dessa forma, podem se beneficiar daquilo que Meyer-Abich chama de “catálogo de implicações”, que indicam *factualmente* a compatibilidade de cenários propostos em relação a objetivos determinados. A discussão política pode se desenvolver a partir dessa base científica.

Com isso, notamos que, ao propor o critério ou valor de compatibilidade social para pautar a discussão política sobre os quatro cenários propostos pela comissão, Meyer-Abich não está deixando para trás seu papel de cientista

13 A sugestão de Meyer-Abich é para rejeitar o elemento (1). Como Linsbichler e da Cunha (2023) nos mostram, outras decisões são possíveis diante desse argumento. Seria possível, por exemplo, negar que os cenários (C1) e (C4), se implementados, implicariam necessariamente (D), o aumento do controle estatal. Outra possibilidade seria assumir que o aumento do controle estatal sobre a sociedade e a cultura vale a pena, considerando os benefícios dos cenários (C1) ou (C4), rejeitando, portanto, a implicação de  $\neg W$ . Uma outra opção seria rejeitar a possibilidade dos cenários apresentados.

e atravessando a fronteira em direção ao ativismo. Ele está constatando factualmente que certos objetivos sociais não estão sendo contemplados pelos critérios vigentes. Ao propor que se adicione um novo critério de avaliação, ele está propondo uma expansão do catálogo de implicações de cada um dos cenários, fornecendo mais dados às pessoas que tomarão as decisões relevantes. Como cientista, ele mostra quais são essas implicações, compara com os objetivos estabelecidos e indica quais cenários levam a quais caminhos. Ao desenvolver esse “catálogo de implicações”, a comissão, com sua pluralidade de integrantes, fornece informações para que o Parlamento tome uma decisão. Essa descrição combina plenamente com o utopianismo científico ou utopística comparativa que Neurath propõe, conforme descrito brevemente no início do texto.

Como ativista, em contrapartida, Meyer-Abich tinha suas próprias inclinações: ele atuava em prol da causa ambientalista, colocando-se contrário ao uso da energia nuclear. Mas notamos que a sua recomendação enquanto cientista é para ter cautela no abandono das fontes atômicas de energia, levando em conta justamente os objetivos da sociedade.<sup>14</sup> Como aponta Gross (2017, pp. 540-543), o trabalho de Meyer-Abich e seu grupo teve grande influência em uma virada ideológica no Partido Social-Democrata alemão (SPD): tal partido temia que a virada energética pudesse causar desemprego em massa, percebendo uma incompatibilidade entre a causa trabalhista, objetivo tradicional do partido, e a causa ambientalista. O argumento de Meyer-Abich, ao nos convidar a imaginar uma coleção mais abrangente de critérios, incluindo a compatibilidade social, foi bem recebido pelo SPD. Essa virada ideológica abriu margem para diálogos com grupos ambientalistas e para futuras coligações com o Partido Verde alemão. Em particular, essa coligação governou o país entre 1998 e 2005, momento em que o desligamento gradual dos reatores nucleares foi finalmente posto em prática,<sup>15</sup> dando um passo decisivo para estabelecer o desacoplamento entre crescimento econômico e consumo de energia como um objetivo para o futuro.

14 É razoável supor que os outros cientistas e técnicos integrantes da comissão também tinham suas inclinações políticas, assim como, obviamente, os parlamentares que integravam o grupo representando as frações do governo. Em tese, essa composição plural deve reduzir a chance de enviesamento na elaboração do catálogo de implicações.

15 O tema volta a ser lembrado atualmente, quando surgem, no Parlamento alemão e na sociedade em geral, vozes propondo o religamento de alguns reatores ou que se adie o desligamento dos que ainda estão em funcionamento (cf. Reiber, 2022). Críticos da *Energiewende* argumentam, por exemplo, que uma redução no uso de combustíveis fósseis na Alemanha simplesmente leva à redução do preço no mercado mundial. Consequentemente, o consumo geral permanece estável enquanto a Alemanha coloca empecilhos para sua própria economia, seus próprios consumidores e contribuintes.

## 6. Considerações Finais

Neste ensaio, apresentamos o trabalho da *Enquete-Kommission* sobre Política Energética Nuclear Futura e, mais especificamente, o trabalho de Klaus Meyer-Abich nessa comissão, reconstruído na forma de um exemplo da proposta metodológica de Otto Neurath para a ciência e tecnologia social. Se nossa argumentação foi bem-sucedida, podemos considerar que os cenários energético-econômicos elaborados pela comissão podem ser compreendidos como utopias no sentido neurathiano, isto é, como modelos que reúnem uma pluralidade de aspectos de uma variedade de domínios com o objetivo de estimular nossa imaginação sobre como pode ser o futuro. Além de ter desenvolvido esses modelos ecológico-econômicos, vimos que a *Enquete-Kommission* também desenvolveu, discutiu e comparou esses cenários tendo como parâmetros quatro critérios ou valores que representavam os objetivos e interesses sociopolíticos em jogo na época. Essa discussão da adequação dos modelos aos valores forneceu conhecimento para que a comissão realizasse uma comparação entre os diferentes cenários, naquilo que pode ser descrito na proposta de Neurath como utopística comparativa. O primeiro relatório da comissão mostra como cada cenário contribui para a obtenção do crescimento econômico, da compatibilidade com convenções internacionais, da compatibilidade ambiental e da compatibilidade social. Por fim, a comissão apresentou seus trabalhos de maneira pública,<sup>16</sup> fazendo uma recomendação ao Parlamento, isto é, à instância a quem competia tomar as decisões relevantes.

Nesse processo de desenvolver os modelos utópicos e discutir sua adequação a valores para fornecer recursos para uma comparação, encontramos os elementos da caracterização feita por Stephen Gross (2017): a discussão

16 É possível esboçar uma crítica de inspiração neurathiana ao trabalho desenvolvido pela comissão no que diz respeito à apresentação ou divulgação dos dados obtidos. Embora a discussão tenha sido claramente democrática, com representantes dos partidos de situação e de oposição, bem como de outros grupos de influência, como a indústria e os movimentos ambientalistas, podemos questionar se a discussão não ficou restrita a um grupo relativamente pequeno. É certo também que os integrantes da comissão buscaram levar o debate para círculos acadêmicos mais abrangentes, bem como aos movimentos de base que representavam. Porém, ainda assim, é razoável supor que Neurath teria defendido uma divulgação mais didática dos trabalhos: por exemplo, Neurath dedicou grande parte de sua carreira ao desenvolvimento de uma linguagem pictórica, chamada ISOTYPE, para expressar dados estatísticos e outras relações socioeconômicas. O objetivo de Neurath era promover a educação de uma parcela ampla da população que muitas vezes não tem tempo ou condições de se informar sobre dados sociológicos e econômicos que são relevantes para seu cotidiano e para participar mais ativamente de decisões políticas (cf. Neurath, 1996; Burke; Kindel; Walker, 2013; Nemeth, 2019). Nossa impressão é que, do ponto de vista de Neurath, um esforço maior deveria ter sido feito para levar a discussão a mais setores da sociedade. Para Neurath, o principal destinatário do conhecimento científico social obtido pelos experimentos de pensamento deveria ser o público em geral, e não os políticos. O desenvolvimento dessa discussão excede as possibilidades deste texto (cf., por exemplo, Linsbichler 2023, para uma discussão do contraste entre Neurath e Tinbergen sobre o papel dos especialistas).

levantada explorou novas maneiras pelas quais economia, energia e ecologia poderiam se relacionar e, com isso, auxiliou as pessoas envolvidas a imaginar possibilidades para o futuro de sua sociedade. Ao expandir os dados e o conhecimento sobre o tema, a comissão permitiu que ficassem claros os posicionamentos políticos envolvidos: foi possível imaginar qual cenário teria qual impacto no mercado de trabalho, no meio ambiente, na indústria etc. – de fato, como vimos, a conclusão da comissão foi que os cenários (C1) e (C4) poderiam ser descartados, mas que era necessário mais conhecimento para que o debate sobre (C2) e (C3) pudesse ser mais eficaz; por isso, a recomendação para que a decisão sobre o uso da energia nuclear fosse postergada por mais uma década.

Vimos também, particularmente na obra de Meyer-Abich, que um esforço imaginativo é fundamental nessa proposta metodológica, já que é ao imaginar o futuro que temos condições de pensar se um cenário terá os impactos que gostaríamos ou não gostaríamos que tivesse. Meyer-Abich adota uma estrutura argumentativa que pode ser reconstruída da mesma maneira que os experimentos de pensamento característicos das utopias de Neurath. Esse esforço imaginativo promove uma conexão entre o desenvolvimento dos  *fatos*  relevantes a cada um dos cenários propostos, obtidos cientificamente, e os  *valores*  que pautam a discussão política. A lacuna entre fatos, entre o que é o caso, de um lado, e valores, aquilo que deve ser o caso, de outro, permanece: não deve haver confusão entre os dois domínios. Porém, a discussão tecnológica precisa traçar relações entre os dois e a metodologia do utopianismo científico de Neurath permite que compreendamos essas relações. A metodologia proposta por Neurath, como vimos no exemplo que construímos a partir do argumento de Meyer-Abich, também nos ajuda a entender o papel da política na investigação científica e tecnológica: o raciocínio científico deixa aberto o espaço para decisões; dessa forma, agentes políticos precisam (idealmente) ter consciência de seu papel e tomar as devidas decisões de maneira responsável e bem informada.

É interessante notar, além disso, que o exemplo ressalta uma característica importante do utopianismo científico de Neurath, a de que tal metodologia permite uma reconstrução reflexiva dos próprios critérios inicialmente adotados para julgar os cenários. Como discutido por Linsbichler e da Cunha (2023), a proposta metodológica de Neurath permite a uma comunidade não apenas debater qual cenário possível lhe parece mais adequado, mas também uma reflexão sobre o que a própria comunidade entende a respeito da adequação de um cenário. No nosso exemplo, vimos justamente que Meyer-Abich utilizou os exercícios imaginativos para mostrar que precisamos do valor de

compatibilidade social. Isto é, o próprio raciocínio a que Meyer-Abich nos conduziu indicou que nossa escolha não deveria ser pautada exclusivamente pelos critérios do desenvolvimento econômico e da compatibilidade ambiental.

Ao compreender o trabalho da *Enquete-Kommission* nos termos da metodologia de Neurath, notamos que foi resguardado o caráter plural do conhecimento científico, algo que Neurath enfatizava como uma maneira de compreender a necessidade de decisões políticas a partir do conhecimento científico: se o conhecimento não implica necessariamente uma decisão específica, então, por mais informada que seja, essa decisão cabe aos agentes políticos. Ao mesmo tempo, ao articular o exemplo, notamos que a perspectiva metodológica de Neurath resguarda a dimensão política da tecnologia, que não pode ser vista como mera ciência aplicada: se a implementação da tecnologia, particularmente de tecnologias sociais, fosse mera aplicação do conhecimento científico, não haveria um espaço tão amplo para as decisões políticas.

Com essa discussão, percebemos como a pesquisa científica plural, enfocando não apenas questões técnicas econômicas, mas também ecológicas e sociais, pôde contribuir para o desenvolvimento da Alemanha que, como mencionamos acima, caminha para se tornar uma superpotência movida a energia limpa e renovável. É claro, como em qualquer utopia, a ordem estabelecida é mantida por um equilíbrio muito delicado, de modo que novos acontecimentos podem trazer o risco de uma distopia. Esse risco parece ter surgido no horizonte da Alemanha, que acabou dependente da importação de combustíveis fósseis e agora se encontra em uma situação desconfortável diante da política imperialista russa.<sup>17</sup>

Isso não invalida a metodologia científica e tecnológica que apresentamos; pelo contrário, temos a oportunidade de notar que Neurath tinha razão ao nos comparar com marinheiros que precisam reconstruir seu barco enquanto navegam em mar aberto. As utopias são planos para reconstruir o barco, planos que vão sendo implementados com os materiais que temos à disposição. Como diz Neurath (1944/1970, p. 47), “um novo barco cresce a partir do antigo, passo a passo – e enquanto ainda estão construindo, os marinheiros podem já estar pensando em uma nova estrutura [...]”. Se as tempestades que estamos enfrentando exigem outros planos, outra estrutura para nosso barco, talvez seja o caso de repensar ou de readaptar nossas utopias. A ciência, concebida de maneira plural e levando em conta as demandas da sociedade, tem plenas condições de servir a esse objetivo mais uma vez.

17 Cf. também nota 15.

**Agradecimentos:** Os autores agradecem a Hans-Joachim Dahms, a Thomas Linsbichler e a Jonas Becker Arenhart por sugestões e discussões; também aos(às) pareceristas pelas recomendações.

## Referências

- ALTNER, G. “Energiekrise und Alternatives Denken: Zu diesem Heft”. *Evangelische Theologie*, Vol. 39, Nr. 1-6, 1979, pp. 1-3. DOI: 10.14315/evth-1979-1-602.
- AMERY, C., MAYER-TASCH, P. C., MEYER-ABICH, K. M. (eds.). “Energiepolitik ohne Basis”. Frankfurt a. M.: Fischer, 1978.
- BBC News. “Alemanha anuncia fechamento de todas as usinas nucleares até 2022”. *BBC News Brasil*, 30 de Maio de 2011. [https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2011/05/110530\\_alemanha\\_nuclear\\_rw](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2011/05/110530_alemanha_nuclear_rw). Acessado em 22 de Julho de 2022.
- BROWN, J. R., FEHIGE, Y. “Thought Experiments”. In: E. N. Zalta (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2022 Edition. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/thought-experiment/>. Acessado em 22 de Julho de 2022.
- BUNDESTAG. “Enquete-Kommission ‘Zukünftige Kernenergie-Politik’ (1979-1983)”. *Deutsche Bundestag Dokumente*, s/d. [https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/22015969\\_enquete2-199444](https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/22015969_enquete2-199444). Acessado em 22 de Julho de 2022.
- BURKE, C., KINDEL, E., WALKER, S. (eds.). “Isotype: Design and Contexts, 1925-1971”. London: Hyphen Press, 2013.
- CANI, R. C. “Abstração e Ação”. *Principia*, Vol. 26, Nr. 1, 2022, pp. 173-182.
- CARTWRIGHT, N. “The Dappled World”. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- CARTWRIGHT, N. *et al.* “Otto Neurath: Philosophy between Science and Politics”. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- CAT, J. “The Popper-Neurath Debate and Neurath’s Attack on Scientific Method”. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, Vol. 26, Nr. 2, 1995, pp. 219-250.
- CAT, J., TUBOLY, Á. T. (eds.). “Neurath Reconsidered: New Sources and Perspectives”. Cham: Springer, 2019.
- COHEN, R. S., NEURATH, M. (eds.). “Otto Neurath Philosophical Papers 1913-1946”. Dordrecht: D. Reidel, 1983.
- CONRAD, J. “Future nuclear energy policy – the West German enquete commission”. *Energy Policy*, Vol. 10, Nr. 3, 1982, pp. 244-249. DOI: 10.1016/0301-4215(82)90103-3.
- DA CUNHA, I. F. “Utopias and Dystopias as Models of Social Technology”. *Principia*, Vol. 19, Nr. 3, 2015, pp. 363-377.
- DEUTSCHE WELLE. “Crise na Ucrânia: Alemanha suspende gasoduto Nord Stream 2”. *Deutsche Welle Notícias*, 22 de Fevereiro de 2022. <https://p.dw.com/p/47PZK>. Acessado em 22 de Julho de 2022.
- DUHEM, P. (1906). “La Théorie Physique: son objet, sa structure”. Paris: Vrin, 2007.
- DUTRA, L. H. “Pragmática de Modelos”. 3a ed. Ribeirão Preto: Agrya, 2021.

EDDY, M. “Germany May Offer Model for Reining In Fossil Fuel Use”. *The New York Times*, 03 de Dezembro de 2015. <https://www.nytimes.com/2015/12/04/world/europe/germany-may-offer-model-for-reining-in-fossil-fuel-use.html>. Acessado em 22 de Julho de 2022.

ELGIN, C. “Models as Felicitous Falsehoods”. *Principia*, Vol. 26, Nr. 1, 2022, pp. 7-23.

ENQUETE-KOMMISSION. “Bericht der Enquete-Kommission ‘Zukünftige Kernenergie-Politik’: über den Stand der Arbeit und die Ergebnisse gemäß Beschluß des Deutschen Bundestages”, 1980. <https://dserver.bundestag.de/btd/08/043/0804341.pdf>. Acessado em 22 de Julho de 2022.

\_\_\_\_\_. “Bericht der Enquete-Kommission ‘Zukünftige Kernenergie-Politik’: über den Stand der Arbeit”, 1983. <https://dserver.bundestag.de/btd/09/024/0902438.pdf>. Acessado em 22 de Julho de 2022.

\_\_\_\_\_. “Zwischenbericht und Empfehlungen der Enquete-Kommission ‘Zukünftige Kernenergie-Politik’: über die Inbetriebnahme der Schnellbrüter – Prototypanlage SNR 300 in Kalkar”. 1982. <https://dserver.bundestag.de/btd/09/020/0902001.pdf>. Acessado em 22 de Julho de 2022.

GIERE, R., RICHARDSON, A. (eds.). “Origins of Logical Empiricism”. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. XVI. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

GIRLANDO, M. *et al.* “Calculi, countermodel generation and theorem prover for strong logics of counterfactual reasoning”. *Journal of Logic and Computation*, Vol. 32, Nr. 2, 2022, pp. 233-280.

\_\_\_\_\_. “VINTE: An Implementation of Internal Calculi for Lewis’ Logics of Counterfactual Reasoning”. In: R. A. Schmidt, C. Nalon (eds.), 2017, pp. 149-159.

GROSS, S. “Reimagining Energy and Growth: Decoupling and the Rise of a New Energy Paradigm in West Germany, 1973-1986”. *Central European History*, 50, 2017, pp. 514-546.

HÄGGQVIST, S. “A Model for Thought Experiments”. *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 39, Nr. 1, 2009, pp. 55-76.

HEGSELMANN, R. (ed.). “Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und logischer Empirismus”. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.

HILL, J. “Ukraine war: How Germany ended reliance on Russian gas”. *BBC News*, 23 de Novembro de 2022. <https://www.bbc.com/news/world-europe-63709352>. Acessado 01 de Julho de 2023.

HITCHCOCK, C. (ed.). “Contemporary Debates in the Philosophy of Science”. Oxford: Blackwell.

ISLAS MONDRAGÓN, D. “Experimentos Mentales en Ciencias Naturales”. Mérida: UNAM, 2020.

LEWIS, D. “Counterfactuals”. Oxford: Blackwell Publishers, 1973.

LINSBICHLER, A. “Jan Tinbergen and the Rise of Technocracy”. In: F. Stadler (ed.), 2023, pp. 597-604.



- LINSBICHLER, A., DA CUNHA, I. F. “Otto Neurath’s Scientific Utopianism Revisited: A Refined Model for Utopias in Thought Experiments”. *Journal for General Philosophy of Science*, 54, 2023, pp. 233-258. DOI: 10.1007/s10838-022-09630-5.
- MCGUINNESS, D. “Guerra na Ucrânia força Alemanha a rever relação mais próxima com Rússia”. *BBC News Brasil*, 18 de Abril de 2022. <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-61107346>. Acessado em 22 de Julho de 2022.
- MEYER-ABICH, K. M. “Energiebedarf und Energienachfrage: Kriterien der Sozialkosten-Nutzen-Analyse alternativer Energieversorgungssysteme”. In: C. Amery, P. C. Mayer-Tasch, K. M. Meyer-Abich (eds.), 1978, pp. 46-82.
- \_\_\_\_\_. “Energiepolitik”. In: K. M. Meyer-Abich, B. Schefold, 1981, pp. 72-104.
- \_\_\_\_\_. “Soziale Verträglichkeit: ein Kriterium zur Beurteilung alternativer Energieversorgungssysteme”. *Evangelische Theologie*, Vol. 39, Nr. 1-6, 1979, pp. 38-51. DOI: 10.14315/evth-1979-1-606.
- MEYER-ABICH, K. M., DICKLER, R. “Energy issues and policies in the Federal Republic of Germany”. *Annual Review Energy*, 7, 1982, pp. 221-259.
- MEYER-ABICH, K. M., SCHEFOLD, B. “Wie möchten wir in Zukunft leben”. München: Beck, 1981.
- NEMETH, E. “Otto Neurath’s Vision of Science between Encyclopedia and Utopia”. In: E. Nemeth; F. Stadler (ed.), 1996, pp. 7-15.
- \_\_\_\_\_. “Otto Neuraths Utopien. Der Wille zur Hoffnung”. In: F. Stadler (ed.). *Arbeiterbildung in der Zwischenkriegszeit: Otto Neurath und Gerd Arntz*. Wien: Löcker, 1982, pp. 94-99. Tradução para o inglês como *Otto Neurath’s Utopias. The Will to Hope* por T. Uebel In: T. Uebel (ed.), 1991, pp. 285-292.
- \_\_\_\_\_. “Visualizing Relations in Society and Economics: Otto Neurath’s Isotype-Method Against the Background of his Economic Thought”. In: J. Cat; A.T. Tuboly (eds.), 2019, pp. 117-140.
- NEMETH, E., STADLER, F. (eds.). “Encyclopedia and Utopia”. Dordrecht: Kluwer, 1996.
- NEURATH, O. (1944). “Foundations of the Social Sciences”. In: O. Neurath, R. Carnap, C. Morris (eds.), 1970, pp. 1-47. Chicago: Chicago University Press.
- \_\_\_\_\_. “Die Utopie als gesellschaftstechnische Konstruktion”. *Durch die Kriegswirtschaft zur Naturalwirtschaft*. München: Georg D.W. Callwey, 1919, pp. 228-231. Reeditado in: R. Hegselmann (ed.), 1979, pp. 235-241.
- \_\_\_\_\_. “Soziologie im Physikalismus”. *Erkenntnis*, 2, 1931, pp. 393-431. Tradução para o inglês como “Sociology in the Framework of Physicalism” por R. S. Cohen e M. Neurath. In: R.S. Cohen; M. Neurath (eds.), 1983, pp. 58-90.
- \_\_\_\_\_. “Protokollsätze”. *Erkenntnis*, 3, 1932, pp. 204-214. Tradução para o inglês como “Protocol Statements” por R. S. Cohen e M. Neurath. In: R. S. Cohen, M. Neurath (eds.), 1983, pp. 91-99.
- \_\_\_\_\_. “Visual Education: Humanisation versus Popularisation”. Editado por J. Manninen. In: E. Nemeth; F. Stadler (eds.), 1996, pp. 245-335.



NEURATH, O., CARNAP, R., MORRIS, C. (eds.). “Foundations of the Unity of Science: Towards an International Encyclopedia of Unified Science”. Vol. 2. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

NORTON, J. “Why Thought Experiments Do Not Transcend Empiricism”. In: C. Hitchcock (ed.), 2004, pp. 44-66.

NYLAND, L. F. “Experimentos de pensamento como recurso pedagógico para o ensino de Filosofia”. *REFilo*, Santa Maria, 6, 2020, e9. <https://doi.org/10.5902/2448065741280>.

RADKAU, J. “Aufstieg und Krise der deutschen Atomwirtschaft 1945-1975. Verdrängte Alternativen in der Kerntechnik und der Ursprung der nuklearen Kontroverse”. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1983.

RADKAU, J., HAHN, L. “Aufstieg und Fall der deutschen Atomwirtschaft”. München: oekom, 2013.

REIBER, S. “Jürgen Trittin zur Atomkraftdebatte: ‘Die Dreistigkeit löst Kopfschütteln aus’”. *Der Spiegel Politik*, 28 de Julho de 2022. <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/juergen-trittin-zur-atomkraft-debatte-die-dreistigkeit-loest-kopfschuetteln-aus-a-d0ac0760-5c7c-4152-9f80-6b3d084d3c7b>. Acessado em 05 de Agosto de 2022.

REIS, S. “Energiewende: German energy policy in times of green transition”. *Carta Internacional*, Vol. 12, Nr. 3, 2017, pp. 229-249.

SCHMIDT, R. A., NALON, C. (eds.). “Automated Reasoning with Analytic Tableaux and Related Methods”. Cham: Springer, 2017.

STADLER, F. (ed.). “Wittgenstein and the Vienna Circle. 100 Years After the ‘Tractatus Logico-Philosophicus’”. Vienna Circle Institute Yearbook 28. Wien: Springer Nature, 2023. DOI: 10.1007/978-3-031-07789-0\_19.

UEBEL, T. (ed.). “Rediscovering the Forgotten Vienna Circle”. Dordrecht: Kluwer, 1991.

UEBEL, T. “Calculation in Kind and Marketless Socialism: on Otto Neurath’s utopian economics”. *European Journal of the History of Economic Thought*, Vol. 15, Nr. 3, 2008, pp. 475-501.

\_\_\_\_\_. “The Enlightenment Ambition of Epistemic Utopianism: Otto Neurath’s Theory of Science in Historical Perspective”. In: R. Giere, A. Richardson (eds.), 1996, pp. 91-112.

## Anexo



# É POSSÍVEL OUVIR O TEMPO-*DURÉE*? UMA CRÍTICA AO BERGSONISMO MUSICAL\*

## *IS IT POSSIBLE TO HEAR THE TIME-DURÉE? A CRITIQUE OF MUSICAL BERGSONISM*

Ricardo Nachmanowicz

<https://orcid.org/0000-0002-0807-5037>

[ricnach@gmail.com](mailto:ricnach@gmail.com)

*Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil*

**RESUMO** *O artigo analisa o tema da escuta musical do tempo na filosofia de Vladimir Jankélévitch, buscando avaliar qual seja a prova fenomênica alegada por Jankélévitch para sustentar a tese de que a escuta musical do tempo carrega as mesmas propriedades do conceito de durée de Henri Bergson. Concluímos que (1) as descrições temporais de Jankélévitch não são suficientes para sustentar que a escuta musical equivale à escuta das propriedades da durée, e que (2) esse fato implica um problema tanto para a máxima “a música é a arte do tempo” quanto para a capacidade geral do bergsonismo, verificado em demais autores, em fundar uma filosofia da música.*

**Palavras-chave:** *Vladimir Jankélévitch. Gabriel Marcel. Tempo. Inefável. Durée. Gisèle Brelet.*

\* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001, durante estágio de pós-doutoramento PNPd no departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Artigo submetido em: 10/12/2021. Aprovado em: 04/08/2023.

**ABSTRACT** *The article analyzes the subject of musical listening of time in Vladimir Jankélévitch philosophy, seeking to assess what is the phenomenal proof alleged by Jankélévitch to support the thesis that musical listening of time carries the same properties as Henri Bergson's concept of durée. We conclude that (1) Jankélévitch's temporal descriptions are not sufficient to sustain that listening to music is equivalent to listening to the properties of durée, and that (2) this fact implies a problem both for the maxim "music is the art of time" and for the general capacity of Bergsonism, verified in other authors, to founding a philosophy of music.*

**Keywords:** *Vladimir Jankélévitch. Gabriel Marcel. Time. Ineffable. Durée. Gisèle Brelet.*

## Introdução

A mais conhecida definição de música diz ser ela a arte do som. Essa definição de música, ou o tipo modelar que ela encerra, permite entendermos que essa arte consiste na produção de estados combinatórios possíveis ao som. Permite, igualmente, que o som seja reconhecido sob uma diversidade de parâmetros (*e.g.* altura, timbre, intensidade). A definição é de tal modo abrangente que permite abarcar variações históricas e culturais — porém, não sem exceções — sem que se abale o seu tipo modelar.

Agostinho de Hipona, no diálogo *De musica*, definiu a música como a “ciência de modular”, consistindo a modulação no mover dos sons “segundo as leis numéricas” (Fagundes, 2014, p. 190), aplicadas aos tempos e aos intervalos. Outras variações do modelo dizem: “som organizado” (Varèse, 1966, p. 18); “ciência do som cujo fim é o prazer” (Malcolm, 1721, p. 1); “*formas sonantes em movimento*” (Hanslick, 1922, p. 95); “estrutura abstrata de ar [...] produção de certo arranjo dos sons” (Stumpf, 2012, pp. 53-54); “O que é a música? A arte dos sons” (Chabanon, 2011, p. 17).

Contudo, neste artigo, iremos tratar da definição proposta por Vladimir Jankélévitch de que a música é a arte do tempo (Jankélévitch, 1983, p. 130; 2018, p. 118), portanto, uma definição diferente do modelo definitório mais amplamente aceito.

A postulação ‘a música é a arte do tempo’ é uma postulação recente na história da filosofia e da cultura, relacionada com o idealismo e beneficiada pelo ápice de um “clima de opinião” (Rowell, 1996, p. 128) que veio sendo formado desde o século XVIII, “desde Kant até Bergson”, criando o que Rowell chamou de uma “ideologia temporal” (*ibid.*, p. 127).

Distinguimos a influência causada pelo clima de opinião, que acabou por dar relevo ao tema do tempo na música, da postulação filosófica que liga tempo e música. Stravinsky é tido por Lochhead (1990, p. 83) como um provável defensor do segundo grupo, que liga tempo e música de forma essencial: “a música é uma arte cronológica, tal como a pintura é uma arte espacial” (Stravinsky, 1947, p. 29 *apud* Lochhead, 1990, p. 83). Pensamos de modo diverso de Lochhead. Stravinsky teria recebido uma influência, mas não se comprometido ontologicamente em definir a música a partir do tempo. Contudo, esse não é um entendimento fácil de se extrair de Stravinsky.<sup>1</sup>

A formulação paradigmática, explícita e filosoficamente articulada, da concepção de que *a música é a arte do tempo*, advém de Vladimir Jankélévitch. A proposta de Jankélévitch é a de que haja uma identidade entre tempo, enquanto *durée*, e música — o que de início pressupõe alguma relação metafísica entre a música que ouvimos e o *dever* unidimensional do tempo-*durée*. O nosso questionamento sobre a proposta de Jankélévitch, e de demais autores do bergsonismo musical, é saber em que medida essas nos informam sobre a audição da *durée* em exemplos musicais e quais seriam as implicações filosóficas de sustentarmos uma definição, nesses termos, para a música enquanto arte do tempo.

## 1. O tempo musical em Jankélévitch

Existem duas partes a serem investigadas quando tratamos de tempo musical na obra de Jankélévitch. Há o tempo-*durée*, definido filosoficamente por Bergson, e há as descrições de eventos musicais tidos como temporais. Não é simples unir essas duas partes da filosofia de Jankélévitch; a teórica e a descritiva. Soma-se a isso um sentido poético que percorre indelevelmente toda a escrita de Jankélévitch, dificultando a análise em torno da variedade semântica do termo tempo.

A presença de diversos registros semânticos para o tempo foi responsável pela ambivalência mais conhecida e criticada da filosofia da música de Jankélévitch, uma contradição entre o que Jankélévitch defende teoricamente e o que faz na prática de suas descrições. Segundo Lochhead essa ambivalência seria resultado do dualismo entre conhecimento intuitivo (absoluto) e conhecimento conceitual

1 Stravinsky não se comprometeu com uma definição filosófica de tempo ou de música. O trecho destacado por Lochhead na verdade diz respeito a uma comparação entre pintura e música, somente. Imediatamente antes dessa passagem Stravinsky indicou “*som e tempo*” (Stravinsky, 1947 [1942], p. 27) como elementos fundamentais da música. Algumas páginas adiante Stravinsky considera o som enquanto “eixo essencial” (*ibid.*, p. 36) dessa arte. É importante notar que para Stravinsky o tempo é tão somente uma palavra que designa o metro e o ritmo musical (*ibid.*, p. 28).

(relativo), herdado da filosofia de Bergson. Ainda segundo Lochhead, como consequência dessa concepção, os conceitos de inefabilidade e charme musical seriam esvaziados de caráter musicológico, faltando um “engajamento crítico e franco com a música” (Lochhead, 2012, p. 231).

Lochhead está certa em apontar para essa ambivalência e para sua origem no bergsonismo. De fato, Jankélévitch buscou intencionalmente conduzir sua filosofia nos termos de um bergsonismo musical. Sendo assim, como veremos adiante, a ambivalência entre os registros teórico e descritivo não configuraria mera contradição, mas uma etapa necessária para a concretização do seu projeto.

Para o presente estudo importa analisar de que maneira Jankélévitch conciliou os registros semânticos sobre o tempo, equivalendo a isso demonstrar como as descrições de obras musicais referenciam a audição e referendam uma teoria como a do tempo-*durée*.

A posição de Lochhead é a de que o método intuitivo de Bergson já desautorizava a conciliação entre sua teoria e a descritividade musical. Nesse caso, Bergson lidaria com entidades inefáveis e místicas, não indexáveis, tornando o método inacessível à audição real. Se for esse o caso, a filosofia de Jankélévitch incorreria em dificuldades adicionais; visto que Jankélévitch foi um crítico da *metamúsica* (Jankélévitch, 1983, pp. 38; 61), o que, em tese, o faria um crítico da desmaterialização da escuta musical e conseguinte perda de indexação.

Atkinson (2019, p. 181) defende uma leitura que atenua essas contradições. Segundo o autor, Jankélévitch não rejeitou a existência de uma metafísica da música, Jankélévitch apenas rejeitou a metafísica de Schopenhauer (e similares), enquanto defendeu a metafísica de Bergson (Jankélévitch, 1983, p. 41). Mesmo atenuando essa contradição, fica em aberto saber em que medida uma metafísica desse tipo<sup>2</sup> não se enquadraria também enquanto *metamúsica*, e em que sentido poderia respaldar uma musicologia (Lochhead, 2012).

Sem adentrar à crítica epistêmica *tout court*, direcionamo-nos ao modo como Jankélévitch produziu uma coerência interna, quer autorizando, quer não autorizando a ambiguidade semântica sobre o tempo.

Nesse sentido a seguinte passagem de *A música e o inefável* nos fornece um guia e interpõe algumas dificuldades.

No entanto, há de se convir que a simples audição ou a própria execução são infinitamente mais eficazes nesse sentido que a mais fulgurante das intuições: a audição musical cria,

2 Metafísica, nesse contexto, indica o procedimento filosófico que postula a existência de entidades ideais não evidentes e/ou entidades reificadas, mais comuns dentro da produção metafísica pertencente ao idealismo filosófico.

num único instante, aquele estado de graça que páginas e mais páginas de metáforas poéticas não seriam capazes de alcançar. (Jankélévitch, 1983, p. 209; 2018, pp. 166-167)

O caráter inefável da música e a limitação do *logos* (Jankélévitch, 1983, pp. 82; 132) em comunicar a experiência musical deixam, portanto, a cargo da audição o contato intuitivo com o estado de graça, estado atribuído ao contato com a *durée*.

Interessante notar, na citação acima, que tanto a “metáfora poética” quanto a audição são veículos habilitados à experiência intuitiva, porém, quantitativamente distintos em seu poder.

Sobre o uso da metáfora poética, Lochhead destaca que as descrições de obras musicais em Jankélévitch são quase que integralmente compostas delas, caracterizando um importante recurso para o alcance da intuição do tempo-*durée*, diferente do que a citação faz pensar. Ainda segundo Lochhead, o efeito dessas descrições não se iguala ao da intuição auditiva, como de certo modo Jankélévitch admite, mas, diferente de Jankélévitch, Lochhead diz que as metáforas produzem um efeito hermenêutico, um “uso produtivo de palavras e conceitos que se acrescentam à experiência musical” (Lochhead, 2012, p. 235).

Atkinson (2019) mais uma vez atenua a contradição. Para ele as descrições poéticas de Jankélévitch não atuam no âmbito hermenêutico. A descrição poética selecionaria e indicaria, na escuta musical, a imagem que se adequa ao sentido metafísico da *durée* (Atkinson, 2019, p. 177), adequando sua filosofia ao método intuitivo de Bergson (Atkinson, 2019, p. 186). Mas não apenas isso, segundo o próprio Jankélévitch o modernismo musical russo e francês teria sido responsável pela criação de uma concepção musical de tempo oposta à espacialidade e à linguagem (Atkinson, 2019, p. 186), ou seja, reivindicando uma propriedade inefável já pertencente àquela música.

Dados os problemas iniciais, partimos de quatro constatações sobre a filosofia de Jankélévitch que devem ser levadas em consideração daqui em diante: a primeira, de que o uso da linguagem em descrições não é proibitivo nem no bergsonismo, nem na filosofia de Jankélévitch (Jankélévitch, 1983, pp. 132-133; 2018, p. 120); a segunda, como observado por Atkinson, de que o uso de alegorias e metáforas se ajusta ao método intuitivo de Bergson; a terceira, de que Jankélévitch fez uso dêitico nas descrições de obras musicais (Rings, 2012); e a quarta, de que Jankélévitch tecia comentários e descrições poéticas sobre aspectos programáticos das músicas e dos músicos que analisava.

Sobre o uso dêitico e sua relação com os sentidos poéticos nas descrições de Jankélévitch (terceira e quarta constatações), é possível notar que mesmo as referências dêíticas são muitas vezes pontuadas com termos poéticos. Portanto, é necessário discernir os termos que, embora poéticos, apontam para aspectos

temporais identificáveis na audição e partitura (dêiticos) e outros que tratam do tempo enquanto aspecto programático de obras musicais.

É esperado que todos esses três registros semânticos para o tempo (descritivo-dêítico, descritivo-programático e teórico) se relacionem, mas por ora é suficiente que entendamos que as descrições regidas por um *logos* poético/programático não necessariamente possuem a função de indiciar tampouco definir o tempo-*durée*.

Recapitulando. Encontramos em Jankélévitch mais de um registro semântico para o tempo musical, o registro teórico e o registro descritivo, esse último, dividindo-se em dois, um voltado à descrição do programa musical de uma obra, e outro, voltado a trechos e passagens musicais que contêm aspectos temporais específicos. Esse último, propriamente o uso dêítico, é que deve se relacionar com o registro teórico, para que fique demonstrada a participação do tempo-*durée* em uma escuta musical, dando condições de sustentar uma definição da música enquanto arte do tempo que tem como fundamento a audição do tempo-*durée*.

### 1.1 A audição do tempo em Fauré e Debussy

Jankélévitch pontua em diversas obras que a música de Fauré realiza mais propriamente o fluxo do tempo-*durée* do que a música de outros compositores. A música de Debussy, por sua vez, destacar-se-ia por conseguir o efeito inverso, de estancar o fluxo do tempo-*durée*. Em ambos os casos, supõe-se que a escuta musical capta o tempo-*durée*.

Analisamos nas obras *La musique et l'ineffable* (1983 [1961]), *Debussy et le mystère de l'instant* (2019 [1950]) e *Fauré et l'inexprimable* (1974) os termos temporais empregados por Jankélévitch. Para as ocorrências desses termos a seguinte classificação foi estabelecida: (1) termos ordinários ou extramusicais (adjuntos adverbiais); (2) termos musicais e paramétricos (referidos ao andamento ou ao ritmo); (3) termos poéticos e filosóficos (*e.g.* prolongamento, brevidade, *devoir*, *águas correntes*, *reminiscência*, *metronomia*, *fluxo*, e os seus contrários).

Os termos poéticos e filosóficos se referem em maior ou menor medida ao caráter inefável da música, sendo esses os termos descritivos mais intimamente conectados ao conceito de tempo-*durée*. Pode-se dizer que Jankélévitch investiu em alguns desses termos a expectativa de que seu leitor, com eles, ultrapassasse o limite da audição trivial do tempo (*e.g.* acelerandos e andamento) e alcançasse uma audição genuína de um tempo-*durée* (inefável).

O termo *reminiscência* (Jankélévitch, 1983, p. 176; 2018, p. 145) é utilizado por Jankélévitch, por exemplo, para indicar a reexposição do tema do *Noturno n. 6* de Fauré. O termo reivindica uma experiência temporal para a passagem destacada, no caso, a relação do tema primeiramente exposto e sua reexposição. Para Jankélévitch, essa ocorrência de reexposição do tema não obedece ou



corresponde à simetria e ordem do desenvolvimento harmônico pré-formado. A reminiscência seria um conteúdo de tipo qualitativo advindo da lembrança, recusando a interpretação da reexposição enquanto reconhecimento métrica do evento passado no presente. A explicação de Jankélévitch é a de que a reexposição é um fenômeno de sentimento e de modificação do sentimento frente à constatação de uma sensação de semelhança, e nada da ordem de uma identidade lógica. A *durée*, enquanto tempo irreversível e não recuperável em si mesmo, estaria na base da explicação desse fenômeno de reminiscência, uma sensação do puro fluir do tempo.

*Metronomia* (*ibid.*, p. 198; p. 160) diz respeito ao andamento musical. Para Jankélévitch, o andamento é parte importante da formação do que ele chama de atmosfera musical, algo que se transmite ao sentimento e que motiva imagens indeterminadas. No caso da composição de Fauré, sua metronomia optaria por um estilo musical antagônico ao estilo romântico, evitando o uso de *rubato* e de quaisquer estratégias expressivas, sendo mais afeito a um certo ascetismo para sua música. Essa opção poética de Fauré é expressa em indicações antinômicas do andamento, como “*rapidez tranquila*” (*ibid.*, p. 198; p. 160). Nesse caso, tempo refere-se ao programa estético de Fauré.

Os termos *prolongamento* e *brevidade* aparecem conjuntamente no comentário às *8 Pièces Brèves* de Fauré (*ibid.*, p. 99; p. 99) e dizem respeito ao formato sintético do conjunto dessas peças. Jankélévitch indica serem elas emblemáticas do princípio estético de condensamento do material e criação de maior densidade musical. O artifício consiste em, através da modificação de nossa expectativa, em virtude da brevidade da peça, produzir uma sensação que perdura para além do tempo decorrido da música, além do limite material do som que ressoou. Jankélévitch não os tratou como um efeito do tempo-*durée*, assim como fez com a *reminiscência*.

O termo *simetria* (*ibid.*, p. 54; p. 68) é referido em diversas passagens na obra *A música e o inefável*. Entre os comentários sobre as canções de Fauré, o termo faz referência à formalidade estrófica do *Lied* (cf. Caballero, 2003, p. 58). Embora o termo simetria não designe exclusivamente arranjos temporais, ele costuma ser utilizado por músicos e compositores, o que é frequentemente criticado por Jankélévitch. O procedimento de divisão simétrica dos tempos em uma composição musical é frequentemente tido por Jankélévitch como um recurso apócrifo de espacialização. De acordo com Jankélévitch, a não simetria das canções de Fauré implica a liberdade de fruição do *melos*, do tempo unidimensional, independente do *logos* discursivo (Jankélévitch, 1974, p. 264) e das dimensões do espaço. Simetria e não simetria são termos importantes para Jankélévitch caracterizar o que, no artesanato composicional, torna uma

música disposta a uma escuta do tempo-*durée*, sendo, por isso, um termo que descreve teórica e filosoficamente o tempo.

*Águas correntes* (Jankélévitch, 1983, p. 171; 2018, p. 142) e *água viva* (Jankélévitch, 1974, pp. 197-198; 264) fazem referência ao título *Eau Vivante* pertencente ao ciclo de canções *La chanson d'Ève*, op. 95, de Fauré, mas também aos fragmentos 12, 49a e 91 de Heráclito<sup>3</sup>. A imagem da água corrente dos rios ilustra a irreversibilidade do tempo e o seu caráter de fluxo. Para Jankélévitch, a condução melódica de Fauré se adequa à imagem do rio heraclitiano porque adota a propriedade irreversível do tempo. Uma música desse tipo teria a capacidade de nos fazer ouvir o *devenir*.

O fluxo heraclitiano das águas correntes não foi para Bergson uma espécie de imagem sensível do tempo vivido? Neste sentido, a continuidade, em Fauré, está mais próxima de Bergson [...] (Jankélévitch, 1983, pp. 171-172; 2018, p. 142).

Os termos *fluxo*, *água corrente* e *devenir*, ao fim, indiciam: em primeiro lugar, títulos de obras como *Eau vivante* (água viva), mas também *Au bord de l'eau* [à beira da água] e *Le Ruisseau* [o riacho]. Em segundo lugar, características que se aproximam da condição ontológica do próprio *devenir*, capazes de nos informar algo sobre a ontologia da música, do tempo e do tempo musical.

O *devenir* não permite o arredondamento do objeto em seus limites corporais, é, antes, a dimensão segundo a qual o objeto se desfaz sem cessar: forma-se, deforma-se, transforma-se e logo se reforma. A sucessão dos estados do corpo – isto é, a mudança – faz com que se dissolvam os limites solidificados por nossas fragmentações. A Variação e a Metamorfose correspondem perfeitamente a esse regime de mutação continuada que é o regime musical por excelência: o tema que é o objeto, o insignificante objeto da Variação, anula-se entre as reencarnações e as metamorfoses. (Jankélévitch, 1983, p. 171; 2018, p. 141)

Devemos esperar que a condução melódica em Fauré, como descrita por Jankélévitch, corresponda a essa ontologia. Porém, não há uma demonstração de que a melodia de Fauré obedeça a um fluxo radical de modificações e anulação como descrito na citação acima. Sendo assim, a imagem do rio heraclitiano seria tão somente poética ou ela de fato indica uma característica auditiva do tempo-*durée*?

Parte desse problema foi notado por Gontijo: “[...] nem todas as peças primam pela fluidez, pela continuidade, pelas transformações sutis à imagem

3 “Aos que entram nos mesmos rios outras águas afluem [...]”; “Nos mesmos rios entramos e não entramos”; “Em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo [...]” (Heráclito, 1996, pp. 97; 101; 106).

da vida que aproximam a obra de Fauré à *durée* bergsoniana” (Gontijo, 2019, p. 173). Temos que adicionar que nem mesmo as peças mais experimentais de Fauré se adequam a esse regime de liquefação ou mutação contínua do tema descrito por Jankélévitch. É inclusive uma marca da estética de Fauré a composição temática, havendo inclusive uma recorrência de temas entre obras diferentes (Caballero, 2003, p. 156).

O *devenir*, tudo indica, não se faz perceber enquanto propriedade fluida da melodia de Fauré, visto que esta não corresponde parametricamente ao que o conceito de *durée* demandaria.

Os termos analisados apontam mais para o nível teórico do tempo-*durée* do que para algo de temporal que se percebe com a audição. Não há uma argumentação mais minuciosa no sentido de subscrevermos as descrições de obras musicais de Jankélévitch como suficientes a indicar em uma melodia, por exemplo, que um *legato* (Jankélévitch, 1974, p. 266), um arpejo, ou a ausência de pausas, caracterizem-se como fenômenos de *devenir*, intuídos de um tempo-*durée*.

Em uma passagem de *Fauré et l'inexprimable*: “As harmonias, extraordinariamente espremidas, deslizam mais do que modulam, e as procuramos em vão!” (Jankélévitch, 1974, p. 196). Trata-se de um comentário sobre a canção *L’Aube Blanche*. Jankélévitch indica que as constantes modulações enarmônicas naquela canção produzem uma mutação contínua “infinitesimal”, de uma “densidade sem fissuras”, resultando na audição de uma continuidade fluida. Em seguida, Jankélévitch indica que o mesmo tipo de audição é atingido na canção *Eau Vivante* (Jankélévitch, 1974, p. 197). Contudo, as descrições não são estáveis, e é difícil discernir em que sentido Jankélévitch está a nos demonstrar as condições paramétricas do fluxo sonoro de um regime de pura liquefação ontológica, como sugerido pelo bergsonismo, ou se está a descrever o que “evoca” (Jankélévitch, 1974, p. 198) o poema de Charles Van Lerberghe.

Sendo assim, como interpretar a fala de Jankélévitch que nos diz ser a música de Fauré mais próxima da filosofia de Bergson?

Essa proximidade, não totalmente uma coincidência, entre a música de Fauré e os postulados da filosofia de Bergson pode ser melhor compreendida caso lidos em comparação com a música de Debussy. Ou seja, em relação a Debussy, a música de Fauré é mais próxima à filosofia de Bergson, mais por força da relatividade da comparação do que por uma coincidência com os princípios radicais do bergsonismo. Em linhas gerais, a música de Debussy conteria estagnação, justaposição, interrupção e descontinuidade, aspectos contrários ao fluxo do *devenir* (Jankélévitch, 2019, p. 140); sendo, portanto, excluída do “regime de mutação continuada que é o regime musical por excelência” (Jankélévitch, 1983, p. 171; 2018, p. 141).

Jankélévitch dá destaque ao fato de não haver em Debussy uma condução fluida dos elementos musicais. Esse é um fato composicional e auditivo que impacta decididamente o julgamento de Jankélévitch. Porque, segundo o filósofo, abalaria a percepção da direcionalidade do tempo, tornando indiferenciados passado e futuro, não imprimindo a irreversibilidade nas ocorrências sonoras na música de Debussy.

Jankélévitch não afirma com isso que a música de Debussy seja “espacializada”, afinal a autonomização da forma musical, o uso do modalismo e o atonalismo em Debussy são uma renúncia ao modelo simétrico — diga-se de passagem, ainda mais radical do que foi em Fauré. Jankélévitch está, na verdade, adjetivando o resultado auditivo da música de Debussy como imóvel e estacionário (Jankélévitch, 2019, pp. 128; 180), um recurso que se opõe ao *logos*, mas que ao mesmo tempo não permite metaforizar a imagem do rio heraclitiano.

Os contrastes entre acordes (Jankélévitch, 2019, p. 136), entre seções (Jankélévitch, 2019, p. 177) e as interrupções na forma musical (Jankélévitch, 2019, p. 334) são os exemplos de descontinuidade na música de Debussy.

Se, por um lado, as obras de Fauré não se adequam perfeitamente ao ideal do *devoir*, por outro, as obras de Debussy não parecem sequer intencionar esse ideal. Para ambos os autores Jankélévitch colheu imagens e metáforas, mas não propriamente uma análise paramétrica. Importa, para Jankélévitch, em cada caso, em uma obra, a possibilidade de construção de uma metáfora, e da metáfora estar em relação à intuição de um tempo metafísico. Escapa de sua argumentação a relação direta entre o que se escuta e o próprio tempo metafísico.

São comparadas as imagem do rio que flui, para a obra de Fauré, e a imagem da água estagnada, para a obra de Debussy (Jankélévitch, 2019, p. 262), mas não as diferentes estratégias de composição. São metáforas produtivas para a compreensão da poética dos compositores em questão, contudo, não são descrições do tempo musical.

As longas páginas de *Debussy et le mystère de l'instant e Fauré et l'inexprimable*, porém, não quiseram ser somente uma realização hermenêutica e pessoal de Jankélévitch. Isso fica evidente no livro *A música e o inefável*, onde se revela a pretensão filosófica de Jankélévitch.

As analogias e metáforas estabelecidas por Jankélévitch alimentaram uma rica rede de relações e associações, incluindo a estética e a metafísica. Entretanto, assim como todo recurso poético, elas não são capazes de contornar a mera possibilidade de elegermos outros critérios para a criação de tantas outras analogias e metáforas. É ainda possível pensar em um bergsonismo em que a música de Debussy seja mais próxima à filosofia de Bergson do que a

música de Fauré<sup>4</sup>. Isso nos coloca novamente diante do problema da função hermenêutica das descrições de Jankélévitch.

[...] somos deixados com uma situação em que nenhum tipo de discurso pode ser descartado *a priori*. Qualquer fatia de mediação linguística tem o potencial de atuar como um gesto fortemente dêitico para alguns, enquanto deixa os outros indiferentes. (Rings, 2012, p. 223)

Parâmetros temporais como os acelerandos e os ritmos, ou mesmo as condições mentais de formação de expectativas, poderiam ter sido escolhidos por Jankélévitch a ancorar suas afirmações filosóficas sobre o tempo. Entretanto, importou menos o caráter dêitico implicado nesses e outros parâmetros do que os sentimentos e as impressões subjetivas de fluidez e estagnação, que são selecionadas de acordo com o seu potencial em instigar intuições. O bergsonismo de Jankélévitch, pelo recurso insistente à palavra poética, assim interpretamos, atua no sentido da sensibilização de nossa audição, através do verbo, para que essa se torne intuitiva para o tempo-*durée*; contudo, o efeito colateral é tornar-se surda para a escuta paramétrica, aproximando-se daquilo que buscou criticar na *metamúsica*, a desmaterialização da audição.

É uma intenção da escrita de Jankélévitch deixar em segundo plano a escuta musical considerada ordinária, para inserir imagens poéticas na medida em que apontam para uma audição em contato direto com o tempo-*durée*. Portanto, o que Jankélévitch quis dizer ao confrontar Fauré e Debussy foi que a música de Fauré estaria próxima de nos fazer intuir o tempo enquanto *durée*.

O que se deve dizer é que Debussy vai além da alternativa do contínuo e do descontínuo. Um devir contínuo progride graças aos instantes descontínuos que o impulsionam: mas esses instantes infinitesimais são inúmeros; uma mudança contínua resulta graças às mutações intermitentes que pontuam seu progresso: mas essas mutações imperceptíveis são em número infinito [...] Existe, portanto, uma continuidade debussyana que é, de certo modo, infinitamente descontínua e que parece ora contínua, ora descontínua dependendo do ponto de vista a partir do qual a pessoa se coloca [...] Essa contradição, esse paradoxo da continuidade descontínua, não é o próprio mistério de Debussy? Não é essa, afinal, toda a ambiguidade dessa duração bergsoniana que, no entanto, opomos à imobilidade debussyana? (Jankélévitch, 2019, p. 287)

A música de Debussy joga com diferentes formas de fruir o tempo, enquanto que Fauré, pelo menos uma parte de seu repertório, priorizaria o aspecto contínuo do traçado melódico. Deve-se notar que a própria ideia de comparação entre os

4 Socha (2009) defende a música de Debussy como representante da filosofia de Bergson, concebendo como parâmetro da continuidade fluida em Debussy a movimentação de “blocos sonoros” (Socha, 2009, p. 113).

compositores já indica que Jankélévitch está de posse do conhecimento de como o tempo-*durée* é e pode se apresentar musicalmente, e de como o tempo-*durée* não-é e não pode se apresentar musicalmente. Todavia, essa discussão não é realizada, como é próprio do bergsonismo, tendo em vista que procedem fora das ferramentas analíticas, racionais e fenomênicas.

Nesse caso, devemos reconsiderar a interpretação de Atkinson (2019). Diferentemente do que foi apontado por Atkinson, os termos temporais em Jankélévitch não estariam sob uma gramática dêitica, estando fora da função de evidenciar, na audição, o caráter teórico prescrito para o tempo-*durée*.

Atkinson nos diz que “o tempo como duração real [*durée réelle*] só pode ser revelado na experiência sensual” (Atkinson, 2019, p. 177), contudo não é isso o que se revela no procedimento filosófico de Jankélévitch. O que é destacado com os termos dêiticos temporais são trechos musicais, dos quais, a associação com uma imagem poética é *possível*. A relação entre a música de Fauré e o tempo-*durée* sustentou-se através de metáforas e analogias; a presença de um conteúdo inefável, somente sugerida, não dependeu de uma correspondência com a coisa audível.

Conclui-se que: (1) não há uso próprio da função dêitica por parte de Jankélévitch, ao mesmo tempo que, (2) para Jankélévitch, uma escuta musical paramétrica não se equipara a uma audição do tempo-*durée*.

### 1.2. A indexicalidade do tempo-*durée*

Jankélévitch pensou a música através do conceito de *durée*. Isso implicou no aceite tácito do bergsonismo, enquanto pressuposto, e enquanto método para pensar o tempo-*durée* em audição. Jankélévitch foi o filósofo que mais radicalmente pensou sobre a possibilidade da audição musical ser inscrita na filosofia de Bergson:

Que é a duração [dentro]<sup>5</sup> de nós? Uma multiplicidade qualitativa, sem semelhança com o número; um desenvolvimento orgânico que, apesar de tudo, não é uma quantidade crescente; uma heterogeneidade pura no interior da qual não há qualidades distintas. Em síntese, os momentos da duração interna não são exteriores uns aos outros. (Bergson, 1988, p. 156)

A dificuldade de uma definição da música a partir da audição do tempo filosófico/especulativo da filosofia de Bergson é justamente a de conseguir conciliar a escuta musical com a natureza unidimensional do tempo, o que,

5 Mantenho a tradução da Edições 70, porém insiro uma correção para que fique de acordo com o original: “Qu’est-ce que la durée au-dedans de nous?” (Bergson, 2003a, p. 100).

nas palavras de Bergson, seria como mostrar que na escuta musical “não há qualidades distintas”. Uma definição de música sob esses termos necessita reduzir os fenômenos musicais todos a uma única dimensão temporal, portanto, reduzi-lo a uma quase-desmaterialização. Por esse motivo, a definição de música que inclui o tempo-*durée*, afasta os fenômenos temporais paramétricos e os espaciais, tidos como ordinários, qualificando-os como não autênticos, ao menos, quando analisados dentro do quadro dualista intuitivo/racional.

A filosofia de Jankélévitch sustenta esse dualismo e ressalta o tempo-*durée* como polo intuitivo unilateral do verdadeiro estado musical (não do estado ordinário e racional). A ambição do projeto consiste em trazer a explicação epistemológica e ontológica da música para dentro do bergsonismo.

Ainda assim, como visto no tópico anterior, o projeto apresenta dificuldades. O tempo a que Jankélévitch se refere em uma obra (de Fauré ou Debussy) é um tempo poético e filosófico. O que é exemplificado e privilegiado é a linguagem, e não a escuta ou o tempo *na* escuta. Assume-se que a escuta musical é inefável, mas deduz-se que sua inefabilidade é derivada da pura *durée* porque seu conteúdo profundo é “roçado [*effleuré*]” (Gontijo, 2017, p. 214) através de um registro semântico. Não se encontram na escuta as propriedades de um tempo-*durée*, mas, vislumbra-se, na audição musical, em si mesma aconceitual, um complemento poético, uma ocasião para referir a *durée*.

Tudo leva a crer que os apontamentos de Rings (2012) e Lochhead (2012) estão corretos, de que há de fato “uma *performance* linguística” (Rings, 2012, p. 220) operada por Jankélévitch em suas descrições de obras musicais. Pontuamos ser essa uma *performance* filosófica, mais especificamente, uma *performance* metafísica.

Livres de um caráter dêitico, os termos temporais utilizados nas descrições de obras musicais por Jankélévitch não atribuem diretamente à audição aquilo que significam. Assim, o tempo-*durée* não pode ser propriamente um ganho atribuído à audição, mas uma derivação teórica e conceitual da filosofia de Bergson. O problema se torna intrincado quando reconhecemos que a intenção expressa pela filosofia de Jankélévitch não foi exatamente a de definir a música através de uma teoria, mas através de sua intuição. Por fim, a própria intuição não se relaciona com a percepção.

A incompatibilidade entre intuição e percepção, nesse caso, é derivada do dualismo da filosofia de Bergson. Para esse filósofo há a realidade objetiva, apreendida com o sentido externo e pensada com a racionalidade, e, de outro lado, a realidade intuitiva, identificada com a *durée* (Bergson, 2013 [1903], p. 44). Essa última, um desenrolar de estados múltiplos e contínuos que configuram nossa vida interior (Bergson, 2013 [1903], p. 40-44).



Por definição, na filosofia de Bergson, a realidade intuitiva encontra-se além da barreira ontológica da racionalidade e da externalidade. Dada essa condição, Bergson se viu obrigado a criar uma estratégia para a comunicação de sua filosofia: “comparações e metáforas sugerirão aqui o que não seremos capazes de expressar” (Bergson, 2003b [1922], p. 27). O problema da indexicalidade se resolve em Bergson com a criação de um método intuitivo que não se confunde com o perceptivo:

A temporalidade na qual a inteligência se insere para satisfazer as necessidades humanas é um tempo criado por ela mesma a partir da estruturação do real pela percepção. Mas a descoberta da especificidade da consciência é também o desvelamento da temporalidade verdadeira, a princípio velada pela percepção. De modo que o problema da origem do conhecimento deve ser considerado de duas maneiras. Há uma origem do conhecimento que é a percepção: a partir dela prolongamos a vocação pragmática do “eu superficial” e constituímos a subjetividade epistemológica que opera generalizações com a finalidade de estruturar simbolicamente o real para que possamos implementar esquemas de ações sobre ele. Mas se a reflexão inverte esta projeção externa da subjetividade e capta a duração da consciência no nível do “eu profundo”, encontramos a coincidência do eu consigo próprio também como uma origem do conhecimento. A partir desta origem podemos considerar a duração psicológica na sua profundidade e especificidade como indicação de uma outra forma de considerar o dado. Não mais O dado organizado no âmbito pragmático da percepção e do intelecto, mas o dado imediato. A consciência é forma de acesso à temporalidade originária. (Silva, 1994, p. 93)

O método intuitivo de Bergson testifica a subjetividade enquanto dimensão originalíssima, de tal modo que o conhecimento da temporalidade, inerente à subjetividade, necessita de uma filosofia em separado: “A metafísica é, então, a ciência que reivindica a dispensa dos símbolos” (Bergson, 2013 [1903], p. 44). A metafísica reivindica, portanto, uma saída para fora da linguagem, embora a comunicação dessa saída, em algum momento desse percurso, necessite dos meios da linguagem. Porém, sendo a intuição por si mesma intraduzível, Bergson concede que:

[...] muitas imagens diferentes, emprestadas de coisas de ordens muito diferentes, podem, pela convergência de sua ação, dirigir a consciência ao ponto preciso onde há uma certa intuição a ser apreendida. Ao escolher as imagens o mais díspares possível qualquer um deles será impedido de usurpar o lugar da intuição que eles são responsáveis por invocar [...]. (Bergson, 2013 [1903], p. 45)

A citação acima aponta para um ponto de inflexão da filosofia de Jankélévitch que gostaríamos de chamar a atenção. Uma vez que as descrições musicais de Jankélévitch não são dêiticas e não indiciam o tempo-*durée* na audição, qual é, afinal, o papel que essas descrições desempenham?



Elas desempenham justamente o que prescreve a filosofia de Bergson, o papel de criar um estado de conversão de diferentes imagens, unindo música e linguagem sob o propósito de invocar a intuição da *durée*. Isso é o que podemos interpretar da filosofia de Jankélévitch do ponto de vista das ferramentas filosóficas fornecidas pelo bergsonismo. Porém, como já indicado, Jankélévitch não se satisfaz apenas com uma simples aplicação da filosofia de Bergson, interessa a Jankélévitch identificar, essencialmente, música e *durée*.

Antes mesmo que a síntese filosófico/musical de Jankélévitch surgisse, o filósofo Gabriel Marcel (2005b) já diagnosticava uma ânsia por parte dos leitores da filosofia de Bergson pela construção de um bergsonismo musical, cuja expectativa o próprio Marcel fez questão de mitigar. Segundo Marcel, a “doutrina da intuição filosófica” de Bergson (Marcel, 2005b, pp. 85-86) negaria a possibilidade de a música instanciar a intuição de um tempo-*durée*:

No máximo, pode-se dizer – usando, aliás, uma linguagem que, sem dúvida e com razão, o senhor Bergson não aprovaria – que a continuidade melódica nos fornece um exemplo, uma ilustração de uma continuidade pura que é tarefa do filósofo apreender em si mesma. (Marcel, 2005b, pp. 87-88, *tradução nossa*)

Diferentemente de Jankélévitch, Marcel buscou criar um bergsonismo musical o mais estrito possível, e, por isso, para Marcel não seria possível uma vinculação estreita entre música e *durée*. A filosofia da música de Marcel se contentou em utilizar o pensamento de Bergson enquanto uma “filosofia para a qual o ser pode ser apreendido como graus de intensidade” (Marcel, 2005b, p. 92).

Para Marcel, a descrição da música enquanto imagem da fluidez ou da inefabilidade do tempo manter-se-ia como uma propedêutica do trabalho já realizado por Bergson e, por isso, não vê a necessidade de se construir uma filosofia da música nesses termos. Segundo Marcel, um bergsonismo musical possível consistiria apenas em reavivar a psicologia dos graus de intensidade para a experiência musical, interessando-se pela “profundidade” psicológica de uma escuta musical (Marcel, 2005b, p. 93).

Marcel alude a uma escuta profunda, que diz respeito ao ‘aprofundamento’ ou acúmulo de modulações intensivas de nosso interior psicológico no transcurso da escuta musical, configurando a escuta enquanto uma jornada “*formativa*” (Marcel, 2005b, p. 94). O mesmo pode ser dito das ideias que acompanham a escuta, que em seu transcurso se tornam “ideias profundas” (Marcel, 2005b, p. 94). Segundo Marcel, a escuta musical nos faria entrar em contato com algo que estava antes “indisponível” em nós mesmos (Marcel, 2005b, p. 94) e que se torna progressivamente evidente. Cabe fazer aqui um paralelo entre

a experiência musical destacada por Marcel e o *Bildungsroman*, desde que se considere o ouvinte como o protagonista, e a torrente de acontecimentos onde o protagonista se insere a própria música. Na avaliação de Marcel, esse seria um caso válido de bergsonismo musical.

A filosofia da música de Jankélévitch adotou o caminho mais difícil dentro do bergsonismo, uma via criticada por Marcel; “a *durée concrète* não é musical em sua essência” (Marcel, 2005b, p. 87).

Ao definir a música como “essencialmente uma arte temporal” (Jankélévitch, 1983, p. 130; 2018, p. 118), Jankélévitch dá sinais da relação estreita entre música e tempo-*durée* que busca defender. A posição de Marcel, mais crítica, reforça a impossibilidade de encontramos, na audição, o tempo-*durée*, ou um tempo-*durée* inerente à música.

Diferentemente de Marcel, a filosofia de Jankélévitch sugeriu que a própria música (*melos*) é essa “franja de imagem” (Bergson, 2003b [1922], p. 27), uma via direta para a intuição, que pode ser descrita poeticamente. Entretanto, esbarramo-nos novamente com a falta de evidência dessa capacidade da audição em nos revelar o tempo-*durée*, uma vez que o que é descrito por Jankélévitch são ocasiões para a intuição do tempo-*durée* e não a audição do mesmo. A resposta à pergunta ‘como passar do estado paramétrico da escuta musical para o estado intuitivo do tempo?’ não foi fornecida.

A graciosidade moral, o encanto musical e o encanto poético (Bergson, 1988 [1889], pp. 13, 14) são, igualmente, imagens que suscitam conteúdos intuitivos. Não são elas as imagens prediletas de Bergson para esse fim. A imagem do elástico pode ser mais eficiente a suscitar a intuição da *durée* do que a melodia (Bergson, 2013 [1903], p. 44), e, por fim, nos diz Bergson: “Àquele incapaz de dar a si mesmo a intuição da duração constitutiva de seu ser, coisa alguma jamais o daria, nem os conceitos nem as imagens” (Bergson, 2013 [1903], p. 44-45).

### 1.3 Audibilidade versus tempo-*durée*

Como percorrido no tópico 1.1, Jankélévitch empreendeu descrições do tempo em obras musicais, recorrendo a analogias e metáforas que, por sua vez, não intencionaram o registro dêitico de ocorrências auditivas. Em alguns casos, os descritores retrataram o tempo enquanto sentido pertencente à poética de compositores, e, em outros casos, o tempo é referido à teoria bergsoniana.

No tópico 1.2, vimos que a pretensão de Jankélévitch foi a de que o tempo-poético seria capaz de induzir a tomada de consciência do tempo-*durée*. Essa transição entre a música, o poético e a *durée*, como previamente criticado por Marcel (2005b), não encontra um suporte imediato na filosofia de Bergson. Segundo Marcel, a audibilidade musical não teria como ser recepcionada pela filosofia de Bergson sem contradição.

Jankélévitch sustentou, ainda assim, uma proposta não antevista por Bergson (cf. Atkinson, 2019, p. 177). Para Jankélévitch, não se trata de a música instigar ou provocar uma intuição da duração interna, mas identificar a música ao tempo-*durée*. Nesse sentido, a música é a arte do tempo porque a audição da música implica a audição direta do tempo-*durée*.

Como indicado no tópico 1, a posição de Jankélévitch acumula alguns aspectos contraditórios, sobretudo em *A música e o inefável*, quando professa uma postura antimetafísica quando critica seus oponentes, e metafísica quando entende ser a música uma experiência da *durée*. Interessa-nos agora avaliar o motivo pelo qual Jankélévitch adiciona ao bergsonismo a ideia de uma música que é toda ela tempo-*durée*. Essa posição de Jankélévitch, segundo nossa avaliação, é que, em primeiro lugar, motiva as contradições anteriormente elencadas, porque institui um dualismo entre música autêntica [*melos*] (Jankélévitch, 1983, p. 41) e inautêntica [*logos*], cuja autenticidade é baseada na adequação da música a uma vivência de tempo unidimensional.

Tratando-se de um devir que exclui toda ideia geral, todo conceito abstrato, “preâmbulo” e “conclusão” são, por sua vez, noções metafóricas [...] a pura audição não identificaria o esquema da sonata. Isto porque o esquema é coisa mental, não algo audível, nem tampouco tempo vivido (Jankélévitch, 1983, pp. 47-48; 2018, p. 64)

A questão premente recai sobre o sentido que o método de Jankélévitch atribuiu ao objeto que visa conhecer. Aquilo que Jankélévitch afirma ser música, seria algo possível de audição? Sendo audível, o seria na mesma forma como compositores, instrumentistas e audiência a compreendem? Caso negativo, qual a razão ontológica para nomeá-la música?

Segundo Jankélévitch, a ontologia da *durée* exige uma escuta unidimensional, o que o obriga, coerentemente, a desmaterializar os parâmetros audíveis (Jankélévitch, 1983, p. 211; 2018, pp. 167-168). Escutar o tempo-*durée* em música seria como uma relação não regrada de escuta, uma sucessiva “simbiose irracional do heterogêneo” (Jankélévitch, 1983, pp. 34-44). O expediente de tornar unidimensional aquilo que é rico de dimensões é o que precisamente cria a condição para que Jankélévitch assera a identidade entre tempo e música. Contudo, a equação ontológica, não obstante, produz um resíduo. A música ordinária, fenomênica, depositária do sentido do termo *música*, não pode ser referida dentro dessa nova ontologia.

Chegamos ao núcleo do problema. Nos termos da ontologia musical de Jankélévitch, somente a música que não pode ser ouvida, a música em que nenhuma audição sonora qualifica, a música que não ocupa o espaço acústico — justamente o caso absurdo — é essa suposta música quem deve ser, segundo

Jankélévitch, identificada enquanto autêntica; visto ser o único modo pelo qual podemos identificar essencialmente a música com o tempo. O custo dessa identificação é a anulação da audição, realidade e cultura musical.

[...] aquele que procura pela música *em algum lugar* não a encontrará, frustraremos nossa curiosidade se esperarmos que a revelação nos seja dada por alguma anatomia do discurso musical. (Jankélévitch, 1983, p. 196; 2018, p. 158)

O expediente de especulação conceitual de Jankélévitch não é, por si, censurável. Contudo, a conclusão — a identidade entre música e tempo — é precipitada. Não há evidência alguma para a aceitação da *durée*, ou, mais importante, que as propriedades da *durée* participem de uma audição musical. Não houve uma metodologia ou análise nesse sentido. O uso do termo música é semanticamente meândrico, e, a rigor, o que Jankélévitch nomeia enquanto música não guarda nenhuma propriedade em comum com o que ordinariamente é significado com o termo música. Não há familiaridade ou semelhança entre o que se convém chamar música e o que postula Jankélévitch, podendo ser considerados casos homônimos.

A audibilidade, capacidade sensível humana que articula as dimensões espacial e temporal (cronometrável), é condição imprescindível da inteligibilidade do termo música, sua condição *sine qua non*.

É conhecido desde a época de Aristóteles que o som é um fenômeno vibracional que se transmite através do espaço (Johnstone, 2013, p. 636). No século XVII, foi comprovado ser o som um fenômeno ondulatório, gerado por corpos vibratórios, dotado de propriedades temporais e espaciais discerníveis pela escuta. Não somente o tempo cronométrico, mas o espaço foi igualmente objeto de especulação artístico-musical na música ocidental, desde a acústica das catedrais, passando pela era dos cientistas acústicos com Huygens, chegando até o *Poème Électronique* de Edgard Varèse, composto para o Pavilhão Philips.<sup>6</sup>

A atitude de Jankélévitch foi a de negação ativa da realidade espaço-temporal, e com ela, a própria audibilidade:

O movimento efetivo ou o deslocamento espacial, que é a mais simples mutação, produz uma vibração acústica da atmosfera e, por conseguinte, perfaz-se na balbúrdia, na agitação e na algazarra. O tempo nu e abstrato é um tempo silencioso, mas o devir preenchido de eventos e ocorrências, abastecido de conteúdos concretos gera ruído. Os ruídos se sucedem e os sons implicam uma continuidade dotada de vigor, como

6 Sobre a pertinência do espaço na experiência musical, ver os conceitos de: “espaço sonoro; espaço figural; espaço cênico; espaço acústico” (Aldrovandi, 2004, pp. 16-20), “espaço holístico” (Smalley, 2007, p. 37), “forma espacial” (Smalley, 2007, p. 40), “espaço enativo” e “espaço performado” (Smalley, 2007, p. 41).

as notas apoiadas que o cantor deliberadamente faz vibrar: o tempo é, portanto, sua dimensão natural. (Jankélévitch, 1983, pp. 231-232; 2018, pp. 180-181)

Um som vibrante qualquer se desloca espacialmente, assim admite Jankélévitch. Entretanto, segundo o filósofo, a essência musical consta somente na dimensão metafísica da *durée*, inexistente espaço-temporalmente: “um mistério e não [...] um segredo material” (Jankélévitch, 1983, p. 196; 2018, p. 158).

Em que consistiria esse “mistério”? A resposta, para todos os efeitos, encontra-se no apagamento da matéria, no conceito de *durée* ou “tempo fundamental”:

Uma melodia que ouvimos de olhos fechados, pensando em nada mais que não nela, está muito perto de coincidir com este tempo que é a própria fluidez da nossa vida interior; mas ela tem ainda muitas qualidades, muita determinação, e seria necessário apagar primeiro a diferença entre os sons, depois abolir os caracteres distintivos do próprio som, para reter apenas a continuação do que precede no seguinte e a transição ininterrupta, multiplicidade sem divisibilidade e sucessão sem separação, para finalmente encontrar o tempo fundamental. (Bergson, 2003 [1922], p. 41)

### 1.3.1 Audibilidade em Gisèle Brelet

A filósofa, musicóloga e música Gisèle Brelet, no livro *Le temps musical* (1949), buscou equiponderar a tensão fundamental do bergsonismo musical, entre intuição e percepção. A ideia de Brelet foi a de buscar preservar a fenomenalidade da escuta dentro de uma compreensão metafísica do tempo-*durée*.

Segundo McBrayer, Brelet se filia ao bergsonismo a partir de uma atitude de “clarificação” do mistério, diferente da atitude de Jankélévitch, que foi a da “proliferação” do mistério (McBrayer, 2017, p. 10).

O ponto de partida de Brelet foi a consideração de um tempo inerente à música (Brelet, 1949, pp. 7-8), distribuído entre as dimensões objetiva, subjetiva, abstrata, vivida e metafísica: “o tempo musical nos pressiona e nos assalta com a urgência e as exigências do tempo real. E apreendemos aqui que o objeto da música é de fato o próprio tempo, tempo sensível à alma, vivido em sua realidade viva” (*ibid.*, p. 17).

Sua motivação foi buscar superar o formalismo de Hanslick, uma concepção restrita ao ordenamento material e racional do som (*ibid.*, p. 32). Contudo, assim como Hanslick, buscou por uma investigação estética que contemplasse os níveis físico, psicológico, mental e espiritual da música. Foi substancialmente distinta de Hanslick conquanto ao método e ao objeto de estudo (o tempo).

Brelet tinha por objetivo conduzir as suas reflexões até “a essência profunda da música” (*ibid.*, p. 30), expressa através de uma temporalidade qualitativa. Brelet entendeu que a metafísica intuicionista bergsoniana foi bem-sucedida na

compreensão da *durée* e na separação entre o racional e o qualitativo. Entretanto, criticou em Bergson a impossibilidade de a música conciliar, em uma e mesma experiência, as dimensões racionais e qualitativas:

O tempo da obra musical é aquele que já está inscrito no interior da própria sonoridade, um tempo sem dúvida racional, encerrado nos limites de um começo e de um fim, mas também qualitativo e como que inseparável da substância sonora ela mesma, de sua altura e de seu timbre, pois o som agudo é curto enquanto o grave é longo, um flui em um andamento rápido e o outro em um andamento lento. (*ibid.*, p. 29)

Embora coloque em pauta um bergsonismo fenomenalista, Brelet ainda manteve a crença de que a música possui um conteúdo místico e metafísico: “a criação musical é ascese da duração psicológica ao tempo musical” (*ibid.*, p. 35); “a música, a arte do tempo puro, é também a arte metafísica por excelência” (*ibid.*, p. 45).

Brelet elabora a sua própria metafísica da música, de modo a se inscrever parcialmente na tradição metafísica de Bergson (*ibid.*, p. 48): “Bergson está errado em acreditar que qualquer divisão da *durée* é uma fragmentação dela [...]” (*ibid.*, p. 285). A concepção de Brelet seria a de integrar o sensível ao suprassensível na análise da música (*ibid.*, p. 51). Brelet praticou o que nomeou de “metafísica imanente” (*ibid.*, p. 52), uma metafísica que se infere a partir do contato perceptivo.

Como podemos ver, há elementos para considerarmos a filosofia de Brelet como não representativa do bergsonismo, contudo, o reconhecimento do tempo-*durée* enquanto componente profundo da essência musical, não tira o bergsonismo de seu horizonte filosófico:

[...] é mesmo o tempo íntimo do músico que se inscreve em sua obra: essa é a verdade do bergsonismo. Bergson apreendeu, em uma intuição profunda, que para além da forma, a obra musical é a duração vivida de uma consciência [...]. (*ibid.*, p. 53)

O projeto de Brelet reconhece a tensão entre intuição da *durée* e percepção sensível, e esse reconhecimento tácito é suficiente para seu trabalho ser inscrito como bergsonismo musical. Para o formalismo musical, a exemplo do supracitado Hanslick, essa tensão é inexistente. Uma segunda característica bergsoniana de seu projeto encontra-se na diferenciação ontológica entre o sensível e o suprassensível, consequentemente, entre o tempo ordinário e o tempo-*durée*.

E, finalmente, como a melodia, fiel ao tempo musical e por assim dizer à essência do tempo, a obra musical realizará sua vocação secreta, a aspiração que se eleva do tempo ao eterno: fluindo no tempo, o atravessará e sobreviverá ao seu fluir, a fim de superá-lo dentro de si. Porque, descobrindo em si o ato atemporal do qual emana, a

obra musical se tornará seu símbolo vivo e, como a melodia, finalmente se retirará em si mesma, fora do devir e do fluir, em um tempo musical forjado por seu ato, presente indivisível, lugar de sua total presença... (*ibid.*, p. 177)

Brelet, embora não empregue sistematicamente o método imagético de Bergson, fez uso do recurso da metáfora como termo médio entre a percepção sensível e a intuição da *durée*. Encontramos esse recurso em termos como “fundo”, “fundamento”, “profundo” (*ibid.*, pp. 56-57), “ascender” e “subir” (*ibid.*, p. 53). Em todos os casos o tempo sonoro e o tempo psicológico da música são transpostos, de alguma forma, para o tempo metafísico. Não é claro o modo como Brelet concebeu essa passagem. Embora afirme haver uma continuidade, alega, por vezes, ser a metafísica um “efeito” (*ibid.*, p. 53) da música. O recurso intermediário, nesses casos, é poético e metafórico, o que reforça a descontinuidade ontológica entre o tempo objetivo e o tempo-*durée*: “mas conceber a arte como esse método que medeia o imediato e salvaguarda o valor metafísico da arte é impossível na metafísica bergsoniana” (*ibid.*, p. 54).

A metafísica de Brelet abraça o dualismo, sem o resolver. Ou seja, mantém integrados o sensível e o suprassensível, sem implicar com isso uma planificação de suas ontologias. O tempo metafísico e o tempo paramétrico não compartilham a mesma ontologia (*ibid.*, pp. 58-59).

Um outro aspecto influente do programa bergsoniano, bem exemplificado na seção *Ambiguidade do espaço sonoro*, é a exigência de redução e desmaterialização da variedade paramétrica em prol da unidimensionalidade temporal (*ibid.*, p. 93). Esse mesmo procedimento é observado no capítulo *A sonoridade e o espaço*, no qual Brelet abole a dimensão do espaço enquanto condição para adentrarmos na interioridade do tempo puro (*ibid.*, p. 85). Esse procedimento mobiliza a conhecida interpretação de Bergson sobre as intensidades sonoras, concebidas como intrinsecamente temporais, interpretadas por Brelet enquanto “significado temporal” (*ibid.*, p. 89). Seguindo essa mesma linha, Brelet considera a harmonia como “fenômeno psíquico” (*ibid.*, p. 94), e os intervalos musicais como não representáveis no espaço (*ibid.*, p. 99).

Há na música uma forma de sucessão pura que pode se apoiar somente na proximidade espacial; mas se opõe e se une a uma forma de simultaneidade, apoiando-se na harmonia, e que, desta maneira, é livre de espaço: desta forma, não há mais espaço, mesmo dinâmico, pois ele encarna, situado além do espaço e o tempo ele mesmo, e remontando aos momentos esparsos da multiplicidade temporal, um presente que nenhuma sucessão poderia quebrar. (*ibid.*, p. 107)

É certo que Brelet defendeu um bergsonismo musical, com vistas a criar uma síntese entre musicologia, filosofia da música e metafísica. Contudo, não



é possível afirmar que houve uma perfeita conciliação entre esses campos. Embora apresente análises paramétricas instigantes, o argumento permaneceu em favor de uma origem ou fundamento metafísico-temporal para a música.

## 2. Implicações do bergsonismo musical

Gabriel Marcel, Gisèle Brelet e Vladimir Jankélévitch receberam individualmente e de maneira original a filosofia de Henri Bergson. Todos eles compreenderam a metafísica enquanto disciplina de um saber ontologicamente oposto ao mundo que se encontra ao alcance da racionalidade: “que existe um universo musical tão amplo quanto o mundo da alma, tão insondável quanto metafísico” (Marcel, 2005c, p. 102). Em todos eles, identificamos a tensão fundamental que anima o bergsonismo musical, a tensão ontológica que separa percepção paramétrica e intuição da *durée*.

Gabriel Marcel concluiu ser impossível identificar o fluxo da *durée* com o fluxo melódico (Csepregi, 2014, pp. 18-19). Essa impossibilidade, segundo o autor, não joga em favor do formalismo (Marcel, 2005c, p. 101), mas é reinvestida naquilo que em contexto musical se comporta mais em acordo com a propriedade da *durée*; os aspectos expressivos, afetivos e os estados da alma. Marcel se desvia da questão dos parâmetros de escuta e se interessa pela qualidade do que nomeia de uma camada “profunda” da escuta. O bergsonismo musical de Marcel é, por isso, mais propriamente uma análise psicológica.

Brelet buscou reconhecer no ordenamento sonoro da sucessão melódica uma multiplicidade constituidora, embora não espacializada, como sugerido por Bergson (Brelet, 1949, p. 48). Brelet buscou por uma metafísica imanente que conciliasse toda a diversidade paramétrica dentro da unidimensionalidade do tempo, para que então fosse remetida à realidade imaterial e superior da *durée*.

Jankélévitch, por sua vez, constituiu um bergsonismo musical radical. Para isso, propôs uma ontologia da ipseidade musical, identificando-a com o tempo-*durée*. A sua concepção foi, por isso, avessa às qualificações paramétricas e formais da música. A concepção é a de uma identidade entre música e tempo. A ontologia musical de Jankélévitch foi, entre as diversas propostas, a que apresentou as características mais distintivas do bergsonismo musical: a identificação entre música e tempo-*durée*, a desmaterialização dos parâmetros sonoros e a alteração da semântica do termo música.

Por esse motivo, medir as implicações de sua filosofia equipara-se a conhecermos as implicações mais gerais do bergsonismo musical.

Sobre a questão semântica, a análise que Jankélévitch empreendeu da obra de Debussy foi bastante ilustrativa das implicações de sua posição. A imagem



da *água*, enquanto metáfora para o tempo, serviu a Jankélévitch como descritor do regime de tempo da música de Debussy, no caso, o tempo estagnado como a água do lago. Contudo, o tempo próprio à música de Debussy não se inscreveria parametricamente, nem foi objeto de escrutínio técnico. Ao fim, o que é o tempo musical em Debussy resta incategorizável, uma vez que não se adequa nem a um tempo espacializado, nem a um tempo em fluxo, como o tempo-*durée*.

Se assumirmos com Jankélévitch que a audição do tempo-*durée* seja uma audição sem qualificativos, inevitavelmente reuniremos elementos contraditórios que solicitarão a anulação da própria audição como parte da experiência da música. Nesse caso, o que seja “ouvir” música não parece implicar necessariamente o ouvido nem o som. Um estado continuamente paradoxal, pois contradiz a experiência ordinária com a música, a experiência especializada com a música, a musicologia e mesmo com o que se entende por filosofia da música (disciplina que produz um esclarecimento, crítica e/ou análise sobre a música).

Sobre a questão da identificação entre música e *durée*, entende-se, após a análise da função dêitica na obra de Jankélévitch, que sua argumentação não incidiu sobre a relação entre indiciamento e indiciado. O que esteve em jogo em sua filosofia foi a relação entre o poético, o inefável e o metafísico. A audição do tempo-*durée*, por definição, não pode ser dêitica. Caso contrário, perderia o seu caráter metafísico, tornando-se trivial. A implicação desse princípio é a de que exemplificar o tempo-*durée* é contradizê-lo. Qualificar as metáforas da água corrente ou da água estagnada através de análise melódica e harmônica seria como evadir o campo inefável da ipseidade musical.

A mediocridade pretensiosa e intolerável de certas parolagens sobre a música tem algo de deprimente. Isto não significa que a autêntica musicologia seja suspeita a *priori*, o que comprovamos ao observar suas fontes: por um lado, os musicólogos mais profundos de hoje são compositores ou músicos práticos e, por outro, o fazer e a teoria não estão entrelaçados na obra de Jean-Philippe Rameau? Não faltam músicos que, como Rimski-Korsakov e Bartok, Dukas e Debussy, Arnold Schoenberg e Stravinski, conjugaram em si mesmos a lucidez especulativa e o gênio criador: mas essa lucidez nada tem em comum com o pedantismo estéril de uma especulação doutrinária! Com maior frequência, o criador dispõe de uma única maneira de refletir sobre a criação, a saber, criando. Seus neologismos sem precedentes criam, por sua vez, precedentes. (Jankélévitch, 1983, pp. 150-151; 2018, p. 128)

Segundo Jankélévitch, não há espaço para um conhecimento racional acerca da música. Em sua ótica, a musicologia possível não opera análises, não relaciona causalidade, ela é apenas a clarividência não racional de criadores originais, retrospectivamente transformada em tecnicidade. A afirmação de Jankélévitch não contempla a relação entre o trabalho técnico e racional dos compositores citados e os seus ganhos artísticos; no caso particular de Schoenberg, não

contempla seus ganhos teóricos e artísticos. O mesmo podemos falar sobre os procedimentos composicionais e o tipo de percepção engendrado por inúmeros compositores contemporâneos, nenhum contemplado pela teoria de Jankélévitch.

Uma das soluções trazidas por Grisey é um artifício digital: nas obras *Espaces acoustiques*, as durações cronométricas dos diversos processos são definidas na proporção dos intervalos do espectro de um som de trombone (sintetizado no final de *Périodes*). Matematicamente, isso equivale à elaboração de durações a partir de uma sequência harmônica, e quase todas as obras de Grisey obedecem a uma estruturação de ordem numérica, muitas vezes sistemática e metódica. (Baillet, 2000, p. 69)

Ao fim, não há uma consideração pelo trabalho contínuo de músicos, cientistas e técnicos, especialmente no período moderno e contemporâneo. De acordo com Jankélévitch, a musicologia, a filosofia da música e a acústica, por se ampararem na percepção musical, e não na intuição da *durée*, não possuiriam valor musical legítimo.

### 3. Conclusão

O bergsonismo musical, sob diferentes graus, estreitou os laços entre metafísica e mística-teológica, sobrepondo-os à musicologia e filosofia da música. O campo do bergsonismo musical, por esse motivo, caracteriza-se pelo confronto com a produção de um conhecimento qualificado de nossas habilidades auditivas e da escuta musical. Essa tendência é observável de modo menos acentuado em Brelet e mais eminente em Jankélévitch. Em ambos os casos, a filosofia da música manteve-se sob os auspícios pré-modernos da metafísica.

O bergsonismo musical opõe-se, mas é consciente do fato de a música ser um evento que dura, se espacializa, apresenta qualificações, diferenciações e interações; enfim, que a música fenomênica seja o objeto de interesse perene da filosofia da música e musicologia.

Não estamos mais aptos para pensar a música em *si mesma*, ipsa, ou a ipseidade da música, que para *pensar o tempo*: aquele que acredita pensar o tempo, no sentido de que o tempo é complemento direto e objeto de um pensamento transitivo, pensa os eventos que estão no tempo ou os objetos que duram, ou seja, não pensa o puro devir, mas, sim, os conteúdos que “devêm” (Jankélévitch, 1983, pp. 181-182; 2018, p. 148)

A música, ao contrário do que nos diz Jankélévitch na citação acima, são os “conteúdos que devêm”, é o “complemento direto e objeto de um pensamento transitivo”. O que o bergsonismo diz sobre a música não pertence à semântica musical.

Segundo Lochhead (2008), Ayrey (2006) e Froneman (2009), o principal prejuízo da concepção musical de Jankélévitch encontrar-se-ia no aspecto regressivo de sua proposta. Todos dão ênfase à retomada da metafísica e do misticismo através do conceito de inefável. Adicionalmente, Lochhead indica haver uma caracterização estereotipada do feminino na obra de Jankélévitch que já não teria lugar em um debate acadêmico, mesmo na década em que *A música e o inefável* (1961) foi publicado. Ayrey enfatiza o aspecto *nonsense* de todo o projeto filosófico musical de Jankélévitch, apela ao conjunto dos argumentos, descrições musicais, utilidade e evidência de seus postulados, caracterizando-os como inconsistentes, fabulosos e sistematicamente contraditórios. Froneman, embora não comente diretamente sobre Jankélévitch, julga a concepção musical do inefável como um entrave para a aproximação teórica da filosofia com a *performance* musical real e seu contexto sociocultural.

Diferentemente da tradição crítica supracitada, não identificamos o aspecto de regressão do pensamento de Jankélévitch no conceito de inefável, mas, na verdade, na concepção da *durée*, que é o fundamento mais íntimo de sua filosofia. É somente porque defende uma identificação essencial entre música e tempo-*durée* que sua filosofia incorre nas implicações discutidas no tópico anterior.

Lochhead (2008), Ayrey (2006) e Froneman (2009), ao que tudo indica, fizeram críticas a partir de aspectos tangenciais ao núcleo filosófico do projeto de Jankélévitch, direcionadas à postura desse enquanto produtor de cultura e reproduzidor de visões antiquadas ou discriminatórias. A questão do tempo, aspecto central de toda a filosofia da música de Jankélévitch, não foi especialmente visada. A nossa hipótese é a de que esses mesmos autores compartilham, com Jankélévitch, da ideia de um tempo-*durée* musical.

Que o tempo seja “a dimensão essencial da música” é uma constatação de Lochhead (1990, p. 83). Asserções como essa são contemporaneamente encontradas em trabalhos como o de Gallope (2011) e Kozak (2020, pp. 181; 184). O problema, em todos os casos, é o mesmo. Como reduzir todo o fenômeno musical a um estreito unidimensional, sem medir as implicações que esse procedimento antepõe à fenomenalidade da música?

É constituinte da *durée*, assim nos informou o seu postulante, não ser fenomênica. Portanto, não é possível ouvir o tempo-*durée*, somente intuir. Alheia ao espaço e ao tempo objetivo, fora dos parâmetros sensíveis, dos juízos e conceitos, indiferente às normas e aos agentes; uma música concebida nesses termos é mais do que inefável, é inescrutável.

## Referências

- ALDROVANDI, L. A. V. “A ideia de espaço na comunicação sonora: a composição musical recente”. São Paulo: PUC-São Paulo, 2004. [Tese de doutorado].
- ATKINSON, P. “Vladimir Jankélévitch, Henri Bergson, and the Emergence of a Musical Aesthetic”. In: M. La Caze (ed.), 2019, pp. 177-196.
- AYREY, C. “Jankélévitch the Obscure(d).” *Music Analysis*, Vol. 25, Nr. 3, 2006, pp. 343-57.
- BAILLET, J. “Gérard Grisey. Fondements d’une écriture”. Paris: L’Harmattan, 2000.
- BERGSON, H. “Essai sur les données immédiates de la conscience”. Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l’Université du Québec à Chicoutimi, 2003a.
- \_\_\_\_\_. «La pensée et le Mouvant. Essais et conférences». Un document produit en version numérique par Mme Marcelle Bergeron, bénévole professeure à la retraite de l’École Dominique-Racine de Chicoutimi, Québec et collaboratrice bénévole, 2003b [1922].
- \_\_\_\_\_. «Introduction à la métaphysique». Paris: Payot & Rivages, 2013 [1903].
- \_\_\_\_\_. “Ensaio sobre os dados imediatos da consciência”. Tradução J. S. Gama. Lisboa: Edições 70, 1988.
- BRELET, G. “Le temps musical: essai d’une esthétique nouvelle de la musique”. Vol. 1. Presses Universitaires de France, 1949.
- CABALLERO, C. “Fauré and French Musical Aesthetics”. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- CHABANON, M.-P.-G. de. “Da música em si e em suas relações com a palavra, as línguas, a poesia e o teatro”. In: L. Tomás, 2011, pp.17-122.
- CLARKE, D., CLARKE, E. F. “Music and Consciousness: Philosophical, Psychological, and Cultural Perspectives”. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- CSEPREGI, G. “The Relevance of Gabriel Marcel’s Musical Aesthetics”. *British Journal of Aesthetics*, Vol. 54, Nr. 1, January 2014, pp. 15-29.
- FAGUNDES, C. “*De Musica*. Diálogo filosófico de Agostinho de Hipona (354-430): Introdução, tradução e notas”. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2014. [Tese de doutorado]
- FRONEMAN, W. “The desire for the ineffable: on the myth of music as absolute”. *Koers*, Vol. 74, Nr. 1 & 2, 2009, pp. 1-22.
- GALLOPE, M. “Technicity, Consciousness, and Musical Objects”. In: D. Clarke, 2011, pp. 47-63.
- GALLOPE, M., KANE, B. (ed.). “Colloquy Vladimir Jankélévitch’s Philosophy of Music”. *Journal of the American Musicological Society*, Vol. 65, Nr. 1, 2012, pp. 215-256.
- GONTIJO, C. S. “Em busca da ipseidade musical: a música e o inefável de Vladimir Jankélévitch”. *Scripta*, Vol. 21, n. 41, 2017, pp. 213-225.
- \_\_\_\_\_. “Vladimir Jankélévitch e a canção de Gabriel Fauré”. In: C. S. Gontijo (ed.), 2019, pp. 151-176.

- GONTIJO, C. S., ZILLE, J. A. Baêta (ed.). “Os filósofos e seus repertórios”. Série Diálogos com o Som, Vol. 5. Belo Horizonte: Ed. UEMG, 2019.
- HANSLICK, E. “Vom Musikalisch-Schönen: Ein Beitrag zur Revision der Ästhetik der Tonkunst”. Leipzig: Druck und Verlag von Breitkopf & Härtel, 1922 [e-book].
- HERÁCLITO. “Os Pré-Socráticos”. Tradução J. C. Souza *et al.* São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores).
- JANKÉLEVITCH, V. «Debussy et le mystère de L’instant». Paris: Plon, 2019 [1976].  
\_\_\_\_\_. «Fauré et l’inexprimable». Paris: Librairie Plon, 1974.  
\_\_\_\_\_. «La musique et l’ineffable». Paris: Seuil, 1983.  
\_\_\_\_\_. “A música e o inefável”. Tradução C. S. G. São Paulo: Perspectiva LTDA, 2018.
- JOHNSTONE, M. A. “Aristotle on Sounds”, *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 21, Nr. 4, 2013, pp. 631-648.
- KOZAK, M. “Enacting Musical Time”. New York: Oxford University Press, 2020.
- KRAMER, J. D. “The Time of Music”. New York: Schirmer Books, 1988.
- LA CAZE, M., ZOLKOS, M. (ed.). “Contemporary Perspectives on Vladimir Jankélévitch: On What Cannot be Touched”. Lanham: Lexington Books, 2019.
- LOCHHEAD, J. “The Sublime, the Ineffable, and Other Dangerous Aesthetics.” *Women and Music: A Journal of Gender and Culture*, 12, 2008, pp. 63-74.  
\_\_\_\_\_. “Can We Say What We Hear? Jankélévitch and the Bergsonian Ineffable”. In: M. Gallope, 2012, pp. 231-235.  
\_\_\_\_\_. “The Metaphor of Musical Motion: Is There an Alternative”. *Theory and Practice*, Vol. 14/15 (1989/1990), pp. 83-103.
- MALCOLM, A. “A Treatise on Musick, Speculative, Practical & Historical”. Edinburgh: Printed for the author, 1721 [Online]. Disponível em: [https://play.google.com/books/reader?id=gzhDAAAACAAJ&pg=GBS.PP4&hl=pt\\_\(Acessado em 09 de dezembro de 2021\)](https://play.google.com/books/reader?id=gzhDAAAACAAJ&pg=GBS.PP4&hl=pt_(Acessado em 09 de dezembro de 2021)).
- MARCEL, G. “Music and Philosophy”. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2005a.  
\_\_\_\_\_. “Bergson and Music”. In: G. Marcel, 2005b, pp. 85-95.  
\_\_\_\_\_. “Music Understood and Music Experienced”. In: G. Marcel, 2005c, pp. 97-102.
- MCBRAYER, B. M. “Mapping Mystery: Brelet, Jankélévitch, and Phenomenologies of Music in Post-World War II France”. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 2017. [Tese de doutorado].
- RINGS, S. “Talking and Listening with Jankélévitch.” *Journal of the American Musicological Society*, Vol. 65, Nr. 1, 2012, pp. 218-223.
- ROWELL, L. “El tiempo en las filosofías románticas de la música”. *Anuario filosófico*, Universidad de Navarra, 29, 1996, pp.125-168.
- RUMPH, S. “Fauré and the Effable: Theatricality, Reflection, and Semiosis in the *mélodies*”. *Journal of the American Musicological Society*, Vol. 68, Nr. 3, 2015, pp. 497-558.
- SILVA, F. L. “Bergson: intuição e discurso filosófico”. São Paulo: Loyola, 1994.

SMALLEY, D. “Space-form and the acousmatic image”. *Organized Sound*, Vol. 12, Nr. 1, Cambridge University Press, 2007, pp. 35-58.

SOCHA, E. “Bergsonismo musical: O tempo em Bergson e a noção de forma aberta em Debussy”. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009. [Dissertação de mestrado].

SOUZA, J. C.. “Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários”. São Paulo: Nova Cultural Ltda., 1996.

STRAVINSKY, I. “Poetics of Music: In the Form of Six Lessons”. Cambridge: Harvard University Press, 1947 [1942].

STUMPF, C. “The Origins of Music”. United Kingdom: Oxford University Press. 2012 [1911].

TOMÁS, L. “À procura da música sem sombra. Chabanon e a autonomia da música no século XVIII”. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

VARÈSE, E. “The Liberation of Sound”. *Perspectives of New Music*, Vol. 5, Nr. 1 (Autumn – Winter), 1966 [1936], pp. 11-19.



# **O ARCAÍSMO DA SUBSTANCIALIDADE NO ESCRITO DA DIFERENÇA DE HEGEL\***

## ***THE ARCHAISM OF SUBSTANTIALITY IN HEGEL'S DIFFERENCE WRITING***

*Luiz Filipe da Silva Oliveira*

*<https://orcid.org/0000-0002-2790-8452>*

*luizfilipe3r@gmail.com*

*Universidade Federal do Rio Grande do Sul,  
Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil*

**RESUMO** *O objetivo deste trabalho é demonstrar que uma das razões para o fracasso de Hegel em consumir o projeto de “construir do absoluto para a consciência” apresentado em 1801 em seu Escrito da Diferença consistia no descompasso patente entre a negatividade que estaria submetida às determinações da finitude e à concepção do absoluto pensado ainda substancialmente. Nesse sentido, aquilo que chamamos aqui de arcaísmo da substancialidade daria o tom desse descompasso que acarretava ainda na heterogeneidade entre a finitude, com seu modo de ascender ao absoluto, e o absoluto mesmo. Entre outras coisas, isso ficará mais claro observando o formalismo da proposta intuicionista que Hegel apresenta nessa época, visando salvaguardar a elevação da consciência sem que, com isso, sua negatividade intrínseca manchasse a absolutidade do princípio ao qual essa se elevava.*

**Palavras-chave:** *Consciência. Absoluto. Finitude. Substância. Hegel.*

\* Artigo submetido em: 10/05/2022. Aprovado em: 22/05/2023.

**ABSTRACT** *The aim of this paper is to demonstrate that one of the reasons for Hegel's failure in consummating the project of "construct the absolute for consciousness" presented in 1801 in his Writing on Difference consisted in the patent mismatch between the negativity to which the determinations of finitude would be submitted and the conception of the absolute still substantially thought. Precisely, what we call here the archaism of substantiality would set the tone of this mismatch that still entailed the heterogeneity between finitude, with its way of ascending to the absolute, and the absolute itself. Among other things, this will become clearer observing the formalism of the intuitionist proposal that Hegel presents at that time, aiming to safeguard the elevation of consciousness without its intrinsic negativity tainting the absolutivity of the principle to which it was elevated.*

**Keywords:** *Consciousness. Absolute. Finitude. Substance. Hegel.*

## Introdução

Uma das razões que levaram Klaus Düsing (1993, p. 144) a afirmar que Hegel possuía até 1801 algo como uma teologia negativa foi a limitação que este ainda atribuía à filosofia em seu *Fragmento de Sistema* de 1800. Havia ali a concepção de que a filosofia seria restrita a uma investigação das determinações finitas do entendimento, de onde surgia um conceito equivocado de infinito. Segundo Hegel, a filosofia "tem de apontar a finitude em tudo o que é finito, e exigir através da razão seu completamento, conhecer particularmente as ilusões através de seu próprio infinito, e assim pôr o verdadeiro infinito fora de seu raio" (Hegel, *apud* Nohl, 1907, p. 348). Desta forma, tal como numa teologia negativa, o papel da filosofia seria limitado a mostrar que toda a descrição que ela é capaz de elaborar sobre o absoluto está muito aquém daquilo que o absoluto é. Como é sabido, a elevação do homem da vida finita à infinita seria realizada pela religião. No contexto que se desenha em Jena, a partir de 1801, principalmente com o *Escrito da Diferença*, Hegel rompe essa restrição e a filosofia passa de uma ciência da finitude para uma ciência do absoluto, cuja tarefa primordial consistia em "construir o absoluto para a consciência" (Hegel, GW4, p. 16). Certamente, a pretensão de Hegel era radicalizar aqui o distanciamento com a letra da filosofia kantiana a partir da suspensão da heterogeneidade entre o conhecimento da finitude e conhecimento do absoluto.<sup>1</sup> No entanto, através

1 Referimo-nos aqui à concepção ontológica de fundo que possuía a filosofia de Kant. Para uma consideração dessa distinção ontológica de Kant e Hegel, cf. Düsing (2009).



de uma série de razões que desenvolveremos, nosso objetivo consiste em demonstrar que os resultados mais imediatos apresentados em Jena tornavam o conteúdo desse distanciamento ainda formal e metodológico, a saber, que havia um princípio fundamental persistente entre as elaborações de Frankfurt e os primeiros anos de Hegel em Jena que impossibilitava a superação efetiva daquela heterogeneidade. Chamaremos esse princípio, a ser explicado adiante, de arcaísmo da substancialidade, elemento esse que justificará a base de nossa interpretação desse período como marcado pelo fracasso de Hegel de construir o absoluto para a consciência. A heterogeneidade pretensamente superada do conhecimento da finitude e do infinito, no entanto, retorna em uma nova versão dentro da própria filosofia.

## I.

Hegel afirma no *Escrito da Diferença* que

O Um é o absoluto mesmo; é o alvo que se busca; já está presente, de outra forma, como poderia ser buscado? A razão só o produz ao libertar a consciência das limitações; esta suspensão das limitações está condicionada pela ilimitabilidade pressuposta (Hegel, GW4, p. 15).

A dificuldade mediante esta afirmação recai em responder de que modo o que Hegel denomina “absoluto mesmo” não deveria ser entendido dotado das mesmas configurações daquilo que o próprio Hegel critica na filosofia de Fichte, qual seja, o seu *Grundsatz* [proposição fundamental]?<sup>2</sup> Melhor dizendo, de que maneira ele pode afirmar que o absoluto, que é o alvo a ser buscado, já está presente? Essas perguntas qualificam a configuração da própria unidade que Hegel busca alcançar e pode lançar luz sobre a fonte de separação latente entre finito e infinito.

Como afirma Hegel, todas as doutrinas que, tal como a filosofia de Fichte, são caracterizadas pela discrepância entre o princípio especulativo, o princípio de identidade absoluta, e um desenvolvimento sistemático não adequado a este princípio, tomam sempre a identidade absoluta como o ponto de partida do fechamento sistemático. Isso quer dizer que tal procedimento acarretará sempre uma configuração sistemática que contradiz o próprio conceito de identidade absoluta. *Grosso modo*, tal procedimento denotará a unidade da totalidade e da diferença, ou seja, do absoluto e do finito, apenas ao passo

2 De acordo com Hegel, “Fichte, na Doutrina da ciência, escolheu para a apresentação do princípio de seu sistema a forma de proposições fundamentais” (Hegel, GW4, p. 37).

que a absolutidade não signifique nada mais que o esvanecer contínuo das múltiplas determinações diferenciais que moldam o princípio de toda finitude. Assim sendo, se a identidade absoluta não for construída para a consciência, como em um processo, mas tomada como o ponto de partida do fechamento do sistema, ou seja, se for pressuposta, quer dizer, colocada como imediatamente dada, então a diferença entre sujeito e objeto, e, com ela, a consciência finita reflexiva, é de partida eliminada do absoluto. Sujeito e objeto, assim, deveriam, conseqüentemente, permanecer alheios a si mesmos. Vejamos:

Uma autêntica especulação, que, no entanto, não penetra em sua completa autoconstrução no sistema, procede necessariamente de uma identidade absoluta; a cisão da identidade em subjetivo e objetivo é uma produção do absoluto. O princípio fundamental é, então, completamente transcendental e, a partir do seu ponto de vista, não há nenhuma oposição absoluta do subjetivo e do objetivo. Mas, então, o aparecimento [*Erscheinung*] do absoluto é uma oposição; o absoluto não está em seu aparecimento, ambos se opõem (Hegel, GW4, p. 32).

Diferentemente daquilo que Fichte, segundo Hegel, havia estabelecido, era necessário, portanto, tomar como ponto de partida o mundo finito cindido entre sujeito e objeto e mobilizar, passo a passo, essa cisão à luz da identidade absoluta, ou seja, provar a identidade absoluta como verdade, como o oculto da diferença. Desta maneira, Hegel não entenderia a identidade absoluta como um ponto de partida, mas como resultado de um desenvolvimento construtivo. Para isso ele assevera que “o absoluto deve pôr-se a si mesmo em seu aparecimento, isto é, não o deve aniquilar, mas sim construí-lo como identidade” (Hegel, GW4, p. 32). Somente assim se poderia escapar daquela oposição entre a identidade do absoluto e a diferença entre sujeito e objeto do mundo aparente e, portanto, legitimar tanto a imanência desse mundo no Absoluto quanto a imanência do Absoluto no aparecimento. Com isso, para que o finito não fosse externo, mas imanente e essencial ao absoluto, seu conhecimento para e por meio da consciência finita deveria ser, ao mesmo tempo, autoconhecimento do absoluto. O aparecimento deveria ser encarado como o Absoluto intuindo a si mesmo. Desta forma, na medida em que só há progressão do conhecimento na consciência finita a partir do pensamento, Hegel concebe que deveria dispor o absoluto como construído, ou seja, aquilo que o absoluto era não poderia ser dissociado de seu processo de conhecimento. A pretensão não é outra aqui do que afirmar o absoluto, não só como princípio, mas também como resultado. O ponto de partida do sistema deve, então, ser deslocado. Sobre isso, a seguinte afirmação de Hegel é taxativa:

A cisão é a fonte do carecimento [*Bedürfnisses*] da filosofia e, como cultura da época, o lado não-livre e dado da sua figura. Na cultura, aquilo que é manifestação do absoluto isolou-se do absoluto e fixou-se como um autônomo. Mas, ao mesmo tempo, a manifestação não pode negar a sua origem e deve partir daí para constituir como um todo a multiplicidade das suas limitações [...] (Hegel, GW4, p. 12).

No contexto do *Escrito da Diferença*, tomar como ponto de partida o mundo finito, cindido entre sujeito e objeto, significava propriamente fazer filosofia a partir da cisão, que era, por sua vez, de onde brotava o carecimento da filosofia. A tarefa da filosofia é, para Hegel, ao chegar em Jena em 1801, uma tarefa contraditória. Construir o absoluto para a consciência envolve uma contradição que a filosofia não pode simplesmente evitar, pois poderíamos dizer que a cisão, o campo da separação entre sujeito e objeto, o mundo aparente, era a motivadora daquela construção, tarefa genuína da filosofia<sup>3</sup>. O surgimento do campo da cisão, enquanto campo da reflexão, nada mais é do que a fundação da subjetividade, de onde surge o carecimento da filosofia. A partir da cisão se dava o impulsionamento da consciência finita para além de si, a saber, o entendimento era impulsionado para além de suas determinações finitas, como Hegel (GW 4, p. 14) afirma, pela “totalidade da necessidade” dada através da “eficácia secreta da razão”. Essa participação ignota no processo de elevação conota que a totalidade não é construída pelo entendimento, mas, como Hegel dirá em *Crer e Saber* (1802), “a totalidade deve ser o primeiro dos conhecimentos” (Hegel, GW 4, p. 393). Hegel (GW 4, p. 17) diz que a razão “se apresenta como a força do Absoluto negativo, portanto, como absoluto negar e, ao mesmo tempo, como força do pôr da totalidade dos opostos subjetivo e objetivo”. Assim, não parece ser nenhum absurdo afirmar, deste modo, o padrão do Absoluto “como a meta que põe em movimento, condiciona o surgimento da filosofia” (Zimmerli, 2016, p. 84), sendo assim o “primeiro dos conhecimentos”, o que gerará a “eficácia secreta da razão” em sua tarefa de pautar um novo conceito do infinito<sup>4</sup>, contra o qual o entendimento lutará, ao passo que a peremptoriedade da reflexão aumenta à medida que o conteúdo especulativo se torna mais consistente. Paradoxalmente, somente assim, ao opor-se ao Absoluto, a reflexão pode elevar-se a ele, de modo que sua condenação aparece no exato momento em que parece atingir a mais alta vitalidade.

3 A respeito da tarefa da filosofia, cf. Hegel (GW 4, p. 16).

4 É nesse sentido que Leo Lugarini (1982, p. 28) afirma que “a *Vernichtung*, portanto, assume a marca de uma ‘luta’ travada pela razão contra o entendimento, a fim de remover a absolutização do finito e da correlativa *Entzweiung* entre finito e infinito”.

Doravante, Hegel dirá então que o Um [*Eine*] é o alvo a ser buscado, mas, uma vez que o buscado já deve estar presente, a construção dele para a consciência finita, através da suspensão [*Aufhebung*] das suas limitações, seria condicionada pela ilimitação dele próprio, ou seja, deste Uno pressuposto (Hegel, GW4, p. 15). Assim, dois movimentos podem ser identificados aqui, sendo eles, o 1) que parte da ilimitação pressuposta, como condição de possibilidade daquela outra, 2) que parte da reflexão, através da qual a consciência finita alcança um conhecimento cada vez mais rico do absoluto. O absoluto é tanto prioridade lógica quanto a meta a ser alcançada. Esses dois pressupostos são “aspectos necessários da razão aparente, ou seja, da essência da própria filosofia, vista em seu aparecimento” (Zimmerli, 2016, p. 84). Com essa distinção, quando Hegel apresenta o absoluto como resultado de um desenvolvimento sistemático, ele não entende esse processo de desenvolvimento como uma *creatio ex nihilo*, mas sim o conhecimento do mundo como um todo que sempre existiu, todavia que seria estranho à consciência finita, sendo condição de possibilidade da cisão e, então, seu ponto de partida secreto, mas genuíno. Diz-se que esse mundo, então, nem sempre existiu como um mundo dividido em subjetivo e objetivo como concebe a reflexão, mas sim que esta divisão representa uma etapa histórica específica, um modo especial e particular do mundo.

Desta forma, tomando de empréstimo uma expressão da *Fenomenologia do Espírito*, para que o absoluto não fosse capturado como um passarinho na visgueira, quer dizer, passivamente, a consciência reflexiva deveria emaranhar-se ela mesma no absoluto e trazer o discernimento da atividade do pensamento àquele ser considerado pré-reflexivo. O problema então não é epistemológico, a saber, sobre até que ponto a consciência finita é ou poderia tornar-se capaz de conhecer o absoluto, ou seja, uma questão sobre as condições subjetivas de um pensamento do absoluto, tal como era com a filosofia crítica de Kant. Aqui, em contrapartida, o que está em jogo é a configuração daquele absoluto não reflexivo, que ainda não possui a marca da cisão em si, e do absoluto na medida em que é determinado pela cisão propriamente e, portanto, por uma estrutura reflexiva de pensamento. Se, por um lado, Hegel assevera o absoluto como estando sempre “já presente”, mas, por outro, nem sempre dominado por uma estrutura subjetiva de pensamento, então o “Nada”, o não pensamento, deve ser constante ao pensamento, caso contrário, o absoluto, como “a noite”, e a consciência reflexiva, como “a luz [que] é mais jovem do que ela”, desmoronariam e assim estariam como “diferença absoluta” um em relação ao outro (Hegel, GW4, p. 16). A tarefa essencial a esse período do desenvolvimento de Hegel, então, deve ser verificar se “a noite”, o absoluto pré-reflexivo, poderia fundir-se com a luz, ou, em outras palavras, como é possível a construção do objeto no sujeito, ou

seja, do ser infinito, destituído de conhecimento, no finito, através da finitude do conhecimento reflexivo<sup>5</sup>. Para nossos propósitos, a questão principal é se Hegel, naquele momento, seria capaz de consumir a estrutura subjetiva necessária do absoluto através daquela construção pela consciência finita.

## II.

Apesar do papel pouco destacado que Hegel reserva à filosofia e suas capacidades naquele período que tange aos seus escritos de Frankfurt, é possível afirmar que marcas do advento do carecimento da filosofia, de um conhecimento positivo através do pensamento, já estavam embrionariamente implícitas ali. No *Fragmento de sistema* de 1800, o alcance do caminho correto que conduz à vida infinita se torna possível através da descoberta que a própria consciência reflexiva alcança sobre si, a saber, de seu comportamento ensimesmado e regressivo. Vale ressaltar que na famosa carta de Hegel a Schelling de 2 de novembro de 1800 ele já considera reflexão e sistema em perspectiva sinonímica: “o ideal de juventude precisou metamorfosear-se em forma reflexiva, em um sistema (Hegel *apud* Hoffmeister, 1969, p. 59). A partir de Jena há um significativo rearranjo em prol desta unificação entre reflexão e sistema, e Hegel já não trabalha mais o conhecimento do finito e do infinito separadamente, mas os une numa investigação a ser propriamente realizada por uma estrita ciência filosófica. A questão fundamental aqui seria então a possibilidade de manutenção de uma correta linearidade entre o desenvolvimento da consciência reflexiva finita e o correlato conceitual do absoluto, mais especificamente, verificar se Hegel sustenta linearmente a expansão da ciência do finito à ciência do absoluto, da reflexão isolada à reflexão como razão.

O ir além da reflexão significava ir além da lei da contradição e sua operação típica que preestabelecia a fixação de determinações opostas como princípio para que algo fosse passível de consideração. Isso acontecia ao passo que a consciência reflexiva tomava a si mesma como objeto e reconhecendo que esse seu procedimento já não permitia avançar à ciência do absoluto, ou seja, realizar a síntese de determinações opostas, e, com isso, em última instância, realizar a síntese absoluta de identidade e diferença, de infinito e finito. A partir deste momento sua atitude se tornava autodestrutiva, uma vez que, para passar da reflexão isolada à reflexão como razão, isto é, passar das determinações

5 Leo Lugarini (1982, p. 26) chega a dizer que, à luz da doutrina de Espinosa por Jacobi, unificar essas oposições e justapor o finito no infinito significaria restaurar a pedra angular do espinosismo e significaria restabelecer a coincidência do finito com o infinito, concebendo ambos como um todo.

negativas e exclusivas às determinações positivas, a consciência finita deveria alcançar aquilo que Hegel denomina intuição transcendental. Ele entende essa transição como um processo de síntese, ou seja, como um processo no qual a reflexão filosófica não se dissolve a partir de uma apreensão puramente intuitiva do absoluto, mas no qual seu procedimento conceitual, através do pensamento, deve ser unido com o imediatismo da intuição. Para ser mais preciso, a filosofia emergiria unicamente por meio da especulação enquanto síntese da intuição transcendental, o momento da presença imediata do Absoluto, e da reflexão, momento do mediatizado pelas oposições da consciência e suas determinações lógicas.

Como dissemos, a respeito da reflexão, Hegel destaca principalmente sua estrutura antinômica, que leva à autodestruição: “o lado negativo do saber, o formal que é governado pela razão, destrói a si mesmo”; mas, em contrapartida, “o saber possui um lado positivo, ou seja, a intuição”, que sem reflexão, entretanto, “é uma intuição empírica, dada, sem consciência” (Hegel, GW4, p. 27). A intuição representa a função pela qual o múltiplo é dado, objetivamente e sem consciência, ou seja, ainda não estruturado. Essa estruturação será papel da reflexão, isto é, de trazer o múltiplo à sua forma organizada, à consciência. No entanto, a legitimidade dessa estrutura trazida por meio da reflexão não representa, em último caso, o lado verdadeiro desse múltiplo do conhecimento pela intuição, pois tal estrutura não sintetiza especulativamente esse múltiplo na estrutura relacional do absoluto. Para isso, a reflexão teria de ser capaz de gerar esse múltiplo estruturado a partir de si, ou seja, demonstrar a partir dela mesma que suas antinomias se referem ao próprio conteúdo estruturado por ela, isto é, tornar-se razão. Contudo, para que intuição transcendental e reflexão não permanecessem estranhas uma da outra, ficando numa relação reflexiva, a relação não pode ser tal que a intuição transcendental seja concebida como uma etapa de conclusão da reflexão. O sentido construtivo que Hegel propõe não supõe a unificação de uma com a outra, de modo que o que seja suspenso seja a limitação peculiar de ambas. O conhecimento reflexivo deve ser completado através de suas respectivas determinações opostas. Entretanto, essa complementação das antinomias da reflexão é apresentada apenas dentro das limitações descritivas oferecidas pelo processo de postulação, quer dizer, a relação imanente da reflexão e suas antinomias é apenas postulada, isto é, não construída.

É verdade que o conceito de construção [*Konstruktion*] possuía, no contexto filosófico de Hegel, uma relação íntima com o conceito de intuição, pois a referência aqui é ao modo como este conceito era utilizado na geometria e a possibilidade derivada dele de trabalhar com “intuições puras, ou seja, válidas universalmente, construídas dentro das formas de espaço e tempo, a saber, de

construir uma intuição pura de um conceito” (Oliveira, 2020, p. 194), assim como de qualquer figura geométrica. Isso daria a possibilidade de inscrever tal conceito no espaço absoluto das intuições puras, ou seja, daria o benefício de, através de uma ação suscitada pela reflexão – daí que a construção seja considerada um princípio ativo –, compreender a unidade das antinomias dentro de um espaço além da reflexão propriamente. Com base nesse conceito, por exemplo, Schelling derivou todo o seu novo sistema de metafísica absoluta em sua *Apresentação de meu sistema de filosofia*, de 1801, a partir de onde abria mão da concepção da arte como órgão superior à filosofia na questão do acesso ao Absoluto, marcante no *Sistema do idealismo transcendental*, de 1800, e partia para uma concepção do Absoluto conhecível imediatamente pela razão. *Grosso modo*, Schelling acreditava ser possível estendê-lo para a filosofia na medida em que ela poderia alcançar uma intuição não empírica, isto é, intelectual do Absoluto.

Repare que ambos os autores, Hegel e Schelling, compartilhavam aquilo que Düsing chamou de teologia negativa, e passaram, a partir de 1801, à concepção da possibilidade de uma metafísica racional do Absoluto. Isso atesta positivamente para a possibilidade de essa característica filosófica consistir numa ação planejada e programática, tendo em vista a afinidade das duas proeminentes figuras. Contudo, além disso, analisando o desenvolvimento de Schelling, que fundamenta esse ponto de partida racional, possuindo como princípio o conceito de construção no texto *Sobre a construção na filosofia*, de 1803, ficam bastante claros os instrumentos teóricos disponíveis para Hegel em 1801. Mas, diferentemente de Schelling, que tomava a utilização deste princípio como possibilidade racional imediatamente dada, Hegel, por sua vez, atribui um papel prévio à consciência no alcance da unidade, onde a reflexão precisava depurar-se de suas antinomias inertes. Assim, apresentava-se, então, um princípio fundamental do desenvolvimento dialético da consciência exposto na *Fenomenologia do Espírito*, de maneira que se desenhava grande parte dos elementos para a construção do absoluto para consciência de modo mediato, onde a feição intelectual deste processo seria destituída de seu caráter imediatista. No entanto, para que essa construção fosse progressiva e imanentemente desenvolvida, a unidade absoluta deveria emergir especulativamente da antinomia como seu fundamento e resultado positivo dessa depuração, de modo que não haveria ainda nenhuma razão para que o resultado desse processo fosse pautado por qualquer preceito de ordem intuicionista. Segundo Hegel, a postulação tem seu fundamento no fato de a reflexão ser unilateral, de maneira que

[...] a intuição é certamente o que é postulado pela razão, mas não como limitado, mas para completar a unilateralidade do trabalho da reflexão; não para que permaneçam



opostas, mas para que sejam uma só. Em geral, vê-se que todo esse modo de postular tem seu fundamento no fato de que o ponto de partida é a unilateralidade da reflexão; esta unilateralidade carece, a fim de suplementar sua deficiência, postular o oposto que dela foi excluído (Hegel, GW4, p. 29).

Desta forma, este ato não pode ser entendido como uma superação imanente da reflexão, mas apenas como a unificação com uma contraparte que, afirmamos, deveria aparecer assaz estranha, uma vez que o resultado positivo resultante da depuração da fixidez da reflexão não era mobilizado por um ato propriamente seu. A depuração da reflexão não é compreendida como seu resultado positivo, mas pressupõe a unificação postulada, de modo que a construção do Absoluto para a consciência não é tomada linearmente como elevação dela e por ela acima de sua unilateralidade. Assim, ocorre a postulação da unificação da reflexão com uma contraparte que é externa à reflexão e não pode ser reconciliada com o pensamento de Hegel sobre a unidade do Absoluto. A reflexão não consegue colocar-se unificada com o múltiplo da intuição a partir de sua própria operação, não é capaz de determinar positivamente a unificação da ideia e do ser. Somente por meio de uma elevação imanente a contraparte poderia ter sido construída como *uma* em vista da identidade absoluta da finitude e do infinito, sintetizando a atitude proposicional do pensar e a intuição. O resultado de um processo de unificação no qual as contrapartes não se reconhecem enquanto outro de si mesmas deve ser um terceiro alheio às partes. A partir do advento dessa contraparte não reconhecida, a reflexão, logo, aniquila-se e, na unidade postulada na intuição transcendental, o pensamento reflexivo ainda permanece externo ao conteúdo e a síntese de reflexão e intuição, de conceito e ser, apenas formal, o “racional tem de ser deduzido” (Hegel, GW4, p. 29). Por fim, Hegel configura seu arranjo sistemático de modo que o próprio processo do pensar, ou seja, aquele processo que dissemos ser mister para que o absoluto saia de seu estado sem consciência, cesse. Sua ponderação a respeito da subsistência do finito em meio ao Absoluto, por meio da ação da reflexão como razão, torna-se uma ponderação filosófica meramente descritiva. Levando a termo, como a consciência não dá conta de construir o Absoluto positivamente, isto é, sem se aniquilar, lemos que a reflexão mostra ser razão “ao apresentar a antinomia do incondicionado condicionado e ao apontar através do mesmo para uma síntese absoluta da liberdade e do impulso natural”, mas faz isso ao passo que “não afirmou a oposição e existência de ambos, ou de qualquer um deles, nem a si mesma como o absoluto e eterno, mas aniquilou-o e mergulhou-o no abismo de sua realização” (Hegel, GW4, p. 51). Hegel assevera, além disso, que a reflexão que se torna razão completa a antinomia e afunda-a num abismo infinito onde toda diferença desaparece, de modo a configurar-se como inadequada a toda



mediação relacional e a tornar esse padrão incompatível com a ideia de uma autoidentificação pelo Absoluto<sup>6</sup>.

Num momento crucial de sua escrita, Hegel (GW4, p. 16) chega a afirmar que “a tarefa da filosofia consiste [...] em pôr o ser no não-ser - como vir-a-ser, cisão no Absoluto - como seu aparecimento, o finito no infinito - como vida”. A partir desta ideia poderíamos ser levados a crer que esse processo de tomada de consciência pela reflexão consistia sim em um ato propriamente seu a partir do momento em que as leis da reflexão, moldadas através da suspensão das antinomias, são momentos de seu vir-a-ser, isto é, a suspensão da dicotomia formal, através do princípio onde o ser é entendido como vir-a-ser. Enquanto vir-a-ser, pensar ou refletir estaria em perspectiva como atividade, onde a razão realizaria uma depuração das determinações abstratas do pensamento, no entanto, aqui esse processo de depuração é entendido ainda como um ato meramente negativo, onde a reflexão filosófica não é ela mesma um objeto de si mesma. A parte positiva cabe, por sua vez, à intuição transcendental e sua unidade postulada. Tudo isso depõe corretamente a favor da ideia desta passagem, do momento negativo, como reflexão, para seu oposto, ou seja, para o Absoluto positivo, conter em germen toda a estrutura dialética do sistema maduro, no entanto, o movimento da reflexão à intuição transcendental ainda não é concebido como será mais tarde, isto é, concebido como um momento de mediação reflexiva. Assim, “reflexão e intuição ainda não são vistas como simples momentos do movimento lógico” (Merker, 1961, p. 104). Com isso, vemos que conceber o Absoluto como vir-a-ser não significa necessariamente que esse desenvolvimento seja concebido como um desenvolvimento que cumpra os requisitos para destituir qualquer pressuposto recalcitrante à feição dialética que Hegel, de modo estável, conferiu ao sistema posteriormente. A força do padrão do absoluto subjaz as possibilidades de restabelecimento da unidade por parte da consciência. A construção positiva é interrompida e a pura negatividade dos *relata* é afirmada de modo a aniquilá-los.

Perguntamos agora sobre as razões de tal configuração. Vislumbramos, então, a possibilidade de Hegel não possuir os aparatos necessários para pensar aquela síntese das antinomias numa forma lógica de conceitualidade para além do modelo reflexivo excludente da consciência, que, como vimos, ligava o ser da intuição ao conceito da reflexão apenas mediante um postulado. Em outras palavras, ainda que o sistema requeresse a partir de princípios já estabelecidos, Hegel ainda não dominava a feição típica da dialética em seu sistema maduro,

6 Cf. Palermo, 2014, p. 29.

qual seja, da possibilidade de se extrair um resultado positivo por via da negação determinada. O processo de “autoprodução da razão” que Hegel (GW4, p. 30) mesmo indica, mediante a unidade postulada de reflexão e intuição empírica seria, em geral, completado através de um ato, dedutivo, mas interrompido em seu fato, naquilo que ele alcança, quer dizer, aquela separação entre finito e infinito é trazida, então, sob nova roupagem. Esta recalcitrante limitação implicava, certamente, que a subjetividade não aparecia efetivamente integrada na relação conceitual constituinte da própria unidade, através do percurso da construção do absoluto para a consciência. Manfred Baum, nesse sentido, indica que a unidade especulativa estabelecida aqui “foi despojada do subjetivo e, portanto, tornou-se puro observar [*Zusehen*]” (Baum, 1986, p. 88). O estado em que alguém se encontra no momento da intuição transcendental não é concebido como autoconsciência, do mesmo modo que este conhecimento do Absoluto, no entanto, não é concebido como subjetividade (Schalhorn, 2004, p. 168).

Em outra passagem, Hegel (GW4, p. 33) afirma que “a verdadeira relação da especulação” é “a relação de substancialidade”. É nesse sentido, ainda pensando a unidade sob parâmetros substanciais, aqueles mesmos que marcaram a produção hegeliana em Frankfurt, quando Hegel se aliou aos argumentos panteístas de Hölderlin contra Fichte, que falamos aqui de arcaísmo da substancialidade. Ali, de acordo com Düsing (1980, p. 36), para Hegel, “o Eu [...] deve [...] estar submerso na identidade absoluta de sujeito-objeto da substância”, ou seja, a reflexão aprendia a partir de contradições, e, através da religião, alcançava a submissão voluntária à substância (superação pelo trágico de Hölderlin). A unidade que Hegel buscava em Frankfurt, que ele denomina Vida, tinha as características da totalidade panteísta, onde a vida era aquele ser que se divide em si mesmo e gerava em si mesmo uma pluralidade de modificações finitas, a partir de onde se poderia chamar ele mesmo de organismo vivo. No *Escrito da Diferença* a unidade se apresenta como uma conquista pela razão, mas ainda sem que esse conhecimento se refletisse, em último caso, no todo dessa conquista, ou seja, a produção da unidade a partir de um processo conceitual-especulativo imanente, o que não poderia ser alcançado mediante aquele mesmo princípio de outrora, a saber, a substancialidade.

Tal princípio pode ser identificado com aquele que, segundo Dieter Henrich (2007, p. 17), Friedrich Jacobi “havia colocado na boca do filósofo iluminista Lessing”, sendo também adotado em grande medida pelos três célebres amigos do seminário teológico de Tübingen, a saber, Schelling, Hölderlin e Hegel. Tal princípio se refere à fórmula do programa “Hen kai Pan”, que havia sido inconscientemente incorporada até mesmo por Jacobi, e que foi assimilada como princípio para a filosofia da unificação [*Vereinigungsphilosophie*] de

Hölderlin, e consequentemente aparecia no horizonte da identidade entre espírito e natureza que a filosofia de Schelling concebia. Os preceitos deste princípio, introduzido na filosofia alemã clássica, no alvorecer do idealismo alemão, oportunizava a concepção de Deus como um ser absoluto a partir do qual se reduzia o ser determinado a uma modificação do Absoluto, introduzindo uma negatividade não reconciliadora. Assim, a impossibilidade de Hegel alcançar suas pretensões passava por reformular as consequências deste princípio que, apesar de partir do suposto da totalidade, se quisesse preservar o espaço subjetivo, descambava ainda em um dualismo do em si mesmo (Absoluto) e do para nós (consciência), mas, como vimos, este ainda não é o caso. As razões mais diretas para essa orientação consistem, sobretudo, na tentativa fracassada de Hegel estabelecer um todo anterior à reflexão, qual seja, antes da cisão, do qual os sujeitos deveriam ser parte, sem que o processo de tomada de consciência desse todo fosse completado suficientemente à luz da determinação de completude que o sistema requeria. A superação da cisão estaria, assim, como condicionante para que a própria cisão estivesse como um momento para a totalidade, não de maneira que a totalidade compreendesse os indivíduos tal como na filosofia da identidade de Schelling, mas que, através dos processos de suspensão das antinomias, a consciência percebesse, por suas próprias capacidades, a “eficácia secreta da razão” como sua própria eficácia, e, assim, a identidade de identidade e diferença no absoluto.

### III.

Desta forma, a questão que retorna aqui é como conciliar a crítica hegeliana àquele tipo de filosofia feita por Fichte, que parte de uma proposição fundamental [*Grundsatz*] para legitimar todo o seu desenvolvimento sistemático, ou seja, como aquele ponto de partida secreto, pressuposto por Hegel, não deve ser entendido no mesmo sentido que o próprio Hegel critica Fichte? Diferente de Fichte, Hegel valoriza a capacidade de suspensão das antinomias, ou seja, do advento pela consciência mesma da realidade especulativa do mundo, a saber, como determinação fundamental [*Grundbestimmung*] da cisão. Passar da proposição [*Satz*] para a determinação [*Bestimmung*] significava compreender que o absoluto, que subjaz a reflexão, está presente segundo o modo da razão, e não da própria reflexão. Segundo Hegel, uma vez que Fichte não realizou essa passagem, acarretou no fato de a *Doutrina da Ciência* fundamentar todo o seu desenvolvimento em uma proposição posta pela reflexão, logo, limitada e condicionada. Fichte teria sido incapaz de sintetizar seu princípio, com base numa consciência [*Bewußtsein*] absoluta, enquanto sujeito, com o mundo

aparente, enquanto objeto, desenvolvendo, conseqüentemente, apenas um sujeito-objeto-subjetivo. Hegel, por sua vez, parte daquela cisão que determina o mundo aparente em sujeito e objeto, mas falha em sua resolução, na medida em que o conceito é negado no processo, de modo que a identidade absoluta se torna apenas algo absolutamente diferente da consciência, tendo então apenas um sujeito-objeto-objetivo. No final, o aparecimento do absoluto, determinado sob o modo do entendimento, se torna consciente de si mesmo como um aparecimento do absoluto, mas sem que a contrapartida especulativa seja assegurada, qual seja, que o absoluto mesmo somente possa ser desenvolvido mediante seu aparecimento. O primeiro pressuposto, o absoluto, inclui o segundo, o limitado e o determinado, mas o segundo não remete e não retorna ao primeiro, o que coloca um descompasso que, no fundo, desqualifica a legitimidade requerida em seu processo de desenvolvimento da consciência. Hegel não consegue fundamentar, com isso, como o absoluto não pode ser apreendido independentemente do que torna possível sua apresentação, isto é, independentemente da estrutura subjetiva.

Assim, a superação que Hegel oferece também esbarra no caráter formal de sua resolução, qual seja, a mera postulação que, em última análise, está inseparavelmente ligada ao pensamento reflexivo. Daquela postulação se deriva uma análise meramente descritiva e imperativa da realidade especulativa e sua unificação, onde “a verdadeira antinomia, que põe ambos, o limitado e o ilimitado, não um ao lado do outro, mas simultaneamente como idênticos, tem que, simultaneamente, suspender a oposição” (Hegel, GW4, p. 29). Através da postulação da unidade mediante intuição transcendental, o conhecimento do absoluto é, em geral, possível para uma consciência propriamente finita. Mais especificamente, a partir do momento em que o absoluto é cognoscível através da postulação da unidade na intuição transcendental, ele torna-se cognoscível para uma consciência finita, que, por ser finita, concebe-o, certamente, como objeto. A conceitualidade especulativa fundamental é retirada do processo do saber, logo, a subjetividade não está integrada no absoluto, o que anula imediatamente a possibilidade de esse conhecimento aparecer como propósito de uma realização imanente. A possibilidade de superação das antinomias, de acordo com este modelo, recai novamente na separação entre os *relata*.

Uma vez que Hegel mesmo é bastante dúbio a respeito de considerações sobre o princípio do qual ele parte, cabendo a nós inferir a partir deste princípio já desdobrado nas suas múltiplas aplicações teóricas, sua construção do absoluto acaba esbarrando numa dupla valência teórica: 1) conforme as conseqüências de seus escritos, ou seja, entendido como identidade absoluta, acima de qualquer relação oposta, mas, ao mesmo tempo, 2) enquanto relação absoluta, como parece

ser sua pretensão e parece ser a melhor aplicação para muitos de seus conceitos<sup>7</sup>. No entanto, essa dupla valência teórica retirada da filosofia hegeliana pode indicar que o filósofo não estava tão distante da feição que ele daria ao princípio do sistema posteriormente, cabendo apenas conjugar essa perspectiva que, a princípio, e conforme os supostos apresentados até então, parecia contraditória. A questão primordial com isso é que, ainda que Hegel caísse novamente nas mesmas consequências de seu período em Frankfurt, quando negava à filosofia a possibilidade de compreender especulativamente a totalidade, ele aqui já parte de uma nova concepção metafísica do conhecimento do Absoluto, como uma unidade que é múltipla em si mesma, que não é concebido como estático, mas como uma unidade dinâmica e processual. Tudo isso nos leva a considerar, com Giuseppe Varnier (1998, p. 65), que “a forma interior e a definição do princípio, bem como o desenvolvimento metódico do sistema ainda estão muito atrasados em comparação com esta percepção da estrutura lógica da ideia e do pensamento de um ser absoluto (*genitivus subjectivus*)”.

A substancialidade enquanto princípio ao qual alguém se eleva através da filosofia fica ainda mais clara quando observamos a relação dessa disciplina primordial, a filosofia, com outra, que Hegel tanto valorizará mais tarde em seu sistema maduro, a história. Quando contraposta com a filosofia, à história parece ser reservado um espaço ingrato em meio àquela “soma de particularidades” que Hegel atesta. É mister encararmos o pressuposto da filosofia, enquanto “lado não livre da filosofia”, como um pressuposto retirado das particularidades referentes a uma época histórica, bem como ao espaço geográfico onde ela aparece, ou seja, é mister encarar a cisão, a harmonia despedaçada, como “fonte do carecimento da filosofia”. No entanto, não podemos nos furtar de compreender esse ambiente como produzido e formado por ela mesma, ou como Hegel (GW4, p. 12) afirma, ele surge “da originalidade viva do espírito, que, nela, produziu por si mesmo e configurou pela sua ação”. O pensamento é, em cada manifestação na história, o pensamento de uma determinada época, mas todos estão sujeitos ao mesmo princípio, ou seja, àquela universalidade conceitual que não pode ser reduzida àquela soma de particularidades de onde surgem os sistemas, onde as conexões internas e relações mútuas das determinações do pensar devem ser trazidas à tona. A cisão é gerada na medida em que as determinações se autonomizam e se afastam daquela base que lhes seria constitutiva, assim, o “poder de unificação” que desapareceu da vida dos homens é produzido na filosofia e pela filosofia, de modo que seu pressuposto só pode ser entendido e expresso a partir da própria

7 Sobre uma defesa sistemática e programática da perspectiva de uma dupla valência teórica, cf. Palermo (2014).

filosofia e sua tarefa essencialmente a mesma em todos os tempos (Kimmerle, 2004, pp. 17-18). Isto está em plena consonância com o que Hegel afirma em *Crer e Saber* quando diz que com o curso completo das diferentes maneiras como aparecem as filosofias da subjetividade, é dada a possibilidade da “verdadeira filosofia”, mas esta possibilidade continua sendo uma “possibilidade exterior”, ainda que um “aparecimento acabado” (Hegel, GW4, p. 413). Deste modo, para Hegel, mesmo quando não é iminente o perigo que ameaça esfacelar de toda filosofia o “espírito vivo que a habita”, transformando o aparecimento em numa objetividade ossificada, a história, está para a filosofia apenas como um aparecimento. Também neste período, segundo Heinz Kimmerle (2004, p. 19), “como esta superação, que deve ser realizada na filosofia e pela filosofia, afeta a vida econômica e política, é uma questão importante, mas ainda assim subordinada”. De modo geral, o que chama a atenção aqui é a impossibilidade de esboços de formas de vida tal qual Hegel estabelecerá as bases da vida ética em seus escritos posteriores.

### Considerações finais

Como afirma Emmanuel Renault (2015, p. 82), “a mudança do paradigma da substância absoluta para o do espírito absoluto consiste em uma mudança no princípio do sistema”. Trata-se, a saber, daquela mudança do princípio substancial – onde o Absoluto é concebido como unidade de sujeito e objeto, conceito e ser, espírito e natureza – ao princípio espiritual-subjetivo – onde um sujeito retorna a si mesmo como espírito absoluto após ter se encontrado como ser-outro de si mesmo. O arcaísmo da substancialidade, desse modo, diz respeito fundamentalmente à configuração principal do sistema à luz da determinação que Hegel sustenta a respeito do conceito de substância em algumas passagens de suas obras e da capacidade oposta que ele requeria de seu princípio em algumas passagens do *Escrito da Diferença*, por exemplo, quando indica uma autorrelação intelectual do absoluto, na medida em que afirma que ele se configura numa “totalidade objetiva” a partir da “autoprodução da razão” (Hegel, GW4, p. 30). A partir daquela relação de reconhecimento meramente objetual, derivada da relação postulada, esta autorrelação intelectual do absoluto como conhecimento de si mesmo, ou seja, como o primeiro dos conhecimentos, não é, entretanto, justificável a partir da estrutura da identidade absoluta pensada como substância. Tendo em vista a famosa classificação de substância e sujeito na *Fenomenologia do Espírito*, é mister considerar a configuração destituída de subjetividade enquanto substância. Como diz Jaeschke (2000, p. 451), “para que a substância seja entendida como sujeito, ela mesma deve também

ter a constituição da subjetividade”. A arquitetura teórica específica do *Escrito da Diferença*, a partir do momento em que não sintetiza o caráter subjetivo na realidade mesma do Absoluto mediante uma forma de conceitualidade especulativa, algo razoavelmente consolidado na filosofia posterior de Hegel, traz à tona este período de desenvolvimento hegeliano como uma etapa singular, mas ainda marcada, principalmente, pela cosmovisão substancialista presente no alvorecer da filosofia clássica alemã, e seus diferentes tons da mesma figura panteísta.

No *Escrito da Diferença*, ao passo que entende o princípio segundo a expressão “identidade de identidade e não-identidade”, Hegel começa a pensar o absoluto como autorrelação. No entanto, como o processo de construção do absoluto para a consciência é cessado na pura negatividade, ou seja, não é possível apresentar o absoluto positivamente, este último corre o risco de se apresentar como algo além das determinações finitas. Como vimos, e como afirma Palermo (2014, p. 30), “o problema reside no fato de que a instância ontológica do absoluto, interpretada como a unidade dos opostos, permanece dissociada da instância gnosiológica, entendida como o caminho para alcançar o absoluto”. *Grosso modo*, havia um descompasso entre o absoluto e a capacidade da consciência de se elevar a ele<sup>8</sup>.

Com Hegel a tensão filosófica adquire uma nova perspectiva, mas algo indica internamente que a construção sistemática, mediante uma espécie de monismo espiritualizado, carecia de reparos e novos princípios. Entender o absoluto não apenas como substância, mas também como sujeito parece uma mudança paradigmática. Não uma mudança onde um novo princípio é adotado em detrimento de outro, mas onde um não pode ser entendido dissociado do outro. Hegel parece entender isso desde o início, principalmente a partir do momento em que coloca a cisão como fonte do carecimento da filosofia e a totalidade como o primeiro dos conhecimentos. O arcaísmo, por sua vez, refere-se a seus instrumentais, mais especificamente, conforme apresentamos, à *forma principal* de Hegel que não permitiria conjugar a negatividade intrínseca às determinações da finitude no absoluto vislumbrado<sup>9</sup>. Por fim, parece correto afirmar que o *Escrito da Diferença* vislumbra a superação deste modelo, mas seu ponto de partida limita a efetivação da superação. A espiritualização da

8 Emmanuel Renault (2015, p. 85) chega mesmo a dizer que num sentido muito específico se pode afirmar que a posição hegeliana é de uma metafísica da substância a partir do momento em que o absoluto é concebido como *causa sui* à maneira da substância espinosista, reinterpretada à luz do “espinosismo da física” de Schelling, no sentido de que Schelling identificou a *natura naturans* como a natureza como sujeito e a *natura naturata* como a natureza como objeto.

9 Cf. Henrich, 1980, p. 104.



substância corresponde meramente a uma reivindicação cosmológica, sem que a letra fosse suficientemente adequada para acomodar o reclamo.

## Referências

- BAUM, M. “Die Entstehung der Hegelschen Dialektik”. Bonn: Bouvier, 1986.
- DÜSING, K. “Die Entstehung des spekulativen Idealismus. Schellings und Hegels Wandlungen zwischen 1800 und 1801”. In: JAESCHKE, W. (ed.). *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*. Hamburg: Felix Meiner, 1993. pp. 144-163.
- \_\_\_\_\_. “Grundformen der Ontologie bei Kant und bei Hegel”. *Quaestio*, Vol. 9, pp. 311-324, 2009 [Online]. Disponível em: <https://doi.org/10.1484/J.QUAESTIO.1.100709>. Acessado em 08 de maio de 2022.
- \_\_\_\_\_. “Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena”. In: DÜSING, K.; HENRICH, D. (eds.). *Hegel-Studien*. Beiheft 20. Bonn: Bouvier, 1980. pp. 25-44.
- HEGEL, G. W. F. “Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie”. In: *Gesammelte Werke*. Band 4. Hamburg: Felix Meiner, 1968.
- \_\_\_\_\_. “Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”. In: *Gesammelte Werke*. Band 4. Hamburg: Felix Meiner, 1968.
- HENRICH, D. “Erkundung im Zugzwang: Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten”. In: WELSCH, W., VIEWEG, K. (eds.). *Das Interesse des Denkens: Hegel aus heutiger Sicht*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2007. pp. 9-32.
- \_\_\_\_\_. “Absoluter Geist und Logik des Endlichen”. In: DÜSING, K., HENRICH, D. (eds.). *Hegel-Studien*. Beiheft 20. Bonn: Bouvier, 1980. pp. 103-118.
- HOFFMEISTER, J. (ed.). “Briefe von und an Hegel”. Band I. Hamburg: Felix Meiner, 1969.
- JAESCHKE, W. “Substanz und Subjekt”. *Tijdschrift voor Filosofie*, Vol. 62, Nr. 3, pp. 439-458, 2000 [Online]. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40889494>. Acessado em 08 de maio de 2022.
- KIMMERLE, H. “Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte am Anfang der Jenaer Periode des Hegelschen Denkens und dessen aktuelle Bedeutung”. In: \_\_\_\_\_. (ed.). *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*. Berlin: Akademie Verlag, 2004. pp. 11-24.
- LUGARINI, L. “Substance et réflexion dans logique et métaphysique Hégélienne d’Iéna”. In: DÜSING, K.; HENRICH, D. (eds.). *Hegel-Studien*. Beiheft 20. Bonn: Bouvier, 1980. pp. 139-155.
- \_\_\_\_\_. “Fonti spinoziane della dialettica di Hegel”. *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 36, Nr. 139/140 (1/2), pp. 21-36, 1982.
- MERKER, N. “Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena)”. Milano: Feltrinelli, 1961.



- NOHL, H. (ed.). “Hegels theologische Jugendschriften”. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1907.
- OLIVEIRA, L. “Sobre a unidade da filosofia de Schelling: uma perspectiva sistemática com base no método construtivo (1801-1810)”. *Cadernos De Filosofia Alemã*, Vol. 25, Nr. 4, 2020 [Online]. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v25i4p191-208>. Acessado em 08 de maio de 2022.
- PALERMO, S. “Im Äther der einen Substanz Anmerkungen zum Hegelschen Begriff des Absoluten in den ersten Jenaer Jahren”. *Hegel-Jahrbuch*, Vol. 2014, Nr. 1, 2014 [Online]. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/hgjb-2014-0105>. Acessado em 08 de maio de 2022.
- RENAULT, E “Les transformations de l’idée de Naturphilosophie à Iéna entre 1801 et 1806”. In: BUÉE, J.-M., RENAULT, E. (eds.). *Hegel à Iéna*. Lyon: ENS Éditions, 2015. pp. 41-58.
- SCHALHORN, C. “Hegels Jenaer Begriff des Selbstbewusstseins (1801-1805/06)”. In: KIMMERLE, H. (ed.). *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*. Berlin: Akademie Verlag, 2004. pp. 162-183.
- VARNIER, G. “Naturphilosophie, Identitätsphilosophie, vernichtende Logik. Natur und Geist beim Jenaer Hegel”. In: VIEWEG, K. (ed.) *Hegels Jenaer Naturphilosophie*. München: Fink, 1998. pp. 57-70.
- ZIMMERLI, W. “Die Frage nach Philosophie. Interpretationen zu Hegels »Differenzschrift«”. In: \_\_\_\_\_. *Hegel-Studien*. Beiheft 12. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2016.



**POLITICAL OBLIGATION, CIVIL  
DISOBEDIENCE AND RESISTANCE  
WITHIN THE DEMOCRATIC REGIME:  
ALESSANDRO PASSERIN D'ENTRÈVES'  
NOTION OF THE STATE\***

***OBRIGAÇÃO POLÍTICA, DESOBEDIÊNCIA  
CIVIL E RESISTÊNCIA NO REGIME  
DEMOCRÁTICO: A NOÇÃO DE ESTADO  
DE ALESSANDRO PASSERIN D'ENTRÈVES***

*Máisa Martorano Suarez Pardo*  
*<https://orcid.org/0000-0002-6335-3677>*  
*maisamartorano@gmail.com*

*Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brasil*

**ABSTRACT** *This paper examines the role that the notion of political obligation has in the thought of the Italian philosopher of politics and law Alessandro Passerin d'Entrèves (1902 – 1985), especially in its relationship with the democratic regime and forms of resistance on the part of citizens. By analyzing the author's main arguments in this regard, it seeks to demonstrate the flexibility of the author's concept of State, and the importance of philosophy as a point of intersection between morality and law, constituting itself as an instrument of phenomenological approach to the forms of human association.*

\* Article submitted on: 05/06/2022. Accepted on: 04/04/2023.

**Keywords:** *Political obligation. Civil disobedience. Democracy. D'Entrèves. Alessandro Passerin.*

**RESUMO** *O artigo examina a função da noção de obrigação política no pensamento do filósofo italiano da política e do direito Alessandro Passerin d'Entrèves (1902-1985), especialmente em sua relação com o regime democrático e as formas de resistência por parte dos cidadãos. Pela análise dos principais argumentos do autor a esse respeito, o artigo procura demonstrar a flexibilidade do conceito de Estado do autor e a importância da filosofia enquanto ponto de intersecção entre a moral e o direito, constituindo-se como instrumento de abordagem fenomenológica das formas de associação humana.*

**Palavras-chave:** *Obrigação política. Desobediência civil. Democracia. D'Entrèves. Alessandro Passerin.*

## Introduction

The history of the notion of the State is the history of the answers given to the problem of political obligation. There were authors who stated that obedience is the result of a relationship of pure force, for others the answer to the problem of obedience is the law in its factual existence, as a positive fact. Finally, the perspective that attributes to the theory of duty a fundamental role in the understanding of political relations shifts the response from obedience to the consent of individuals. This displacement puts the ultimate element of the system's validation beyond its own structure. D'Entrèves' interest in political obligation began in his first stay in Oxford (1926-1928)<sup>1</sup>, after having spent a period in Germany (1925) in which he studied the theme of Natural Law and the work of Ernst Troeltsch (1865-1923). As a condition of his stay at the English university, he had to submit weekly papers to Balliol College rector, Alexander Dunlop Lindsey (1879-1952)<sup>2</sup> on the work of Thomas Hill Green (1836-1882), *Lectures on the Principles of Political Obligation*. The germ of all

1 The first work published on the theme by d'Entrèves is *The problem of political politics in contemporary English thinking*, in the "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto", 1928.

2 Author of *The Modern Democratic State* (1948), a book that fulfills at the same time a historical analysis and a critical analysis of the formation of the democratic state. Lindsay defends the thesis that there is no "State" or "democracy" in themselves. Rather, each mode of social ordering is the product of its own time and past history. At each stage, it is determined by the "operating ideals" that refer to the values of a community, and which give meaning to the various activities that unfold in it.

his later production can be found in this early period of his career that followed the conclusion of his graduation in Turin.

In the text *Obeying Whom?*<sup>3</sup>, d'Entrèves remembers from his own experience the unfolding of political philosophy as an area of knowledge in England. He recalls three different moments: the first time he was in Oxford and was coached by Lindsay and Carlyle; in the post-war period, when he returned to assume the chair of Italian studies, at the height of the Weldonian period; and finally for the conference in question (The Phillip Maurice Denecke Lecture), in 1964, at Oxford's Lady Margaret Hall. In the 1920s, d'Entrèves says there were no doubts about the importance of political philosophy as an academic discipline. When he returned in the 1940s, he reports that he found a very different climate and this can be seen reflected in the works of Iris Murdoch and Thomas Dewar Weldon – who with his work *The vocabulary of Politics* (1953) emphasized linguistic and analytical approaches. Finally, when returning in the 1960s, he noticed a change again, a “fresh breeze blowing” new airs: there was a renewed interest in political philosophy in England, symbolized in the collection of essays by Peter Laslett, *Philosophy, Politics and Society*, also published in 1962.

This collection contains the contribution of Isaiah Berlin, *Does Political Theory still exist?*, which is cited by d'Entrèves as an example of the kind of consideration that can be made when command and obedience relationships are in question. A passage from Berlin's text that d'Entrèves uses frequently is similar to Otto von Gierke's tale of the ghost of Natural Law<sup>4</sup>: “So long as rational curiosity exists – a desire for justification and explanation in terms of motives and reasons, and not only of causes or functional correlations or statistical probabilities – political theory will not wholly perish from the earth.” (Berlin, 2013, p. 224). This rational curiosity, which is the essence of philosophy, addresses political relations as a way of thinking about the reasons for their ways of existence. The reason asks “why should one obey the laws?”, or “why should one person obey another?”; but it also asks “who to obey?” and still, “can disobedience be a duty?”. The answer to these questions presents itself as a matrix of values, or reflects the “operating ideals” of an era. This answer, that was previously contemplated by evoking natural law, and which is the very

3 The text was presented at Oxford at the invitation of the Denecke Foundation in March 1964 and published in Italian under the title *A chi obbedire?*, in 1965.

4 In *Natural Law* (1957), d'Entrèves turns to the description of Otto von Gierke, a German jurist from the Historical School and critic of the theories of Natural Law, who reflects the its persistence and “immortal spirit”: “If it is denied entry into the body of positive law, it floats around the room. as a ghost and threatens to turn into a vampire who sucks the blood from the body of the law”. Gierke, 1934, I, p. 226. The Italian author's proposal is to deal with the ghost, “and even exorcise it”.

object of Political Philosophy, came to be exercised by ideologies understood as a political program. Democracy is the hallmark of modern natural law, a response one would say originated from liberal ideology. In any case, what guarantees the stability and legitimacy of a certain order is whether individuals adhere to the set of values, political program or ideology that supports it.

### **1. What is political obligation and how it is distinguished from other types of obligation?**

The notion of “political obligation” refers directly to the research, within Political Philosophy, which has as its object the reasons for obedience to a given legal order; to a “State” so to speak. The main question posed in this regard is: “Why should an individual submit to the laws?”, and the answer may vary according to the understanding on what the word “State” means. Thus, when the State is conceived only as a “monopoly of force”, “political obligation” is reduced to “obedience to the law”. When, on the contrary, the power represented in the State requires, in addition to legality, a legitimacy that is not present in the legal system itself, then “political obligation” must necessarily correspond to something beyond simple obedience to the law for fear of penalty.

D’Entrèves faces the question of the definition of political obligation and its distinction from other types of obligation in different works. In short, we could think of the three types of obligations proposed by d’Entrèves as follows: “legal obligation” refers to valid norms, laws, analyzed one by one, case by case, within a given positive system; “moral obligation” refers to the individual values of each citizen; finally, the “political obligation”, refers to the set of norms existing in a given order to which a diversity of individuals are submitted because of the common value represented in it. Yet, in another way, we can think of the “political obligation” in its relation to Natural Law, conceived as a general rule that precedes positive law. In modern democracy, natural law is represented by constitutional charters, within Nation States; and the Human Rights Charter, at the international level. Whereas the “legal obligation” refers to specific laws within a larger order, which must respect the Constitution to be valid.

If we think about the issue from the duty of obedience, we could establish more clearly the differences between “legal obligation” and “political obligation” through the questions: a) “which law should I obey?”, “in which case?”; and, b) “why should I obey the laws?”. For example: if someone wants to open a trade or any business, they must observe what the specific legislation on the subject determines in order to carry out the action within the law. If they do

not comply with the law, that person must undergo the sanctions provided for the specific case of non-compliance, also determined by law. But in the case of the question “why should I obey the laws?”, one must observe whether the laws, in general, in fact respond to the established principles so that their own existence is admissible; that is, we should observe if the positive order, including the monopoly of force by the State, corresponds to the principles established by the social values which precedes positive order. Finally, “moral obligation” is of personal and intimate nature for each individual, and must not override the laws of the State, which in turn must not interfere unless in those particular cases where foul play is in action.

D’Entrèves presents his conception according to which, the State is a historical product and, consequently, its values tend to change and transform in relation to the experiences that history can present. It is a matter of recognizing and attributing to political obligation a position of autonomy in relation to the legal and moral one, which deal with two distinct types of obligation: the first refers to an external legitimization, the second to an internal one. In this sense, we can think of political obligation as a common legitimization of the order to which we submit collectively. One should look here to that “point where norms and values coincide”, to the intersection between law and morals. Thus, the legal obligation refers to the laws taken individually, to which we must submit as citizens who accept the order that allows those same laws to exist; the moral obligation refers to the internal laws and norms of individuals, whether religious or not; and, finally, political obligation refers to the very existence of the State and the legitimization of its order as a whole. It is necessary to keep in mind the two different positions assumed by the individual: as a citizen and as a moral subject. The notion of “political obligation”, in fact, induces the distinction of our duties as citizens from our duties as moral, individual beings: only in this way is it possible to halt the moralization of law, and the interference of State in morals, avoiding the accusation brought by positivists and “realists”, according to our author.

The debate is detailed in *La Dottrina dello Stato / The Notion of State*, and is in the background of his other considerations about the forms of resistance or the distinction between legality and legitimacy. But there is a concise statement of the problem in his presentation of May 1967 to a conference at the London School of Economics and Political Science, later published in the magazine “Philosophy” titled *On the nature of political obligation*, and subsequently in the “Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto” as *Sulla natura del*

*obbligo politico*<sup>5</sup>. In this work d'Entrèves takes up the problem of political obligation, but favors an analytical approach, less focused on determining which authors in which times affirmed or denied the existence of a political obligation. D'Entrèves intends to answer three questions that must clarify the existence and characteristics of political obligation. The first is aimed at determining whether there is a precise definition of the word “obligation” or whether its mere statement next to the adjective “political” would not, from the outset, be an acceptance of one meaning or another among the many possible ones. Then, he tries to clarify if there are reasons to distinguish this type of “obligation” from other types (moral and legal) and, moreover, to clarify what they are. Finally, the third question seeks to explore the consequences of recognizing the existence of political obligation.

... Up till quite recently, had I been asked point-blank what sort of thing I had in mind when referring to political obligation, I would have had no hesitation in answering: well, of course, I am thinking of such questions as “What is the foundation of authority?”, or “Why should laws be obeyed?”. These questions I have always taken, and still take, to be the basic questions of political theory. I find comfort in knowing that I am not alone in believing them to be so. But of late I have come to realize (it is never too late for self criticism!) that the phrase, “political obligation”, if used as a contracted description for the obligation to obey the laws of one’s country or the commands of a sovereign, raises more than one problem, and it is these problems which I would like to try and unravel, even though my answers to them have no claim to being either original or final. (D'Entrèves, 1968, p. 309)

This consideration reflects how d'Entreves was particularly engaged in the debate about political obligation<sup>6</sup> that took place especially in England. The dialogue textually established with his colleague Herbert Lionel Hart – whose work *Il concetto di obbligo* had been published in 1966 in the “Rivista di Filosofia”, of Il Mulino<sup>7</sup> editor – and with Professor Goodheart and other contemporaries, demonstrate this commitment. Furthermore, it is an example of the disposition for dialogue and dissent often affirmed by him as desirable in practical political experience and academic studies. In the little essay *Scopo e*

5 D'ENTRÈVES, A. P. *On the nature of political obligation* in “Philosophy”, vol. XLIII, n° 166, October 1968. And also D'ENTRÈVES, A. P. *Sulla natura del politico obbligo* in “Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto”, n° XLIV, n°3, July-September 1967. Also in D'ENTRÈVES, A. P. *Obbedienza e resistenza in una società democratica e altri saggi*. Milano, Edizioni di Comunità, 1970 – a 2° edition was published in 2012, which demonstrates the contemporary interest the author and these topics incite.

6 A doctoral thesis presented at the London School of Economics, found during a random investigation, accounts for this specific debate between D'Entrèves and his contemporaries. See SAMOULLA FARSIDES, CALLIOPE CHRISTINA *Consent and the basis of political obligation with reference made to Thomas Hobbes and John Locke*, 1992.

7 The journal is the oldest in Italian on the subject of philosophy and continues to publish now every four months.



*necessità della filosofia politica* (D'Entrèves, 2005), he specifically addresses this issue when examining possible objections to his proposal:

... among the objections that I foresee there is one to which I would like to answer in advance, and it is an objection that I think I could have opposed as follows: if in your own words, political philosophy leads to a stance on political values, do we not run the risk, by introducing it as a teaching subject, of opening the door to the most varied values, to perhaps opposing ideologies, according to the tastes and inclinations of the various teachers to whom such teaching would be entrusted? To an objection of this kind ..., I would just reply: well, what's wrong? (D'Entrèves, 2005, p. 51)

This passage contains an indication to answer the first of the questions that the Italian philosopher asks himself when he examines the nature of political obligation. Does the recognition of the existence of political obligation, or the mere statement of an obligation, indicate a position in the face of the problem of obedience? The Italian recognizes that there is a promiscuous use of the terms “obligation” and “duty” by philosophers and jurists, but it is possible to identify at least two commonly adopted perspectives. There is something in the English debate that is difficult to translate, at least to Portuguese but maybe also to Italian, because there is a distinction between the terms “*ought*” and “*duty*”. The first being directed to moral propositions, more abstract, while the second seems to have a practical element more easily recognizable, such as a role to be fulfilled or the way of proceeding in a given profession. While *ought* is a modal verb and can be interpreted within the theory of duty as a moral imperative, and addresses what is *right* in a given action even though there are no clear rules on how to proceed with it; *duty* is a noun and indicates that the rules about what should be done are precise, knowable, and linked to a certain function to be performed: the duty of the police or the inspector, for example.

In any case, d'Entrèves distinguishes two ways of conceiving political obligation: as a consequence of the idea of sanction, that is, as pure force; or as the source of the sanction, which legitimizes its existence. First, he follows the path taken by Hart and analyzes Bentham's conception, which the English colleague refers to as the “Benthanian model”. The central element of this model is the idea that people obey the laws because they fear the suffering that can come from their disobedience. This idea refers to Machiavelli's thought and the doctrine of *The Reason of State*, and is opposed to the theory of duty. To d'Entrèves the latter is a conception proper of philosophers and has been evident since Socrates responded to Thrasymachus in Plato's *The Republic*. And, to illustrate this point and its special place in modern state doctrine, the author addresses Rousseau:

Force is a physical power, and I can't see what moral effect it can have. Screaming for force is an act of necessity, not of will – it is, at best, an act of prudence. In what sense can it be a duty? (...) Allow us to admit, then, that force does not create law, and that we are obliged to obey only legitimate powers (Rousseau, *Social Contract*, I, 3)

It is a difference of position in relation to the question of the State's own function that culminates, in the legal and political spheres, in the debate about the legality and legitimacy of power. From d'Entrèves' perspective, legitimacy cannot coincide with legality, the latter being necessarily subordinate to the former. Thus, law is subordinated to politics and the latter is understood as a field of action and enjoyment of power, to which all citizens of a given society must have access. In the case of those who conceive of the State as essentially a relationship of power, legitimacy is reduced to legality; that is, law – and consequently power – is legitimate just because it is a valid law within a recognizable system. The important thing here is to understand the distinction between the descriptive and the prescriptive: the difference between describing a state of affairs such as it *is*, and the statement that one or other aspect is more desirable than others.

The political obligation as defined by Bentham describes only a “factual situation”, “a descriptive proposition about the existence of commands supported by threats” (D'Entrèves, 2005, p. 88). Whereas, for the Italian, the political obligation refers to prescriptions about the duty to be a good citizen, the constitution of a good State. He is well aware that the meaning of *good citizen* or of *good State* are conditioned by time and place and is a historical and contingent product. The whole point is the defense that this fact is not enough to ignore the existence of these issues and that, for this very reason, they must be up to debate. This is the whole reason for Political Philosophy: “... in my opinion, political philosophy<sup>8</sup> finds its beginning only if we admit that there may be a political obligation in this particular sense, a duty to be a good citizen and to respect the laws of one's own country and state” (D'Entrèves, 2005, p. 89). This does not mean that theories that affirm only the aspect of force cannot be called “philosophy”. If they were interpreted in this way, as a prescription

8 In the English text, interestingly, he speaks in *political theory*, not in *political philosophy*. This is particularly significant, because it apparently expands the problem of political obligation to political theory as a whole. Alternatively, one could think of his position in *The Notion of State*, which was published in the same year as this conference, according to which political theory should be guided by political philosophy, ie, by the problem of political obligation understood not as a description of a power relationship, but as an appeal for a further justification. It may well be that this change has to do with adaptations of the discourse to different audiences. But it is still ironic that he tried so hard to introduce this concept (popular for the English) under the title of Political Philosophy in Italy (and precisely in the 1960s), while reformulating it under another title for the English public.

and not as a description, as philosophy and not as “political science”, then it would be necessary to admit that in these doctrines *pure force* is synonymous with law. “A theory, which pretends to derive a “duty” of obedience from the mere possibility of enforcement, ceases to be purely descriptive. By raising force itself to a legitimating principle, it will end by enjoining unconditional surrender to the powers that be.” (D’Entrèves, 1968, p. 312).

The second problem seems more complicated. How do we distinguish political obligation from legal obligation and moral obligation? Even in Green’s text that first inspired d’Entrèves, it seems to be identified with “the moral duty to obey the laws” – an expression that represents well that idea of the intersection between law and morals. In this sense, the problem of moralization of Law reappears, which he had examined in *Natural Law*. In the most diverse classifications of obligation, from Kant to Green and even in his partner Bobbio, political obligation does not seem to take place and the distinctions of obligations appear to be limited to legal (*officia iuris* for Kant) and morals (*officia virtutis*). Considering Hobbes’s use of the term, he admits that political obligation concerns a mixed type of obligation – excluding the possibility of using the word obligation to refer to the simple exercise of force. The confusion about the possibility and the place of political obligation may be due precisely to the fact that it changes as the perspective of the State moves: if considered as a system based on force, or as a simple external legal system, or as an incarnation worthy of loyalty. In fact, in thinking about political obligation, philosophers would have asked two questions: “why should one be a citizen?” and “what should a good citizen do?”. The first one indicates the transition from the state of nature to the civil state, a place very visited especially by the philosophers of modernity – from the contractualists to Kant. The answer to it indicates a moral imperative, “the imperative which, to use Kant’s words again, demands that we “quit the state of nature, in which everyone follows his own judgment”, and unite with our fellow human beings, “subjecting (ourselves) to a public lawful external coercion, i.e. to the State.” (D’Entrèves, 1968, p. 315).

Once more, the notion of political obligation appears related to that intersection between law and morals, which is expressed at the moment when the state of nature is left and the individual becomes part of a community of beings who also rejected this “state of nature” in the name of common life and to achieve collective ends. The Italian philosopher uses three examples to illustrate the different obligations: legal, moral and political. The first example, which concerns the legal obligation, is that of the judge whose duty is to apply laws according to the legal system active in their country, regardless of their individual beliefs or values. The example of moral obligation is that of the soldier,

who, instructed to kill the enemy, refuses to disobey the commandment “*you shall not kill*”. Finally, he points to a controversy that occurred in the 1940s in the USA when a school student, whose parents were radical religious, refused to swear to the national flag. Is it a right or not to refute the oath to the flag? – this controversy is a clear indication of the problem of political obligation.

Finally, he tries to solve the third issue, which appears to be the core of the problem. “What exactly does political obligation entail? How much can it, and does it, override or contradict obligations of any other kind? This, I believe, is the real question we must face if we want to talk sense about political obligation.” (D’Entrèves, 1968, p. 316). The author realizes that it is not enough to answer *why obey*; i.e., it is not enough to indicate this transition from an individual life to the community, collective one. It is necessary to indicate *whom to obey*, to locate the point to which duty is directed, that which in fact attracts the bond of loyalty. The acceptance of the legal system, of the State as an organizing entity of social life, means accepting the whole set of precepts that establish this specific state of affairs. This implies the suspension of moral judgment, from an individual point of view – even if only for the brief moment of recognizing the value of human association. While moral obligation can lead to an explosive disruption of order, this conception of “political obligation can be a potent sleeping aid”. D’Entrèves takes up the distinction between the duty of the individual as a citizen, i.e. in the context of the state and social organization; and as a human being. It is this fundamental distinction that can prevent, according to him, both the moralization of the State and its interference in individual morality. His mind is still, and always, picturing his own experience during the years of anti-fascist resistance and in the immediate post-war period. His countrymen, “At the crossroads between obeying or violating the positive law when it seemed too unfair, they had no doubts about what their duty was.” (D’Entrèves, 2005, p. 100). But, if this is so, would not the political obligation identify with the moral obligation?

The crux of the matter lies in my view in the ambivalence of the word, obligation. To say that a man has an obligation may mean simply that he is compelled to perform, or to abstain from, certain actions, by the menace, or the likelihood, of a sanction. But it may also mean that, independently of that sanction, he has a duty to behave in a certain manner. In the first case – to resort to a distinction which is commonplace in modern philosophical jargon – obligation is used as a descriptive, in the second as a prescriptive term. Surely the phrase, political obligation – as it recurs in the language of political theory, in contrast, maybe, to that of political science – implies a prescriptive rather than a descriptive use of the word obligation. For indeed the very question, “why should laws be obeyed?” - which I take to be the basic question of political theory – is a question which refers to an ought, not to an is, to duty, not to compulsion. (D’Entrèves in Germino; Beyme, 1974, pp. 26-27)

D'Entrèves entire argumentation and defense is centered on the recognition of this *ought* that is expressed in the State, i.e. the value that the political organization represents for the individuals that compose it. Ultimately, political obligation will be conditioned by the type of society or community to which an individual belongs. It may well be that one is born in a tyrannical or dictatorial society in which obedience is a mere coercive fact. But, exactly because it is a historical product and the values that it represents contingents, the State can be reformulated and the value that it represents revised. However, this is only possible when a value prior to the law and superior to the will and individual morality is recognized in the State (in the order, in the association, in the community). The biggest highlight of d'Entrèves' proposal seems to be that, here, this possibility of change and the potential to create common values is not restricted to the specialist of the law, the envoy of God or the philosopher-king. His notion of political obligation displaces the holder of that power to the citizens; here's the meaning of the *democratic legitimacy* he claims in *The Notion of State*<sup>9</sup>. If democracy is to be a system of government in which the element of legitimacy is the consent of citizens, it can only be truly legitimate – and not a mere formal democracy, a legal procedure – when the values to which they submit are self-determined.

Political obligation depends on the concept we have of the State, the type of *polis* in which we live. If the State is understood only as a legal system regulated by rules and, as such, legitimized only by the monopoly of force, then there would be no need for citizen loyalty: there would only be submission. There would be no more citizens, just subjects. Political obligation arises only within the scope of *polis* where the individual is no longer just a moral subject, but a social actor, ie a citizen and an active participant in a community governed by its own rules. If the rules of the *polis* are modified, the answer to the question “why obey?” inevitably changes.

In July 1972, D'Entrèves attended the conference held by the Rockefeller Foundation, at Villa Serbelloni in Bellagio, which theme was *The open Society in Theory and Practice*<sup>10</sup>. In his intervention, *Political Obligation and the open society*, he investigates in what kind of society the political obligation, understood as the need for legitimation without the use of coercive instruments, may arise. His initial question is, “Can political obligation exist if not in an

9 Cf. pp. 149, 194, 229.

10 Conference papers are published in GERMINO, D. VON; BEYME, K. (org.) *The Open Society in Theory and Practice* Martinus Nijhoff: The Hague, 1974

open society?”<sup>11</sup>. This question can be misleading, and d’Entrèves warns of the fact that his argument is not necessarily a defense of modern democracy. Rather, it is an exercise of reflection on the practical conditions necessary for the individuals to realize that sense of duty in view of the common rules to be followed. That is, it is not a defense of liberal democracy like it *is*, presented as a form of government of western nations of his time. His argument is focused on what democracy, a legitimate one, *ought to be* – an indication of “systems that, in the current use of the term, would probably not be called democratic” (D’Entrèves in Germino; Beyme, 1974, p. 26). The Italian philosopher does not intend to discuss the essence of “open society”, but by indicating the practical elements of the type of society in which political obligation may exist, he grants that the requirements of the open society can also be found on them. He starts with the reflection about the ultimate element that legitimizes power: consent is necessarily linked to decision making by *consciousness* and not by *coercion*. Then, d’Entrèves rephrases the question and indicates that the essential requirement of political obligation is freedom. Specifically, d’Entrèves refers to three types of freedom: a) positive freedom, “in the sense that consent be assured at least to the basic decisions and to the procedures by which further decisions be reached at: the great and decisive argument in favour of democracy”; b) negative freedom, “which implies not only the respect and the guarantee of the fundamental rights of man, but the possibility for each member of the society to recede from the social contract.”; c) the most important of all, without which other freedoms are not even possible: socialist freedom. If existing material conditions prevent or hinder, and even put the existence of individuals at risk, how can they be active participants, conscious citizens? D’Entrèves concludes that it is necessary to create “viable and stable institutions” that enable the emergence of a society of this kind. Supposedly, it could be born from a democratic State, in which debates between citizens and their active participation directly influenced the political, legal and social construction. In the case of a Democratic State, where citizens obligations meant more than “obedience to a command for fear of penalty or sanction”, could forms of resistance and manifestations of disobedience be instruments to verify the legitimacy of the system? In other words, could it be possible to interpret disobedience as a democratic tool that tests, in practical ways, whether the forms and values on which the political relations between the State and individuals are based remain valid?

11 The cited excerpts from the text are part of my translation work, and are published as *Obrigação Política e Sociedade Aberta* in *Cadernos de ética e Filosofia Política*, USP n  35, pp. 277-282.

## 2. Political Obligation and Resistance

The last aspect to be addressed is the relationship between political obligation and forms of resistance. It is no longer a matter of knowing what political obligation is or how it differs from legal and moral obligation. Nor does it matter to know *whom to obey*. A new question must be answered: can disobedience be a duty? A new set of questions arises: what kind of resistance can there be in a democratic regime? Can resistance be considered legitimate in the rule of Law? In which cases?

The theme of resistance and disobedience appears in many of d'Entrèves works since the late 1960s and remains alive in the discussions he proposed until his last writings. On a piece entitled *Quando la disobbedienza è un dovere*, written for the newspaper *La Stampa* in 1980, but published only in 2002, he still shows a vigorous defense of civil disobedience. The first work that specifically addresses the issue is *Obbedienza e resistenza in una società democratica*, from 1969 – later, in 1970, he publishes a collection of essays under the same title. In 1973 he published *Legittimità e resistenza* and *Obbligo politico e libertà di coscienza*. In addition, there are several contributions to *La Stampa* that explore the topic, as for example, the 1974's article *Quando ubbidire è pericoloso*. These works are relevant both for reflecting on the problem of political obligation and for the appreciation of the way in which d'Entrèves applies his method in the analysis of contemporary situations to him. In them, the author's effort to explore the three perspectives is clear: from the facts, the law, and the values. And, by taking this approach, the author includes considerations from areas other than history, political science and sociology; for example, he alludes to experiments in psychology. Although in a limited way, it demonstrates an attempt to contemplate that methodological perspective that was already in *The Medieval Contribution (...)*. With regard to the content of the Italian philosopher's reflection, the distinction between facts and values and the delimitation of the spheres of action of the human sciences on the one hand and of philosophy on the other, of descriptive or prescriptive discourses, are of paramount importance. However, the emphasis of his approach is on the critical analysis of the relationship between laws and values, and on the distinction between the concepts of legality and legitimacy.

In his contemporary academic context, d'Entrèves identifies confusion in the use of these concepts, and recognizes disuse of the term *legitimacy*. The word itself would have, according to him, "taken an archaic sound"<sup>12</sup>. However,

12 See "Legalità e Legittimità" in *Potere and libertà politica in una società aperta*, 2002. p. 74.



this does not mean that it has disappeared completely from the vocabulary of political theory. On the one hand, political scientists and sociologists are interested “simply to find out by what artifices those who hold power are able to make it accepted and lasting” (D’Entrèves, 2005, p. 74) – an analysis committed to facts, not to legal or valuation aspects. On the other, the Weberian conception, from the distinction of the three types of legitimacy: charismatic, traditional and rational. In this last model of rational legitimation, which is the experience of modern societies, legality and legitimacy coincide: they are the same thing.

On its turn, for the Italian philosopher, there is no doubt about the indissoluble relationship between the two notions, and the ways of conceiving and dealing with the issue of legitimacy reflect the ways of thinking and conceiving the relationships between laws, citizens and the State or *government*. To illustrate these differences, he analyzes traditions on the European continent and in the Anglo-Saxon world: the first, heir to Roman law and developed first in Weber, until its “pure” form in Kelsen; the other, derived from the British *common law*. Once again, the target of criticism is the claim of ethical neutrality, and the risks of emptying political relations and institutions whose operation becomes a mere legalistic facade. “Identifying legality with legitimacy means setting aside the underlying problems. A grain of incense is burned at the principle of popular sovereignty; it becomes a kind of *deus ex machina*, which allows us to ignore our differences as long as the law is respected and the State is conceived as the rule of Law” (D’Entrèves, 2005, p. 78). But, what happens when differences become insurmountable, or when legalized power produces wicked laws? The equivalence between legality and legitimacy is just an illusion. If under the title of legitimacy is the ultimate foundation of power, then it is not enough to identify it with the existence of a legal system. This is the fundamental difference from d’Entrèves’ point of view in relation to Weber’s proposal: “Legality and legitimacy cease to identify at the moment it is admitted that an order can be legal but unfair. The relationship that Weber spoke of is broken: it is necessary to postulate a principle of legitimacy external to the system.” (D’Entrèves, 2005, p. 80).

Therefore, the notion of *legitimacy* is the lens through which D’Entrèves analyzes the question of resistance and disobedience to the constituted power. This is the specific topic of his contribution at the Sassari Study Conference in 1971, published later in 1973 in the *Studi Ssassaresi*. In *Legittimità e Resistenza*, he examines the different types of citizens’ behavior towards the State and seeks to identify which elements distinguish them and the possibility of them being legitimate. Once again, he begins the analysis by recognizing the role of each possible approach of political and legal studies: the historian who measures



the oscillations in time between the “extreme of feudal anarchy”, and the other extreme of “the complete suffocation of the individual in the totalitarian state”; the political scientist who can identify ideological, economic and social motivations that measure the strength, success and failure of experiments. While these are concerned with *effectiveness*, to jurists concern the *legality* of the acts, whether or not they hurt the positive order. Finally, the perspective of political philosophy, in which:

The criterion of judgment is a criterion of legitimacy, in the sense that it is a question of ascertaining whether the claim of individual or collective rights can be justified or rationally justifiable before, and if necessary against the State, as well as the eventual resistance to its commands. The problem, ..., is therefore only one aspect of the broader one of political obligation; and, if this, in order to subsist, in turn presupposes the legitimacy of power, it will be a question of measuring one legitimacy against the other ... and establishing the conditions and limits of the legitimate behavior of one and the other. (D’Entrèves, 2005, p. 257)

Among the cases identified by d’Entrèves are actions of free submission, and those of more radical opposition. On the most obedient side of this scale are the *obedience by consent*, and then *formal obedience*. In the first case, obedience to the law is felt as a duty and submission to it is by conviction in the values it represents. In the second case, on the contrary, obedience is a mere habit and there is no inner conviction: the striking factor is disinterest and political apathy. In the third and fourth cases, strict obedience and total submission to the order are no longer found: *hidden evasion* may be an evolution of *formal obedience*, apathy is turned into default in the certainty of impunity, interspersed with obedience for fear of sanction; but *passive obedience* (associated to Christian martyrs) is characterized by the acceptance of obedience and disobedience, by being silent and private in the sense that it accepts the appropriate penalty in case of transgression. The other four cases (and even *passive obedience*) can be considered as those that best represent the idea of resistance in the common imagination, they are: *conscientious objection*; *civil disobedience*; *passive resistance*; and, *active resistance*.

The *conscientious objection* is characterized by the deliberate action of refusal to obey, which happens publicly and aims to proclaim adherence to principles and values. It is associated with the refusal to engage in military service, to the protests against the Vietnam war in the US and the movement against mandatory military service – popularized with the arrest of boxer Muhammad Ali in 1967, by refusing to answer when asked to embark on a mission. However, d’Entrèves points out that the notion has a broader meaning and “deserves to be extended to include all those cases in which the purpose of

“testimony” is decisive, and in which the refusal to obey a particular precept does not at all imply the refusal of all the other norms that make up a particular system.”(D’Entrèves, 2005, p. 258). Furthermore, conscientious objection is usually an individual action.

In the case of *civil disobedience*, on the contrary, the contestation necessarily has a collective character. The Italian philosopher resort to definition of the then recently published article by John Rawls, *The Justification of Civil Disobedience*<sup>13</sup>, and states that it is characterized by being an illegal, non-violent action, which appeals not only to individual morality, but a broader notion of justice. The greatest example is the civil rights demonstrations in the USA, from Rosa Parks to Martin Luther King – excluding armed groups. Additionally, the objective of *civil disobedience* is to perfect the system, not to destroy it. On the contrary, *passive resistance* seeks a radical change in the political system and rejects its entire structure. A notable example is India’s independence under the leadership of Gandhi and his impressive campaign of more than a decade for the expulsion of the British. This type of behavior is marked by collective actions, which openly challenge an instituted order, or even a foreign and enemy power. Any violent action is excluded. Finally, the *active resistance* is distinguished from passive by the use and call for violence. Many examples from Latin American guerrillas, to radical European separatist movements, militias in the Middle East and radicals from extreme left, for example: *Brigate Rosse* in Italy, or the Rote Armee Fraktion (RAF) in Germany – group also known as Baader-Meinhoff. The violence of these groups can be demonstrated through collective or individual actions. “Established power is here openly contested, and the way is open to the supreme and global form of political subversion commonly designated as revolution.” (D’Entrèves, 2005, p. 259).

Therefore, what distinguishes the resistance itself from the other types of behavior listed is the global challenge to the system, to the constituted power or order. The relationship with political obligation occurs because, precisely, that duty to obey and respect the order is not recognized. In other cases, the actions are directed to specific laws and political events, but there is nevertheless respect for society’s institutions and order, which they seek to improve. In other words, the instituted power is recognized as legitimate, whereas in the previous case it is seen as illegitimate – and can even be seen as an enemy threat. D’Entrèves forwards its conclusion, recovering some aspects previously presented in *Political obligation and the open society*, especially the role of autonomy conditioned

13 See volume *Civil Disobedience* organized by the American criminalist Hugo Adam Bedau in 1969, who originally published the essay – also present in *A Theory of Justice* in editions since 1972.

by the three types of freedom: liberal, positive and socialist. He then reviews the types of resistance described specifically from this perspective of political obligation and their conditions of existence. Thus, the *obedience by consent* is the ideal situation of a healthy society, because not only the instituted power is recognized as legitimate, but also the values that are embodied in it. The *formal obedience* is already a demonstration that there are problems in recognizing the legitimacy of the system, but there is no rejection to the political obligation. From the *hidden evasion*, a denial of the binding character of the order is identified. But, although this behavior corrodes the structures of the system from within, it is a type of opportunistic and private-oriented resistance. However, the author warns, “hidden evasion is a symptom of the precariousness of a certain power, and contributes powerfully to the eventual transformation of legitimate power into power based exclusively on force.” (D’Entrèves, 2005, p. 262).

In the cases of proper resistance, the Italian philosopher distinguishes those that present themselves within the system and those that present themselves as an external threat – precisely because they do not recognize the legitimacy of the instituted power. The conclusion he presents is that not only are all forms of contestation and resistance legitimate within the system, they are desirable and even a “sign of the State’s strength, not of weakness” (D’Entrèves, 2005, p. 264). The fact is that, for d’Entrèves, dissent, criticism and protest enrich the political experience, they are the very essence of the consensus and consent process that must ultimately attribute legitimate power to the State – which is otherwise supported only by force. These public and open demonstrations are much less damaging than, for example, *hidden evasion* and the *formal obedience*, according to the author. However, this open acceptance of criticism, facing dissent and trying to reach a consensus about the “common good”, of the ends to be sought, can be a remedy even for apathy and indifferent connivance.

Something that distinguishes d’Entrèves’ approach from other colleagues in the liberal field and may surprise the reader is that he does not invalidate the types of *resistance* who challenge the legitimacy of the instituted power and reject the political obligation, the order, the system. At the same time, he believes that it is not possible to treat *passive resistance* and *active resistance* from the perspective of their legitimacy within the system, precisely because it is rejected by groups that organize themselves in these actions. But, on the other hand, it is possible to observe these conflicts as one who seeks to understand the reasons for the crisis of legitimacy:

Because the hour of resistance is also the hour of truth or of the examination of conscience, and to face it there is no other way than to request credentials from the various ideologies in which men divide, clash and often end up to slaughter each other.

For if in the eyes of an impartial judge the reaction which, in the name of existing legitimacy, the established power opposes to the actions that threaten its own existence, it cannot be less justified the recourse to such actions by those who claim their necessity advocating for a new legitimacy. (D'Entrèves, 2005, p. 265)

The passage above reflects an early idea of his, according to which in face of conflicting proposals, it is a matter of attesting which finds greater legitimacy. Even in the case of armed resistance. This does not in any way mean that d'Entrèves supports violent actions; on the contrary, he is very emphatic about the role of consensus and consent, the value of rationality and agreements in political relations. Force, violence, must be the *ultima ratio*. What happens is the recognition of the historical role played by revolutions in the transformation of political and social reality. Thus, violent actions may be necessary or even inevitable if the illegitimacy and threat of constituted power are widely recognized by the individuals who make up a social body. But the new instituted power can only be truly *legitimate* if it is not imposed solely by the barrel of the rifle: there is no legitimacy in authoritarian regimes, since submission is a result of the use of brute force.

In questioning the relationship between resistance and obedience in free regimes, between the “obligation imposed by the State and the duty imposed by conscience”, he points out that the arguments with which those of his generation seek to respond to young people have lost their effectiveness. Among them, the most used is: if everyone participates in the election of political representatives, the individual or private group cannot oppose laws that are democratically deliberated and to which everyone must submit. Denied by young people and used with caution by intellectuals (whose profession is linked to dialogue), this reasoning is widely used by law enforcement and law enforcement officers. And it is this supposed prerogative of democracy that is the object to be examined. Authoritarian, democratic, absolutist, monarchical: independent of the model and organization of power, d'Entrèves points out that the history of political thought has always sought to find the holder of the ultimate title of power, and to provide justifications for its existence.

The protest of the youth is moved by challenging the effectiveness of democratic doctrine. From the new methodological instruments of sociology or political science, they indicate that precisely the legitimizing principles of the system would only be a bourgeois fantasy, in no way compatible with the actual reality of Western societies. And for d'Entrèves, the criticism of young people was not only legitimate, but well-founded. In lines similar to the ones he wrote in *Obbedienza and Resistenza (...)* and *Political Obligation and (...)*, he wonders how it would be possible to have an obligation or duty to obey

when the State is just an instrument of oppression between classes? What kind of legitimacy can there be in a society that “hides, under the pretense of the popular sovereignty and representative institutions, the predominance of a few privileged?” (D’Entrèves, 2005, p. 215). On the other hand, the author points out that, if the youth protest seek to subvert the order, to substitute one ideology for another, then they must find what sustain the legitimacy of the power that will then be instituted. Otherwise, they run the risk of walking blindly, paving the way for authoritarianism, if such power is maintained only by coercion:

Or they want to convince us that, in that future society, once revolution is conquered, the unanimity of thinking and feeling will be such as to spontaneously move all citizens, and that consequently the political obligation would no longer be properly called a obligation, because it would constitute the very wheel of human action? It seems to me that no society, except perhaps a society of saints, could ever aspire to achieve such a condition. (D’Entrèves, 2005, p. 215)

The author reveals here that logical leap from the descriptive to the prescriptive plane and, in doing so, he reveals the fantasy that is also traversed in the ideology that moves the actions of the contestants. The Italian philosopher defends the right to resistance, the decentralization of power, regional and local autonomy and greater citizen participation in decisions that affect them. But, he does not defend the use of force and violence, if not in extreme cases – as, for example, the one he experienced in the years of resistance of the *partigiani*. This is very important because for this generation, that lived through the horrors of war and totalitarianism of the fascist regime, the choice of young people to take the path of armed conflict seems unjustified. This is an effort by the author to accept criticism and promote dialogue and rationality, in an attempt to improve the system by embracing dissent.

## Conclusion

Here is the limit of disobedience within a democratic regime: it is not permissible to attack the value represented in democracy, especially that of rule of law, unless one is certain to guarantee the legitimacy of the attack. On the one hand, there is recognition of the historical validity of revolutions. On the other hand, the criterion of legitimacy, which will ultimately determine the success of the revolution and differentiate it from a crime against the State, from terrorism. In any case, dialogue between the State and revolutionaries should only take place when violence is not adopted as a method. In *Quando*

*disobbedire è un dovere*<sup>14</sup>, d'Entrèves takes up some of his classifications in *Legittimità e Resistenza* to respond to Andrea Barbato's article entitled *Siamo entrati nell'età della disobbedienza*, published in *La Stampa* in 1980. The occasion that stimulated Barbato was the conflict over the Moscow Olympics and the decision of the Italian Olympic Committee to participate in the games even after the opposition of the Italian government. The government's opinion had the symbolic value of protest against the invasion of Afghanistan by the Soviet Union in 1979. The Olympic Committee had decided that the Italian team would participate in the games without official uniforms, flags and Italian anthem. What moves d'Entrèves to respond to Barbato is the list of situations he uses in his text to demonstrate that disobedience had become the rule in many public and private relations: children disobey their parents, Europe disobey America, corrupt soccer players disobey sports rules; the Olympics conflict would be "the model of chain disobedience". For the Valdostan philosopher, the situations are completely heterogeneous and difficult to compare.

On the one hand, he recognizes the feeling of Barbato and other fellow citizens who recognize obedience as a condition of civil coexistence, and call for the "restoration of obedience". "The spirit of indiscipline inherent in Italians has been joined in recent decades by a spirit of intolerance, of rejection, which has ended up transforming disobedience into a way of life, if not even a virtue." (D'Entrèves in Caddedu, 2003, p. 282). But the point is that the terms disobedience and obedience to which Barbato refers lack precision in their meaning. The call for order and obedience allow "a whole range of different accentuation, and can even be opposite at their extremes."

In order to better understand what constitutes the citizen's disobedience in relation to the State, d'Entrèves affirms that an act of disobedience presupposes two things: the existence of a precise norm about a behavior, and that this norm comes from an authority that can enact sanctions in case of disrespect. Resuming the cases identified by him in *Legittimità e Resistenza*, he asks if the obedience they intend to restore would be the *formal* kind. He rejects the possibility that *conscious obedience*, since this is the ideal, utopian form. And by examining the situation in its relationship with *hidden evasion*, in which obedience is an exception, identifies that this is the praxis that has always been active in Italy. It remains to *formal obedience*, which highlights political apathy and can ultimately create disruptions that destroy the system. In the text recalled, as already examined, he states that forms of disobedience (with

14 This text would also be published only after the author's death, in the aforementioned work of Prof. Caddedu (2003).

the exception of the armed ones) are less harmful to democracy than forms of apathetic obedience. Rather, they demonstrate its strength and health:

... I hold firm that without disobedience humanity would never have made to any place. On the contrary, I think that in some occasions it is precisely disobedience that has deserved to be called obedience, as is the case with passive obedience which, while involving the rejection of one or more single norms for reasons of principle, is nevertheless accompanied by an obedient and virile acceptance of the consequences of their refusal. (D'Entrèves in Cadeddu, 2003, p. 283)

To him, the theme of *disobedience* was not taken lightly, or as a youthful or inconsequential impulse. Rather, he dedicated his entire academic life and career to this topic and remained firm in his values until the end of his life. Disobedience, intransigence, protest, contestation: all forms of nonviolent opposition are accepted as necessary for a healthy political life. Through a conception of political obligation that constitutes itself from the relations within society through its citizens, the Italian philosopher gives motion to the doctrine of the State, and philosophy is seen as the necessary instrument of a phenomenological approach to the modes of human association.

## References

- BEDAU, H. A. "Civil Disobedience". New York: Pegasus, 1969.
- BERLIN, I. "Concepts and Categories: Philosophical Essays". New Jersey: Princeton University Press, 2013.
- BOBBIO, N. "Teoria Geral da Política". São Paulo, SP: Elsevier, 2000.
- BRAVO, G. M. (org.). "Alessandro Passerin D'Entrèves (1902-1985): politica, filosofia, accademia, cosmopolitismo e 'piccola patria'". Torino: Franco Angeli, 2004.
- CADDEDU, D. "Due articoli inediti di Alessandro Passerin d'Entrèves", *Il Pensiero Politico*, Vol. XXXVI, Nr. 2, Maio-Agosto 2003, pp. 281-283.
- D'ENTRÈVES, A. P. "La Dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione". 3<sup>a</sup> ed. Torino: Giapichelli, 2009.
- \_\_\_\_\_. "Legalité et Légitimité". In: *L'idée de Légitimité*, *Annales de Philosophie Politique*, VII, 1967, pp. 29-41.
- \_\_\_\_\_. "Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy". 2<sup>a</sup> ed. New Jersey: Transaction Publishers, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Obbedienza e resistenza in una società democratica e altri saggi". Milano: Edizioni di Comunità, 1970.
- \_\_\_\_\_. "On the nature of political obligation", *Philosophy*, Vol. XLIII, Nr. 166, October 1968.
- \_\_\_\_\_. "Political obligation and the open society". In: GERMINO, D. Von; BEYME, K. (orgs.) *The Open Society in Theory and Practice Martinus Nijhoff: The Hague*, 1974.



- \_\_\_\_\_. “Potere e Libertà Politica in una Società Aperta”. Bologna: Il Mulino, 2005.
- \_\_\_\_\_. “The Notion of State. An Introduction to Political Theory”. Oxford: Clarendon Press, 1967 [1ª edição, e também, 1969 2ª edição].
- D’ORSI, A. “La ricezione di Federico Chabod nella cultura italiana del Novecento”. Firenze: Leo S. Olschki, 2000.
- GERMINO, D. Von; BEYME, K. (orgs.). “The Open Society in Theory and Practice Martinus Nijhoff: The Hague”, 1974.
- GIERKE, O. von. “Natural Law and the Theory of Society”. Cambridge: The University Press, 1934.
- NEDERMAN, C. J. “A Middle Path: Alexander Passerin D’Entrèves”. In: *Lineages of European Political Thought*. Washington: CUA, 2009. 375p.
- \_\_\_\_\_. “Introduction”. In: D’ENTRÈVES, A. P. *Natural Law: an Introduction to Legal Philosophy*. 2ª ed. New Jersey: Transaction Publishers, 1996.
- NOTO, S. *et al.* “Alessandro Passerin d’Entrèves Pensatore Europeo”. Bologna: Il Mulino, 2004.



**¿LA FÍSICA DEPENDE  
EPISTEMOLÓGICAMENTE DE  
LA ÉTICA EN EL ESTOICISMO?  
UNA RESPUESTA AFIRMATIVA  
A PARTIR DE LA TEOLOGÍA ESTOICA\***

***IS PHYSICS EPISTEMOLOGICALLY  
DEPENDENT ON ETHICS IN STOICISM?  
AN AFFIRMATIVE ANSWER  
FROM STOIC THEOLOGY***

José Luis Ponce Pérez

<https://orcid.org/0000-0003-4504-9724>

[jose.ponce@correo.buap.mx](mailto:jose.ponce@correo.buap.mx)

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla,  
Puebla de Zaragoza, Puebla, México

**RESUMEN** *Este trabajo sostiene que en el estoicismo la física depende epistemológicamente de la ética, pues las tesis teológicas sobre que los dioses son benéficos y cuidan de los seres humanos (las cuales son parte de la física) dependen, para ser sostenidas o establecidas con contundencia, del conocimiento del ámbito ético de la filosofía estoica. Es posible apreciar esta dependencia en la respuesta que los estoicos darían a las críticas que otras escuelas filosóficas formulan hacia algunas de las tesis teológicas estoicas. No es una cuestión menor si hay este tipo de dependencia. En ella radica el que haya, o no, relaciones*

\* Article submitted on: 13/12/2022. Accepted on: 02/08/2023.

*fundacionales entre la ética y la física, cuestión que está en boga en los estudios contemporáneos sobre el estoicismo. La propuesta de este artículo contribuye a sostener que no las hay.*

**Palabras clave:** *Física estoica. Teología estoica. Lucio Anneo Séneca. Preconociones estoicas. Beneficios.*

**ABSTRACT** *This article maintains that in Stoicism physics depends epistemologically on ethics because the theological theses (which are part of stoic physics) about that the gods are beneficial and care about human beings depend on knowledge of the ethical realm of philosophy to be sustained or established forcefully. It is possible appreciate that dependence in the response Stoics would have given to the criticism of other philosophical schools to some of the Stoic theological theses. This is not a minor issue, because the question about whether there are foundational relationships between ethics and physics or not depends on it. The proposal in this article intends to support the negative answer to this question under discussion in contemporary studies on Stoicism.*

**Keywords:** *Stoic physics. Stoic theology. Lucius Annaeus Seneca. Stoic preconceptions. Benefits.*

## Introducción<sup>1</sup>

¿Por qué es importante investigar si la física estoica depende epistemológicamente de la ética estoica? ¿Qué pasa si no hay tal dependencia? En las siguientes líneas introductorias se tratará de responder a estas preguntas. Entre las discusiones contemporáneas que hay entre los y las estudiosas del estoicismo está la siguiente: ¿la física estoica (o el estudio del cosmos, sus fenómenos y la naturaleza divina que da cohesión y orden providente a este cosmos) qué función o papel tiene para la ética estoica, es decir, para el estudio de cuál es la vida feliz, cuáles sus condiciones, cuál su origen y cuáles sus constituyentes? El origen de esta discusión se encuentra en la crítica que Julia Annas (1993; 1995; 2004; 2007) realizó a la idea, hasta entonces tradicional, sobre que la física estoica es fundacional para la ética estoica. En efecto, hay quienes (incluso la propia Annas, en un primer momento, respecto al estoicismo

1 Deseo agradecer a Ricardo Salles por la lectura y comentarios que realizó a las primeras versiones de este trabajo, el cual está adscrito a los proyectos PAPIIT IN 400123 y CONACYT CF 2023-I-44.

imperial) han sostenido que la física tiene una relación fundacional para con la ética, porque la física es el fundamento o el principio teológico-cosmológico de la ética (Long, 1996, pp. 136-141, 185-8, 195; Striker, 1991, pp. 12-13; Annas, 1993, pp. 175-6; Cooper, 1995, pp. 591-6; Inwood, 1999, pp. 675-83; Betegh, 2003, pp. 273-8), en el sentido de que los estoicos a partir de consideraciones sobre la naturaleza providente establecerían, concluirían, darían consistencia, o definirían, sus ideas éticas respecto al fin moral y a la felicidad. Desde esta perspectiva la física resulta ser el fundamento epistemológico de la ética.

Una de las más importantes críticas de Annas (2007, pp. 66-9; Gill, 2006, pp. 160-2; Boeri, 2009, p. 176) contra esta *postura fundacional* es la de señalar que la idea de que la física es fundamento de la ética implica una asimetría y una jerarquía entre la física y la ética que no es compatible con la idea estoica de que las partes de la filosofía se mezclan y ninguna es preferible sobre otra. En efecto, si la física fuera el fundamento epistemológico de la ética, habría una asimetría entre ellas. ¿Por qué? Porque lo fundado (en este caso, las principales ideas de la ética) dependería del fundamento (en este caso las ideas sobre la naturaleza inteligente que administra el cosmos), ya para ser conocido, ya para ser definido, ya para tener sentido, o ya para ser demostrado lógicamente, pero no ocurriría, a su vez, que el fundamento (la física) requeriría de lo fundado (la ética), en alguno de estos modos mencionados.

Ante las críticas de Annas, distintos estudiosos resultaron influenciados (Boeri, 2009; Brouwer, 2014, pp. 23-9; Doyle Sánchez, 2014, pp. 255-70; Bénatouïl, 2014). Ya no van a sostener que la física es fundamento de la ética y van a insistir en las relaciones simétricas entre la física y la ética, pero aún continúan sosteniendo que hay una fuerte dependencia epistemológica de la ética hacia la física, sin explicar (en la mayoría de los casos) cómo la física, a su vez, depende epistemológicamente de la ética. Sin explicar cómo ocurriría esto último, seguirían manteniendo la asimetría que parecen rechazar por la influencia de J. Annas. En efecto, si alguien reconoce que los objetos de la ética no pueden ser aprehendidos plenamente sin el conocimiento de la física, pero no muestra cómo la física, a su vez, depende de la ética para establecer con contundencia algunas de sus ideas más representativas, entonces parece que aún sostiene que hay una relación asimétrica fundacional entre ellas. Annas, por cierto, tampoco se detiene en explicar el modo en que las tesis de la física se refuerzan con las tesis de la ética, aunque, sí, señala cómo las ideas de la ética se reforzarían con las de la física (Annas, 1993, pp. 165-6; 2007, pp. 75-6). Distinto es el caso de Thomas Bénatouïl (2014, p. 1035) quien pone énfasis en las relaciones no jerárquicas y de interdependencia que hay entre las partes de la filosofía estoica, pues explica que, aunque el fin moral y la virtud no se

pueden comprender completamente sin referencia al administrador divino del mundo (del conocimiento del cual se ocupa la física), la física depende también de la ética, ya que para probar que existe la divina providencia es necesario establecer que las desgracias no son males y que la virtud basta para la felicidad (ideas que desarrolla con mayor profundidad en: Bénatouïl, 2009).<sup>2</sup>

Así pues, en razón de que la cuestión del modo en que la física depende epistemológicamente de la ética casi no ha sido abordada y dada su importancia para establecer que, en efecto, no hay relaciones asimétricas y, por tanto, tampoco fundacionales entre la física y la ética, se abordará la cuestión aquí. El tema de cómo la ética, a su vez, depende epistemológicamente de la física no será tocado, pues todos los estudiosos anteriormente mencionados reconocen y se han ocupado de ese punto.

El centro del argumento propuesto para sostener que la física depende epistemológicamente de la ética consiste en mostrar que la teología estoica, la cual es parte de la física, requiere del conocimiento de la ética para establecer a cabalidad sus tesis teológicas sobre que dios es providente y benefactor de los seres humanos. En el primer apartado se expone, en términos amplios, lo que es la teología estoica. En el segundo se aborda el papel que tienen las prenociones (προλήψεις) o nociones (ἔννοιαι) sobre los dioses en la teología estoica, pero lo importante, para el presente trabajo, es el contenido de estas nociones y prenociones, en el cual podremos apreciar una serie de cualidades que los estoicos atribuyen a los dioses. El tercer apartado se centra en algunas críticas que los rivales de los estoicos hacen a estos atributos, especialmente al de que los dioses son providentes y benefactores con los humanos. Finalmente, el cuarto apartado presenta las respuestas estoicas a estas críticas. Estas respuestas apelan a la parte ética de la filosofía estoica, con lo que se podrá ver el modo en que la teología, es decir, la física, depende del conocimiento de la ética para establecer a cabalidad algunas de sus tesis más importantes y representativas. Para formular estas respuestas será importante consultar el *De Beneficiis* de Séneca.

Como puede verse y se verá, buena parte del artículo se ocupa de la teología y del tema de la relación entre la divinidad y los seres humanos. Sin embargo, ese tratamiento extenso no hace que deje de ser un tema subordinado cuyo objetivo es mostrar que la física estoica depende epistemológicamente de

2 Para Bénatouïl (2009, pp. 39-43) la física y la teología no bastan para establecer que la laboriosidad de dios en el mundo es compatible con la vida perfecta supuestamente atribuida a los dioses. Se requiere de la ética para establecer que el que la virtud basta para la felicidad implica que ninguna acción específica es incompatible o requerida para la vida feliz. Así, dios siendo perfecto y feliz no rehuiría hacer ciertas obras, porque una acción no es buena o mala, noble o baja, por su objeto o forma, sino que lo es a partir de la disposición con la que se hace.

la ética, lo cual, a su vez, implicaría que no hay una relación asimétrica de dependencia epistemológica entre la física y la ética. Cabe decir, finalmente, que las traducciones presentadas aquí son de autoría propia.

### 1. La teología estoica

Según parece, el lugar para ver, dentro del estoicismo, de qué modo la física necesita epistemológicamente de la ética, para fortalecer o concluir a cabalidad sus propias tesis, es la parte teológica (τὸ θεολογικόν) o el discurso sobre los dioses (ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος). Los primeros estoicos (Zenón, Aristón, Cleantes, Perseo, Crisipo, Diógenes) se ocuparon de discusiones teológicas (cf. Cic., *ND.*, I, 36-42).<sup>3</sup> Pero, a diferencia de Zenón que no escribió propiamente algún texto sobre teología y probablemente sus planteamientos teológicos estuvieron en obras de carácter físico, como en el *Sobre la ley* o el *Sobre la naturaleza*, fue Cleantes (el sucesor de Zenón) quien delimitó la teología estoica como un campo propiamente y como una parte de la filosofía, la cual continuaba después del estudio de la física (cf. D.L., VII, 41). En efecto, en Cleantes ya encontramos con propiedad obras de carácter teológico. Resalta su obra *Sobre los dioses* y su famoso *Himno a Zeus*.<sup>4</sup> Crisipo (el sucesor de Cleantes), por cierto, no aceptó la partición de la filosofía de Cleantes, pues reconocía a la teología no como una parte de la filosofía, sino como una sub-parte de la física, entendida como su culminación (cf. Plu., *SR.*, 1035a-b). Entre las obras de teología atribuidas a Crisipo están, por ejemplo, el *Sobre la providencia*, el *Sobre el destino* y el *Sobre los dioses*.

Pero, ¿de qué se ocupa la teología estoica? Si tomamos el libro II del *De natura deorum (ND)* de Cicerón como un texto teológico estoico, entonces deberíamos considerar que la teología abarca los temas abordados ahí: (1) la demostración de la existencia de los dioses, (2) la determinación de su naturaleza o de sus atributos, (3) el establecimiento de que los dioses se ocupan del gobierno del mundo y, muy en concreto, (4) que también se ocupan de las cosas humanas. Señala Dorothea Frede (2002, pp. 96-97) que hay pocas dudas de que esta división de temas representa el procedimiento estándar seguido por los estoicos antiguos, incluso si Posidonio (estoico heterodoxo del siglo I a. d. C.) pudiera ser la fuente de Cicerón.<sup>5</sup> Jaap Mansfeld (1999, p. 453), de hecho,

3 Para una caracterización general del pensamiento teológico de los primeros estoicos se puede ver: Dragona-Monachou, 1976, pp. 37-39; 71-2; 109-10; Mansfeld, 1999, pp. 461-2.

4 Para un estudio del *Himno a Zeus* ver: Meijer, 2007, pp. 209-228; Molina Ayala, 2011.

5 Sobre la influencia de Posidonio, o no, en *ND.*, II ver: Dragona-Monachou, 1976, pp. 133-4; 166-8.

considera que los temas abordados en *ND* II son temas que aborda, en general, la teología de la época helenística, incluida la teología estoica, pero agrega a estos temas el problema sobre el conocimiento de lo divino y la formación de las nociones sobre dios. En efecto, Cleantes, uno de los principales teólogos estoicos, se ocupó de establecer el origen de las nociones sobre los dioses (cf. Cic., *ND.*, II, 13-15).<sup>6</sup>

Aquí se concertará con la caracterización de la teología estoica que hace Keimpe Algra (2003, p. 153), según la cual la teología estudia el principio gobernante del cosmos, pero cubriendo una serie de temas que no se centran en aspectos puramente físicos relacionados con el proceso cósmico, sino en aspectos que tienen que ver con la armonía, teleología y el designio providencia del cosmos, incluyendo también entre sus objetos de estudio la existencia y naturaleza de dios, y los conceptos o creencias que los humanos tienen sobre los dioses y su actitud hacia ellos.

Las reflexiones teológicas seguirán presentes en los estoicos posteriores. Sobresalen los casos de Panecio, Posidonio, Séneca, Cornuto y Epicteto.<sup>7</sup> Dada la importancia de Séneca en el presente estudio, será conveniente decir algo general sobre su pensamiento teológico. Él hace referencia a la teología en *Naturales Quaestiones (NQ)*, I, pref., al hablar de la parte de la filosofía que pertenece a los dioses (*ad deos pertinet*) en oposición a la parte que se ocupa de los humanos (*ad homines pertinet*). Los tópicos de los cuales se ocuparía esta parte, según señala Séneca (cf. *NQ.*, I, pref., 3; 13-14), parecen corresponder, más o menos, a los que indica Cicerón en *ND.*, II.<sup>8</sup> Su obra *De providentia* también puede ser contada como un tratado teológico en el que se explica la compatibilidad entre el orden providente y el que a los seres humanos buenos les ocurran infortunios. La teología estoica también tenía un aspecto crítico, como muestra Séneca en su obra (perdida) *De superstitione*. Según el testimonio de Agustín (cf. *Civ. dei*, VI, 10, 1-3), en esta obra Séneca habría criticado la teología civil y alabado la teología natural. La distinción de Séneca entre estas dos teologías sería compatible con la distinción entre tres tipos de teología que los estoicos habrían hecho: la natural, la mítica y la cívica (cf. *SVF.* II, 1009).<sup>9</sup>

6 Sobre el origen o formación de los conceptos de los dioses, según los estoicos, ver también: *SVF.*, II, 1009; S.E., M., IX, 26-28. Sobre las causas de la formación de las nociones en Cleantes ver: Dragona-Monachou, 1976, pp. 72-92; Mansfeld, 1999, pp. 471-2; Meijer, 2007, pp. 37-52.

7 Sobre la teología de Panecio ver: Dragona-Monachou, 1976, pp. 269-78; sobre Posidonio ver: Dragona-Monachou, 1976, pp. 161-6; sobre Séneca ver Dragona-Monachou, 1976, pp. 177-208 y Setaioli, 2014; sobre Cornuto ver: Boys-Stones, 2018, pp. 24-32, 47-49; sobre Epicteto ver Algra, 2007, pp. 32-55.

8 Sobre las similitudes entre la división de la teología en Cicerón y Séneca ver: Dragona-Monachou, 1976, pp. 181-2.

9 Sobre estas tres teologías ver: Algra, 2009.

## 2. Las prenociones estoicas sobre los dioses

Ahora bien, como señala Algra (2009, pp. 228-9), la teología estoica parece estar en estrecha relación con la concepción natural o prenoción (πρόληψις) que en principio todos los humanos deberían compartir sobre dios, pues no sólo constituye su base epistemológica, sino que es el punto a partir del cual la teología estoica critica o adapta aspectos de la religión tradicional. Estas prenociones, además, son importantes para la teología estoica porque (1) son el criterio a partir del cual se critican las posiciones teológicas de otras escuelas filosóficas, (2) están presentes implícita, o explícitamente, en los argumentos teológicos estoicos, y (3) son el principio y condición necesaria para alcanzar un conocimiento firme de dios y sus atributos (Schofield, 1980; Brittain, 2005, pp. 179-185). Ciertamente no todas las personas comparten las prenociones sobre los dioses porque, como señala Algra (2009, pp. 229, 233, 236), tales prenociones de los dioses en el curso de la vida de las personas son deformadas por las enseñanzas y prácticas sociales, siendo el papel de la teología estoica reforzar tales prenociones.<sup>10</sup>

Es Séneca precisamente quien evidencia esta labor de la teología, pues, en el *De superstitione*, se habría ocupado de cuestionar las representaciones populares que se tenían en Roma sobre los dioses en contraste con la noción *real* sobre ellos, como leemos en los siguientes pasajes supuestamente tomados de esta obra perdida:

Consagran, dice [Séneca], [en el culto popular] a los dioses sagrados, inmortales e invulnerables en el material más vil e inmóvil; los revisten con formas de hombres, de fieras y de peces, incluso a algunos [los revisten] de cuerpos diversos con mezcla de sexos. Llamen dioses a los que si se encontraran, habiendo recibido de súbito aliento vital, tendrían por monstruos. (Aug., *Civ. dei*, VI, 10, 1. = Frg. 65, Vottero, 2009).<sup>11</sup>  
Dice [Séneca]: «todo este montón innoble de dioses, que en largo tiempo reunió una larga superstición, lo adoraremos de tal modo que recordemos que su culto pertenece más a una costumbre que a la realidad». (Aug., *Civ. dei*, VI, 10, 3. = Frg. 72, Vottero, 2009).<sup>12</sup>

10 Long (1996, pp. 68-74) también señala esta degeneración de estas creencias naturales. Para Long, los estoicos pensarían que Homero y Hesíodo en sus mitos transmitirían de manera degenerada o modificada, pero aún latente, cierta verdad sobre la naturaleza de los dioses que en el remoto pasado las personas intuyeron y sería tarea del intérprete estoico identificar y articular las creencias correctas sobre los dioses.

11 Sacros, inquit, immortales, inviolabiles in materia vilissima atque immobili dedicant, habitus illis hominum ferarumque et piscium, quidam vero mixto sexu diversis corporibus induunt: numina vocant, quae si spiritu accepto subito occurrerent, monstra haberentur. (ed. Morán, 1958).

12 Omnem istam ignobilem deorum turbam, quam longo aevo longa superstitio congressit, sic, inquit, adorabimus, ut meminimus cultum eius magis ad morem, quam ad rem pertinere. (ed. Morán, 1958).

Para los intereses de la exposición, no importa cómo las personas llegan a alcanzar esta concepción de dios, si es por pura experiencia o es una especie de idea innata.<sup>13</sup> Tampoco interesa distinguir si la noción de los dioses que está en la base de las críticas de la teología estoica es una *πρόληψις* o una *κοινή ἔννοια*,<sup>14</sup> pues los estoicos pueden usar los términos *πρόληψις* y *ἔννοια* para referirse a dichas nociones sobre los dioses (cf. Plu., *SR.* 1051e-1052b; *CN.*, 1075e-f; *S.E., M.*, IX, 61-63; *SVF.*, II, 1009) las que, por cierto, son llamadas por Séneca *preconcepciones (praesumptiones)* (cf. Sen., *Ep.*, 117, 6).<sup>15</sup> Más bien, lo que aquí interesa resaltar de estas nociones sobre los dioses es su contenido, lo cual podemos ver en el siguiente texto:

Él [Crisipo] combate principalmente a Epicuro, y a quienes anulan la providencia, con las nociones que tenemos sobre los dioses, cuando los concebimos como bienhechores y filántropos. Y puesto que estas cosas están escritas y son dichas muchas veces por los mismos estoicos, no era necesario presentar sus citas [\*\*\*]. Y [no pertenece a todos]<sup>16</sup> el concebir que todos los dioses son propicios, pues mira cómo los judíos y los sirios juzgan a los dioses, mira las obras de los poetas de cuánta superstición se han llenado. Pero nadie piensa, por decirlo así, a dios como precedero y generado. De éstos, para dejar a todos los otros, Antípatro de Tarso, en su *Sobre los dioses*, escribe estas cosas literalmente: «Antes del argumento en su conjunto, vamos a considerar brevemente la noción que tenemos sobre dios. Ciertamente concebimos a dios como un ser vivo dichoso, imperecedero y bienhechor con los seres humanos.» Después de explicar cada uno de estos atributos, dice así: «Y, por cierto, todos los consideran no precederos.» (Plu., *SR.*, 1051d-f).<sup>17</sup>

Según este texto, el contenido de la prenocción sobre los dioses es que son bienhechores y filántropos, además de imperecederos y eternos. Señala Algra (2009, p. 229) que el siguiente reporte podría resumir el contenido que los estoicos atribuyen a la prenocción de los dioses: “Y dios es un ser vivo inmortal, racional, perfecto o inteligente en plenitud, que no admite ningún mal, providente

13 Para un tratamiento amplio de esta discusión: Dyson, 2009, especialmente pp. XV-XXIV y 145-151.

14 Sobre cuál es la relación o diferencia entre ambas: Brittain, 2005, pp. 168-178; Dyson, 2009, pp. 60-71; Salles y Molina, 2019, pp. CIV-CV.

15 Sobre las prenocciones en la *Ep.*, 117 ver: Dragona-Monachou, 1976, pp. 186-191.

16 El texto tiene una laguna, de manera que para tener concordancia con lo que sigue es apropiado agregar una negación a lo que se afirma.

17 Πρὸς τὸν Ἐπίκουρον μάλιστα μάχεται καὶ πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας τὴν πρόνοιαν ἀπὸ τῶν ἔννοιῶν, ἃς ἔχομεν περὶ θεῶν, εὐεργετικούς καὶ φιλανθρώπους ἐπινοοῦντες. καὶ τούτων πολλαχοῦ γραφομένων καὶ λεγομένων παρ' αὐτοῖς οὐδὲν ἔδει λέξεις παρατίθεσθαι \*\*\* καὶ τὸ χρηστοῦς ἅπαντας εἶναι τοὺς θεοὺς προλαμβάνειν· ὅρα γὰρ οἷα Ἰουδαῖοι καὶ Σύροι περὶ θεῶν φρονοῦσιν, ὅρα τὰ τῶν ποιητῶν πόσης ἐμπέπληστα δεισιδαιμονίας· φθαρτὸν δὲ καὶ γενητὸν οὐδεὶς ὡς ἔπος εἰπεῖν διανοεῖται θεόν. ὣν ἵνα τοὺς ἄλλους ἀφῶ πάντας, Ἀντίπατρος ὁ Ταρσεὺς ἐν τῷ περὶ Θεῶν γράφει ταῦτα κατὰ λέξιν· ἴπρὸ δὲ τοῦ σύμπαντος λόγου τὴν ἔννοιαν, ἣν ἔχομεν περὶ θεοῦ, διὰ βραχέων ἐπιλογισόμεθα. θεὸν τοίνυν νοοῦμεν ζῶν μακρῖον καὶ ἀφθαρτον καὶ εὐποητικὸν ἀνθρώπων· εἶτα τούτων ἕκαστον ἀφηγοῦμένους φησιν οὕτως· 'καὶ μὴν ἀφθάρτους αὐτοὺς ἡγοῦνται πάντες.' (ed. Westman, 1959).



del cosmos y de las cosas en él” (D.L., VII, 147).<sup>18</sup> A partir de la consideración de los dos textos anteriores resulta que, para los estoicos, dios es eterno, no perecedero, racional, benéfico y providente con los seres humanos, puesto que así se nos mostraría en las nociones que sobre los dioses tienen la mayoría de los humanos. Ahora bien, estos atributos referidos a dios podemos dividirlos en tres clases: unos son *físicos* (pues se refieren a la constitución física de la realidad corpórea que es dios), como el ser eterno y no perecedero; otros son *lógicos*, como el ser racional o inteligente; y otros son *éticos*, como el ser feliz, bueno, filántropo y benéfico con los seres humanos.

A continuación, pasaré a revisar cómo estos atributos fueron cuestionados por algunas escuelas rivales a la estoica.

### 3. La crítica al contenido de las prenaciones sobre los dioses

Los filósofos rivales a los estoicos van a hacer distintas críticas a estas cualidades atribuidas a los dioses. Un tipo de crítica consiste en negar que los dioses tengan alguna de estas cualidades. Los epicúreos, por ejemplo, van a negar que los dioses sean bienhechores para con los humanos (cf. Cic., *Div.*, II, 104; Sen., *Ben.*, IV, 4). Ahora bien, para sostener esto y el que tampoco son providentes del mundo, los epicúreos van a partir de sus propias prenaciones sobre los dioses, en este caso de la idea de que los dioses deben ser felices (cf. Cic., *ND.*, I, 43-45; D.L., X, 123-4). Dada esta idea, y con el supuesto de que el reposo es una condición necesaria para la felicidad, concluyen que los dioses no se afanan en el cuidado de las personas, ni en ninguna otra ocupación distinta al deleitarse en su propia sabiduría y virtud (cf. Cic., *ND.*, I, 51-52).<sup>19</sup>

Otro tipo de crítica al contenido de estas prenaciones estoicas no consiste en rechazar que los dioses sean como dicen los estoicos que son, sino en señalar que los argumentos con los que los estoicos tratan de demostrar estos atributos no son concluyentes, o que no hay coherencia entre lo atribuido y ciertas doctrinas estoicas. En este sentido, los filósofos académicos, megáricos y platónicos hacen una crítica a los estoicos en los atributos *físicos*, *lógicos* y *éticos* que reconocen en los dioses.

Carnéades (cf. Cic., *ND.*, III, 29-34; S.E., *M.*, IX, 138-47), filósofo académico, por ejemplo, hizo varias críticas al atributo *físico* de que dios es

18 Θεὸν δ' εἶναι ζῶον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερόν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ. (ed., Long, 1964).

19 Sobre las prenaciones de los dioses en Epicuro: Schofield, 1980, pp. 291-3. Sobre la no participación del dios epicúreo en el mundo se puede ver: Mansfeld, 1999, 463-4; Thorsrud, 2020, p. 273.

inmortal e imperecedero. En una de ellas Carnéades señala que es incompatible sostener que dios es inmortal e imperecedero como también sostener que es un ser viviente, y por tanto sentiente, como sostienen los estoicos. Thorsrud (2009, p. 61) expone la crítica de Carnéades con un dilema del siguiente tipo: dios es imperecedero o no es imperecedero. Si es imperecedero, entonces no puede ser sentiente, porque lo sentiente es perecedero. Pero si es perecedero entonces esto está yendo en contra de la concepción común de los dioses como eternos e imperecederos, como los estoicos sostienen.<sup>20</sup>

También hay críticas a los atributos sobre que dios es inteligente o racional. Alexino (cf. S.E., *M.*, IX, 108-110), un filósofo megárico y contemporáneo de Zenón de Citio, criticó el razonamiento hecho por Zenón con el cual trataba de demostrar que el cosmos es racional e inteligente (y, por tanto, que este cosmos inteligente y racional es dios). Zenón (cf. S.E., *M.*, IX, 104; Cic., *ND.*, II, 21) argumentaba del siguiente modo: lo racional (λογικόν) es mejor que lo no racional; nada es mejor que el cosmos; por consiguiente, el cosmos es racional. Y de la misma manera argumentaba para concluir que el cosmos es inteligente (νοερόν). Pero Alexino reformuló el razonamiento para mostrar los absurdos a los que se llegaba: lo poético es mejor que lo no poético y lo gramático mejor que lo no gramático; nada es mejor que el cosmos; luego el cosmos es poético y gramático. Esta crítica de Alexino al argumento de Zenón es retomada por Cicerón (cf. *ND.*, III, 20-23), quien, en boca del académico Cota, critica la concepción estoica de que dios es inteligente.<sup>21</sup>

Los estoicos no dudarán en responder a sus críticos y en mostrar que sus posturas teóricas y razonamientos son coherentes con el contenido de la prelación de dios. No es el objetivo de este trabajo, por cierto, ahondar en estas críticas a los atributos *físicos* y *lógicos*, ni en las respuestas de los estoicos, sino dirigirse a las críticas en contra de los atributos *éticos*, es decir, aquellas que señalan que los estoicos son incoherentes en sostener que los dioses son buenos, virtuosos o que cuidan de los seres humanos. Hay, al menos, dos críticas importantes. Una es hecha por Carnéades (cf. Cic., *ND.*, III, 38-39; S.E., *M.*, IX, 152-77) y se dirige al atributo de que dios es virtuoso o bueno. En efecto, si es virtuoso entonces dios está sujeto a las mismas condiciones que

20 Sobre las críticas de Carnéades a las posturas teológicas estoicas se puede ver: Mansfeld, 1999, pp. 475-7; Meijer, 2007, pp. 149-174; Thorsrud, 2020, pp. 278-80. Sobre si estos argumentos son de Carnéades, o no, ver: Meijer, 2007, pp. 181-184. Sobre la idea de que las críticas teológicas de Carnéades no tienen por objetivo principalmente a los estoicos, sino a las opiniones comunes, o las más reputadas, se puede ver: Sedley, 2020.

21 Sobre las críticas de Alexino ver: Meijer, 2007, pp. 129-139. Sobre el razonamiento de Zenón puede verse: Dragona-Monachou, 1976, pp. 59-63; Mansfeld, 1999, pp. 458-60; Meijer, 2007, pp. 2-4; 8-11 (quien duda de que λογικόν sea entendido como "racional"); Salles, 2021.

permiten a las personas ser virtuosas. Por ejemplo, puesto que dios es virtuoso, entonces debe ser valiente. Mas, como la valentía consiste en el conocimiento de las cosas temibles, no temibles e intermedias, entonces hay algo temible para dios, algo que soportar, algo que aguantar. Pero como para dios no hay nada temible, entonces no puede tener la virtud de la valentía. No obstante, si no tiene valentía no puede ser virtuoso y esto va contra la prenoición de dios como bueno y virtuoso.<sup>22</sup>

La otra crítica a los atributos *éticos* la encontramos tanto en Cicerón como en Plutarco; dicha crítica consiste en señalar que los estoicos no son coherentes en sostener que los dioses hacen beneficios a los humanos o cuidan de ellos.<sup>23</sup> Esta no es una cuestión menor, pues, como señala D. Frede (2002, p. 97), la cuestión fundamental de la teología es la de si los dioses cuidan providencialmente de los humanos, pues así lo indicaría Cicerón (cf. *ND.*, I, 2-4) cuando presenta las consecuencias de no reconocer que los dioses cuidan de las cosas humanas, entre las que están el que no existiría la piedad, la santidad, la religión y que incluso la sociedad se disolvería. En esta última crítica nos vamos a detener, para lo cual hay que revisar los siguientes textos:

**T.1.** Y ciertamente ellos [los estoicos], cuando gritan «¡ay!, ¡ay!, ¡oh!, ¡oh!» contra Epicuro, porque trastorna la prenoición de los dioses cuando elimina la providencia, en nada dejan atrás sus libros. En efecto, [dicen que] dios no sólo es preconcebido y pensado eterno y feliz, sino también filántropo, protector y benéfico, lo que es verdadero. Pero si los que no dejan la providencia eliminan la prenoición sobre los dioses, ¿qué hacen los que dicen que los dioses cuidan de nosotros pero no nos benefician ni son dadores de bienes, sino dadores de indiferentes, porque no otorgan virtud, pero otorgan riqueza, salud, nacimientos de niños y tales cosas, de las que ni hay beneficio, ni utilidad, ni elección, ni provecho? O ciertamente aquéllos eliminan las nociones de los dioses, mas éstos las ultrajan y se burlan, cuando dicen que hay algún dios de los frutos, alguno de los nacimientos, algún dios médico, y algún dios profeta, aunque no es un bien la salud y el nacimiento ni la abundancia de frutos, sino indiferentes y no benéficos para los que los alcanzan. (Plu., *CN.*, 1075e-1076a).<sup>24</sup>

22 Sobre este tipo de argumento contra el atributo de que dios sea virtuoso se puede ver: Meijer, 2007, pp. 159-168; 172-174; 189-91; Sedley, 2020, pp. 235-40.

23 Para los argumentos estoicos a favor de que los dioses son providentes y se ocupan de los seres humanos ver: Dragona-Monachou, 1976, pp. 134-156. Para un tratamiento de la doctrina estoica del orden providente y el cuidado de los dioses sobre cada humano y su diferencia con la postura de Platón en el libro X de las *Leyes* se puede ver: Frede, 2002. Sobre algunas críticas a los estoicos por sostener que los dioses se ocupan *industriamente* del cosmos ver Bénatouïl, 2009, pp. 23-24.

24 Καὶ μὴν αὐτοὶ γε πρὸς τὸν Ἐπίκουρον <κατ'> οὐδὲν ἀπολείπouσι τῶν γραμμάτων ἰοῦ ἰοῦ, φεῦ φεῦ᾽ βοῶντες, ὡς συγγέοντα τὴν τῶν θεῶν πρόληψιν ἀναιρουμένης τῆς προνοίας· οὐ γὰρ ἀθάνατον καὶ μακάριον μόνον, ἀλλὰ καὶ φιλόανθρωπον καὶ κηδεμονικὸν καὶ ὠφέλιμον προλαμβάνεσθαι καὶ νοεῖσθαι τὸν θεόν· ὅπερ ἀληθές ἐστιν. εἰ δ' ἀναιροῦσι τὴν περὶ θεοῦ πρόληψιν οἱ μὴ ἀπολείποντες πρόνοιαν, τί ποιοῦσιν οἱ προνοεῖν μὲν ἡμῶν τοὺς θεοὺς λέγοντες μὴ ὠφελεῖν δ' ἡμᾶς μὴδ' ἀγαθῶν εἶναι δοτήρας ἀλλ' ἀδιαφόρων, ἀρετὴν μὲν μὴ διδόντας πλοῦτον δὲ καὶ ὑγίαν καὶ τέκνων γενέσεις καὶ τὰ τοιοῦτα διδόντας, ὧν οὐδὲν ὠφέλιμον οὐδὲ λυσιπελές οὐδ' αἰρετὸν οὐδὲ συμφέρον ἐστίν; ἢ ἐκεῖνοι μὲν [οὐκ] ἀναιροῦσι τὰς περὶ θεῶν ἐννοίας, οὗτοι δὲ καὶ περιυβρίζουσι

**T.2.** La casa de cada uno se da cuenta, el Foro también se da cuenta, la Curia se da cuenta, el campo, los aliados, las provincias [se dan cuenta] de que al modo que se hace bien con la razón, así con la razón se hace mal. Y también de que lo primero es propio de pocos y es raro, y lo segundo es siempre y propio de muchos. De modo que fuera mejor que completamente ninguna razón nos fuera dada por los dioses inmortales a que fuera dada en gran cantidad con ruina. Tal como el vino para los enfermos, porque rara vez beneficia y muy frecuente daña, es mejor completamente no aplicar que precipitarse a un daño evidente con esperanza de un estado saludable dudoso. Así, no sé si fuera mejor no dar completamente al género humano este rápido movimiento del razonamiento, la agudeza y astucia, lo que llamamos “razón”, que ser dada tan liberalmente y tan extensamente, porque es dañina a muchos, muy saludable a pocos. Por lo que, si la mente y voluntad divina han cuidado de los humanos porque a ellos fue concedida la razón, entonces ellas sólo han cuidado a quienes dieron una razón buena, los cuales vemos que son muy pocos, si de algún modo existen algunos. No parece bien, sin embargo, que pocos fueran cuidados por los dioses inmortales, se sigue, luego, que a nadie han cuidado. (Cic., *ND.*, III, 69-70).<sup>25</sup>

La crítica que leemos en **T.1** tiene que ver con la coherencia entre el contenido de la prelación de los dioses como seres que se ocupan de los seres humanos y, por otro lado, la idea estoica de que la riqueza, la salud y los hijos son cosas indiferentes, pero no bienes. ¿Cómo es posible, pregunta Plutarco, que los dioses cuiden de los seres humanos, pero no nos beneficien, ya que no nos procuran bienes (las virtudes), sino cosas indiferentes (salud, riqueza, hijos)? Así, si los dioses no dan bienes, entonces no benefician y si no benefician no cuidan de los humanos. Con esto resulta que no es coherente la doctrina estoica sobre los dioses como benefactores con su doctrina ética sobre los bienes y los indiferentes.

**T.2** realiza también una crítica a la idea de que los dioses cuiden de los humanos, pues cuestiona lo señalado por el estoico Balbo (en *ND.*, II, 147) sobre que la razón humana es resultado del cuidado divino,<sup>26</sup> para lo cual busca derivar una consecuencia absurda de esto. En efecto, si los dioses cuidan de los seres humanos al concederles el don de la racionalidad, entonces los dioses

και χλευάζουσιν, Ἐπικάρπιόν τινα θεὸν λέγοντες εἶναι καὶ Γενέθλιον καὶ Παιῖνα καὶ Μαντεῖον, οὐκ ὄντος ἀγαθοῦ τῆς ὑγείας καὶ τῆς γενέσεως οὐδὲ τῆς πολυκαρπίας ἀλλ' ἀδιαφόρων καὶ ἀνωφελῶν τοῖς λαμβάνουσι. (ed. Westman, 1959).

25 *sentit domus unius cuiusque sentit forum, sentit curia campus socii provinciae, ut quem ad modum ratione recte fiat sic ratione peccetur, alterumque et a paucis et raro, alterum et semper et a plurimis, ut satius fuerit nullam omnino nobis a dis immortalibus datam esse rationem quam tanta cum pernicie datam. ut vinum aegrotis, quia prodest raro nocet saepissime, melius est non adhibere omnino quam spe dubiae salutis in apertam perniciem incurrere, sic haud scio an melius fuerit humano generi motum istum celerem cogitationis acumen sollertiam, quam rationem vocamus, quoniam pestifera sit multis admodum paucis salutaris, non dari omnino quam tam munifice et tam large dari. Quam ob rem si mens voluntasque divina idcirco consuluit hominibus quod iis est largita rationem, is solis consuluit quos bona ratione donavit, quos videmus si modo ulli sint esse perpauca. non placet autem paucis a diis immortalibus esse consultum; sequitur ergo ut nemini consultum sit.* (ed., Ax, 1980).

26 Ver también: Sen., *Ben.*, IV, 18.

han otorgado algo más dañino que benéfico, ya que la razón que otorgaron sólo beneficiaría a quienes tienen una razón recta. Mas, sería un mal para la mayoría, quienes la tienen perversa y al usarla cometen muchos delitos. Así pues, como son casi nulos quienes se benefician del don de la razón, y casi todos quienes se perjudican, entonces los dioses en realidad cuidan de muy pocos. Pero, como es un absurdo que cuiden de pocos, entonces es más probable que no cuiden de nadie. En esta crítica, también vemos que la idea estoica de que los dioses son benefactores con los humanos entra en conflicto con la tesis estoica de que el mal es la razón perversa o el vicio, ya que, si los dioses, al dar la razón, causan los vicios, entonces lejos de ser benéficos, son causantes de males. En lo que sigue, se mostrará cómo responden los estoicos a estas críticas.

#### 4. La dependencia epistemológica de la física para con la ética: el caso de la teología

¿Cómo van a responder los estoicos a las críticas de **T.1** y **T.2**? Para responder a estas críticas van a recurrir a la ética, es decir, a la parte que se ocupa, entre otras cosas, de lo que es la felicidad y cuáles son los actos correctos y buenos. De este modo podremos ver cómo la física necesita del conocimiento de la ética para sostener algunas de sus tesis teológicas. Cicerón mismo nos va a mostrar como los estoicos hacen frente a la objeción de **T.2**:

**T.3.** En este asunto así suelen ustedes [los estoicos] replicar, que no por esto no nos fue procurado óptimamente [el movimiento racional] por los dioses: por el hecho de que muchos humanos usen perversamente el beneficio, [pues] también muchos usan mal las herencias, y no por esta razón ellos ningún beneficio reciben de sus padres. ¿Quién niega esto?, ¿y cuál es la similitud en esta comparación? En efecto, ni Deyanira quiso dañar a Hércules cuando le dio la túnica impregnada con sangre del centauro; ni [quiso] beneficiar a Jasón de Feras el que con la espada le abrió su tumor, el que los médicos no habían podido sanar. Verdaderamente, muchos han beneficiado aunque quieren perjudicar y han perjudicado aunque [quieren] beneficiar. De este modo, no sucede que, a partir de eso que se otorga, sea visible la voluntad de ese que haya dado; ni [sucede que] si aquel que ha recibido [algo] lo usa bien, por esto el que da, da amistosamente. (Cic., *ND.*, III, 69-70).<sup>27</sup>

27 *Huic loco sic soletis occurrere: non idcirco non optime nobis a dis esse provisum, quod multi eorum beneficio perverse uterentur; etiam patrimonii multos male uti, nec ob eam causam eos beneficium a patribus nullum habere. Quisquam istuc negat, aut quae est in collatione ista similitudo? nec enim Herculi nocere Deianira voluit cum ei tunicam sanguine Centauri tinctam dedit, nec prodesse Phraeo Iasoni is qui gladio vomitum eius aperuit, quam sanare medici non potuerant. multi enim et cum obesse vellent profuerunt et cum prodesse offerunt; ita non fit ex eo quod datur ut voluntas eius qui dedit appareat, nec si is qui accepit bene utitur idcirco is qui dedit amice dedit.* (ed., Ax, 1980).

Como se puede ver, la discusión teológica ahora ha pasado al campo de la doctrina ética estoica de dar y recibir beneficios (*ὠφελεῖν καὶ ὠφελεῖσθαι/beneficia dare et accipere*). Para el estoico que trata de responder a la crítica de T.2 (y a la de T.1) y para el rival que trata de mantener su crítica, el tema a discutir es cuándo alguien hace un beneficio y cuándo alguien lo recibe. Una vez determinado esto, se podrá establecer si los dioses hacen beneficios o no. Dada esta cuestión es muy importante revisar el *De Beneficiis* de Séneca, pues ahí encontraremos las consideraciones sobre qué es un beneficio y cuándo alguien lo hace. De manera que ahí se podrá encontrar las respuestas estoicas a las críticas de T.1, T.2 y T.3. Esta obra de Séneca, por cierto, como señala Inwood (2005, pp. 67-8), aunque parecería destacar por su temática, en realidad está situado dentro de una tradición filosófica que se ocupa del tema de los beneficios (Cleantes, Crisipo, Panecio, Posidonio y Hecatón).

Revisemos, entonces, a la luz del *De Beneficiis* los textos anteriores. Iniciemos con T.1. Plutarco considera que si lo que se da es un indiferente, como la riqueza, entonces no hay beneficio, porque el beneficio lo es de los bienes. En Séneca podemos encontrar una distinción no señalada por Plutarco, la cual es clave para neutralizar la crítica de Plutarco: una distinción entre las cosas que se dan y el beneficio propiamente.

Entonces, ¿qué es un beneficio? Una acción benevolente que da alegría y que la recibe mientras la da, inclinada y dispuesta con voluntad hacia eso que hace. Así pues, no importa lo que se hace o lo que se da, sino con qué disposición, porque el beneficio no consiste en eso que se hace o que se da, sino en el mismo ánimo del que da o del que hace. Ahora bien es posible que a partir de esto comprendas que hay una gran diferencia entre estas cosas: que el beneficio sin excepción es bueno, sin embargo, eso que se hace o se da ni es bueno ni malo. (Sen., *Ben.*, I, 6, 1-2)<sup>28</sup>

De este modo, Séneca, al exponer lo que quizá es la posición estoica sobre la doctrina de los beneficios, muestra que los estoicos no van a aceptar que los dioses no nos beneficien y procuren al otorgarnos cosas indiferentes. Nos benefician, porque el beneficio está en la disposición con la que se hace o se otorgan las cosas dadas, y no en las cosas mismas. Los dioses al conceder, por ejemplo, infinidad de frutos y animales a los humanos, los benefician, no porque los frutos y los animales sean bienes, sino porque el beneficio está en la disposición

28 Quid est ergo beneficium? Benevola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo in id, quod facit, prona et sponte sua parata. Itaque non, quid fiat aut quid detur, refert, sed qua mente, quia beneficium non in eo, quod fit aut datur, consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo. Magnum autem esse inter ista discrimen vel ex hoc intellegas licet, quod beneficium utique bonum est, id autem, quod fit aut datur, nec bonum nec malum est. (ed. Hosijs, 1900).

benevolente con la que los dioses los dan. Así, la incompatibilidad (presentada en **T.1**) entre el que los dioses cuidan de los seres humanos al dispensarles muchas cosas y el que los dioses no conceden bienes, sino indiferentes, se debilita con la distinción presentada por Séneca entre el beneficio propiamente y el objeto que se da o la acción que se hace para ayudar.<sup>29</sup>

Por su lado, **T.2**, como se ha dicho, plantea la dificultad de cómo los dioses cuidan de los seres humanos, si los que se benefician con el don de la razón son muy pocos. En **T.3** encontramos el intento estoico de responder a esto con el señalamiento de que el uso equivocado del beneficio no hace que no exista un intento de beneficiar o cuidar. De manera que habría que seguir pensando que los dioses dan beneficios, aunque sean usados mal. Pero, **T.3** plantea, a su vez, una contra argumentación, al señalar que, a pesar de la respuesta estoica, no se puede determinar qué intensión tiene el que da a partir de eso que da, pues muchos queriendo beneficiar resultan dañando (como le ocurrió a Deyanira con Hércules) y muchos queriendo dañar terminan beneficiando (como ocurrió con el tirano de Ferax). Por consiguiente, parece concluir **T.3**, si algo nos dieron los dioses, eso no es suficiente para poner en evidencia si sus intenciones son benévolas, aunque eso sea bien usado. Y, aunque fueran buenas sus intenciones, esto no impide que causen daño a la gran mayoría de seres humanos, como sostiene **T.2**.

Pues bien, también podemos encontrar en el *De Beneficiis* la posible respuesta estoica a **T.2** y al contra argumento de **T.3**. Séneca está de acuerdo con lo dicho sobre que, si algo va a ser contado como un beneficio, debe incluir la voluntad benévola del que da, ya que no basta que algo sea útil para ser un beneficio:

No importa qué sea lo que se da, sino si se da de parte del que quiere [beneficiar] al que quiere. Si me salvaste, no por esto eres mi salvador. El veneno alguna vez sirvió en calidad de medicina. No por esto es numerado entre las cosas sanas. Ciertas cosas son útiles, pero no comprometen. Quitó el tumor de un tirano con la espada alguien que había venido a matarlo. No por esto aquel tirano dio las gracias, porque aquél siendo nocivo sanó la cosa que las manos de los médicos habían temido. Observas que la mayor importancia no está en la cosa misma, porque no parece que quien fue útil con mala disposición dio un beneficio. En efecto, [aquí] el beneficio es de la circunstancia, del hombre la injuria. (Sen., *Ben.*, II, 18, 8-19,1).<sup>30</sup>

29 Sobre esta distinción entre el beneficio y lo dado, ver también: Sen., *Ben.*, I, 5, 2; I, 5, 5.

30 Non refert, quid sit, quod datur, nisi a volente, nisi volenti datur; si servasti me, non ideo servator es. Venenum aliquando pro remedio fuit; non ideo numeratur inter salubria. Quaedam prosunt nec obligant: tuber quidam tyranni gladio divisit, qui ad occidendum eum venerat; non ideo illi tyrannus gratias egit, quod rem, quam medicorum manus reformidaverant, nocendo sanavit. Vides non esse magnum in ipsa re momentum, quoniam non videtur dedisse beneficium, qui a malo animo profuit; casus enim beneficium est, hominis iniuria. (ed. Hosijs, 1900).

El ejemplo que Séneca usa aquí también es el del tirano de Feras, quien no recibió un beneficio, aunque recibió algo útil, ya que la voluntad del que abrió y curó su tumor era herirlo. De este modo, es verdad, para Séneca, como señala **T.3**, que, si alguien obtiene provecho o utilidad con algo, eso no basta para determinar si es un beneficio (como ocurrió con el tirano de Feras). Algo es un beneficio sólo si incluye la benévola intensión del que da (cf. *Ben.*, VI, 9, 3; 7, 2; 8, 1-3). Pero también es verdad, para Séneca, que, si alguien recibe una afectación con algo, eso no basta para determinar que sea un perjuicio o una injuria. Hace falta considerar la voluntad o disposición del ánimo al dar y no sólo el suceso o resultado, pues “el resultado no distingue al beneficio de la injuria, sino el ánimo” (*et beneficium ab iniuria distinguit non eventus sed animus*).<sup>31</sup> Por consiguiente, el problema para determinar si los dioses son benéficos, o no, no está en si las cosas que dan los dioses aprovechan o puedan lastimar a alguien, como parece enfatizar **T.2**, sino en cómo reconocer que los dioses tienen buena voluntad de beneficiar.

Ahora bien, lo que Séneca (cf. *Ben.*, II, 31, 2; IV, 1-3; IV, 12-14) va a agregar para determinar que el acto de dar sea un beneficio es que debe ser hecho por causa del mismo acto de beneficiar y no por otra cosa, como la ganancia o el lucro. Si alguien da algo pensando en la ganancia, entonces eso no es beneficio.

No es beneficio lo que es dirigido a la ganancia. «Doy esto y recibo esto» es venta. [...] Del mismo modo, quien dio un beneficio para recibir otro, no dio beneficio. [Pero si sí lo da], entonces también ¿damos beneficios a los animales que alimentamos para que sean de utilidad o alimento? ¿Damos beneficios a las plantas que cultivamos para que no se desgasten con la sequedad o con la dureza del suelo no arado y descuidado? (*Sen.*, *Ben.*, IV, 13, 3-14, 2).<sup>32</sup>

La respuesta a estas preguntas es que no, pues no se trata de un beneficio si se da para obtener algo a cambio. De manera que habría dos opciones respecto a alguien que da algo: o lo hace buscando alguna otra cosa, como lucro o interés personal, o lo hace no por otra razón más que por el hecho de dar. Sólo en el segundo caso es un beneficio. Así, si los dioses no dan por lucro, cuando dan, entonces darán por el mero acto de dar, y por tanto darán beneficios y serán benéficos con los seres humanos.

31 *Sen.*, *Ben.*, VI, 8, 3. Ver también: *Sen.*, *Ben.*, VI, 9, 1-2.

32 Non est beneficium, quod in quaestum mittitur. 'Hoc dabo et hoc recipiam' auctio est [...] Eodem modo, qui beneficium ut reciperet dedit, non dedit. Ergo et nos beneficium damus animalibus, quae aut usui aut alimento futura nutrimus? beneficium damus arbustis, quae colimus, ne siccitate aut inmoti et neglecti soli duritia laborent? (ed. Hosius, 1900).



Fueron introducidas estas cosas, mi Liberal, porque el beneficio, de lo que ahora se trata, es el dar [por parte] de la virtud y esto es muy vergonzoso: dar por causa de alguna otra cosa que haberlo dado. En efecto, si damos con la esperanza de recibir, daremos al más adinerado, no al más digno. Pero en realidad preferimos al desvalido que al opulento intratable. No es beneficio el que considera a la buena fortuna. Además de esto, si, sólo la ventaja nos atrae para que beneficiemos, en grado mínimo deberían distribuir beneficios quienes podrían fácilmente [darlos]: ricos, poderosos y reyes, los que no tienen necesidad de ayuda ajena. Ciertamente los dioses no darían tantos dones que sin interrupción se esparcen día y noche, pues su naturaleza les es suficiente en todas las cosas y los asegura plenos, contempladores e imbatibles. Por consiguiente, ningún dios dará un beneficio, si la única causa para dar es mirar a uno mismo y a su utilidad. Esto no es un beneficio, sino que es lucro considerar, no donde colocar óptimamente [la obra], sino donde obtengas lo más lucrativo, donde más fácilmente cobres. Puesto que esto se aleja en gran manera de los dioses, se sigue que son mezquinos, porque si la única causa de dar beneficios es la utilidad del que da, pero ninguna utilidad de nosotros por dios debe ser esperada, entonces ninguna causa de dar beneficios hay para dios. (Sen., *Ben.*, IV, 3, 1-3).<sup>33</sup>

En este texto se reconoce que, si algo se da por ganancia, no es beneficio. Sin embargo, se concede dialécticamente que la causa de dar beneficios sea el lucro. De esto se seguirían ciertos absurdos, pues resultaría que sólo habría que hacer beneficios a los ricos y poderosos, pues son quienes podrían darnos ganancias fácilmente, y que los más poderosos no deberían hacer ningún beneficio, pues no tienen necesidad de ganancia al no carecer de nada. Esto mismo ocurriría con los dioses, pues resultaría que los dioses no darán nada, porque no necesitan de nada y porque nosotros no les podemos dar alguna ganancia a tales seres. Así, resultará que son mezquinos, porque al buscar el lucro y no poder obtener ganancia de nadie, se abstendrán de dar. Decir que los dioses son mezquinos, junto con decir que hay que beneficiar únicamente a los ricos y poderosos, parece ser absurdo, por tanto habría que rechazar el supuesto de que la causa de dar beneficios sea el lucro. Queda entonces que la causa de dar beneficios sea el mero acto de darlos. Y también resulta que los dioses no dan por lucro, sino por el mero acto de dar.

33 *Inserenda haec, mi Liberalis, fuerunt, quia beneficium, de quo nunc agitur, dare virtutis est et turpissimum id causa ullius alterius rei dare, quam ut datum sit. Nam si recipiendi spe tribueremus, locupletissimo cuique, non dignissimo daremus; nunc vero diviti inopportuno pauperem praeferimus. Non est beneficium, quod ad fortunam spectat. Praeterea, si, ut prodessemus, sola nos invitaret utilitas, minime beneficia distribuere deberent, qui facillime possent, locupletes et potentes et reges aliena ope non indigentes; di vero tot munera, quae sine intermissione diebus ac noctibus fundunt, non darent; in omnia enim illis natura sua sufficit plenosque et tutos et inviolabiles praestat; nulli ergo beneficium dabunt, si una dandi causa est se intueri ac suum commodum. Istud non beneficium, sed fenus est circumspicere, non ubi optime ponas, sed ubi quaestuosissime habeas, unde facillime tollas. Quod cum longe a dis remotum sit, sequitur, ut inliberales sint; nam si una beneficii dandi causa sit dantis utilitas, nulla autem ex nobis utilitas deo speranda est, nulla deo dandi beneficii causa est.* (ed. Hosijs, 1900).

Pero para que no mantenga otra disputa indirecta, dios nos confiere muchos y grandes beneficios sin esperanza de recibir [algo a cambio], porque ni aquél está necesitado de lo que confiere, ni nosotros podemos conferirle algo. Luego, el beneficio debe ser una cosa elegida por ella misma. Una sola cosa es considerada en él: la utilidad del que recibe. (Sen., *Ben.*, IV, 9, 1).<sup>34</sup>

De manera que los dioses dan beneficios y son benefactores y providentes con los humanos, porque dan por el simple acto de dar, no considerando otra cosa más que la utilidad del que recibe. En varios lugares Séneca (cf. *Ben.*, IV, 13; IV, 25; IV, 26; VI, 20) observa que los cursos de las estrellas, las sucesiones de las estaciones, las lluvias, los frutos, los vientos, son dispuestos para los humanos sin que los humanos restituyan alguna ganancia a los dioses por el uso que hacen, a menos que, señala Séneca (cf. *Ben.*, IV, 25), alguien piense que la ganancia la obtienen en las entrañas quemadas de los animales y en el incienso que se les ofrece.

Ahora bien, si alguien se ve afectado de modo equivocado por el don recibido, como ya se señaló, eso no basta para mostrar que se le haya hecho perjuicio. Así, la respuesta estoica que se ofrece en **T.3** a la crítica de **T.2** sigue en pie: el usar mal el don dado no hace que deje de ser un beneficio, para que sea un perjuicio la intención debe ser también maliciosa. Pero, no hay mala intención en alguien que da sólo pensando en quien recibe y no espera nada a cambio.

De este modo, la discusión en **T.1**, **T.2** y **T.3** sobre la tesis teológica de si los dioses son benefactores y providentes se resuelve, o se trata de resolver, en la discusión ética sobre las condiciones para que algo sea un beneficio, por lo cual la teología estoica necesita de la ética para sustentar con contundencia estos atributos *éticos* referidos a los dioses.

## 5. Conclusión

En este trabajo he sostenido que la teología estoica depende del conocimiento de la ética para hacer frente a las críticas que las escuelas rivales hacen al contenido de la prenoción estoica sobre los dioses, en concreto, a las críticas sobre que los dioses son benefactores con los seres humanos. Al plantear esto, espero haber mostrado (1) que la física estoica (de la que es parte la teología) depende epistemológicamente de la ética estoica, y (2), de manera indirecta,

34 Sed ne aliam disputationem ex obliquo habeam, plurima beneficia ac maxima in nos deus defert sine spe recipiendi, quoniam nec ille conlato eget nec nos ei quidquam conferre possumus; ergo beneficium per se expetenda res est. Una spectatur in eo accipientis utilitas; (ed. Hosiuz, 1900).

que no hay entre la física y la ética una relación asimétrica de dependencia epistemológica, en el sentido de que la ética depende del conocimiento de la física para establecer a cabalidad sus tesis, pero no viceversa. Al contrario, con todo esto, resulta que así como la ética depende de la física para lograr el conocimiento pleno de sus temas, también la física necesita del conocimiento de la ética para alcanzar el conocimiento pleno de su objeto de estudio.

## Referencias

- ALGRA, K., BARNES, J. *et al.* (eds.). “The Cambridge History of Hellenistic Philosophy”. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- ALGRA, K. “Stoic Theology”. In: B. Inwood (ed.), 2003. pp. 153-178.
- \_\_\_\_\_. “Epictetus and Stoic Theology”. In: A. S. Mason, T. Scaltsas (eds.), 2007. pp. 32-55.
- \_\_\_\_\_. “Stoic Philosophical Theology and Greco-Roman Religion”. In: R. Salles (ed.), 2009. pp. 224-251.
- ANNAS, J. (ed.). “Oxford Studies in Ancient Philosophy”. Oxford: Clarendon Press (vol. IX), 1991.
- ANNAS, J. “The Morality of Happiness”, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. “Reply to Cooper”. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 55, Nr., 3, 1995, pp. 599-610.
- \_\_\_\_\_. “Marcus Aurelius: Ethics and its Background”. *Rhizai, A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 1, Nr. 2, 2004, pp. 103-119.
- \_\_\_\_\_. “Ethics in Stoic Philosophy”. *Phronesis*, Vol. 52, Nr. 1, 2007, pp. 58-87.
- ARENSON, K. (ed.). “The Routledge Handbook of Hellenistic Philosophy”. New York/London: Routledge, 2020.
- ARNIM VON, I. “Stoicorum Veterum Fragmenta” (=SVF), Vol. 2. Stuttgart: Teubner, 1979.
- AX, W. “M. Tulli Ciceronis Scripta Quae Manserunt Omnia”. Berlin: Walter de Gruyter (fasc. 45), 1980.
- BÉNATOUIL, T. “How Industrious can Zeus be? The Extent and Objects of Divine Activity in Stoicism”. In: R. Salles (ed.), 2009. pp. 23-45.
- \_\_\_\_\_. “The Stoic System: Ethics and Nature”. In: J. Warren y F. Sheffield (eds.), 2014. pp. 1007-1040.
- BETEGH, G. “Cosmological Ethics in the Timeus and Early Stoicism”, In: D. Sedley (ed.), 2003. pp. 273-302.
- BOERI, M. “Does Cosmic Nature Matter”. In: R. Salles (ed.), 2009. pp. 173-200.
- BOYS-STONES, G. “Annaeus Cornutus: Greek Theology, Fragments, and Testimonia”. Atlanta: SBL Press, 2018.
- BRITAIN, C. “Common Sense: Concepts, Definition and Meaning in and out of the Stoa”. In: D. Frede, B. Inwood (eds.), 2005. pp. 164-209.

- BROUWER, R. "The Stoic Sage, the early stoics on wisdom, sagehood and Socrates". Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- CODOÑER, C. "L. Annaei Senecae, Naturales Quaestiones", Vol. I, Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1979.
- COOPER, J. "Eudaimonism and the Appeal to Nature in the Morality of Happiness: Comments on Julia Annas, The Morality of Happiness". *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 55, Nr. 3, 1995, pp. 587-598.
- DAMSCHEIN, A., HEIL, A. (eds.). "Brill's Companion to Seneca: Philosopher and Dramatist". Leiden/Boston: Brill, 2014.
- DE BIASI, L., FERRERO, A. M. *et al.* (trads. y eds.). "La clemenza, Apolococtosis, Epigrammi, Frammenti di Lucio Anneo Seneca". Torino: Unione tipografico- editrice Torinence, 2009.
- DOYLE SÁNCHEZ, D. "La doctrina estoica de la oikeiosis: reconstrucción sistemática de la fundamentación de la moral en el estoicismo". Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2014.
- DRAGONA-MONACHOU, M. "The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods". Athens: NKUA/Faculty of Arts, 1976.
- DYSON, H. "Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa". New York/Berlin: Walter de Gruyter (Sozomena, 5), 2009.
- ESCOBAR, Á. "Cicerón, Sobre la adivinación, Sobre el destino, Timeo." Madrid: Gredos, 1999.
- FREDE, D. "Theodicy and Providential Care in Stoicism", In: D. Frede y A. Laks (eds.), 2002. pp. 85-117.
- FREDE, D., LAKS, A. (eds.). "Traditions of Theology, Studies in Hellenistic Theology its Background and Aftermath". Leiden/Boston/ Köln: Brill (Philosophia Antiqua, 89), 2002.
- FREDE D., INWOOD, B. (eds.). "Language and Learning, Philosophy of Language in the Hellenistic Age". Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- GILL, C. "The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought". Oxford: Oxford University Press, 2006.
- HOSIUS, C. "L. Annaei Senecae Opera quae supersunt", Vol. 1, Fasc. 2. Leipzig: Teubner, 1900.
- INWOOD, B. "Stoic Ethics". In: K. Algra, J. Barnes *et al.* (eds.), 1999. pp. 675-705.
- INWOOD, B. (ed.). "The Cambridge Companion to the Stoics". Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. "Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome". Oxford/New York: Clarendon Press/Oxford University Press, 2005.
- LONG, A. A. "Stoic Studies". New York: Cambridge University Press, 1996.
- LONG, H. S. "Diogenis Laertii vitae philosophorum", 2 Vols. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- KALLIGAS, P., BALLAS, C. (eds.). "Plato's Academy: Its Workings and Its History". Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- MANSFELD, J. "Theology". In: K. Algra, J. Barnes *et al.* (eds.), 1999. pp. 675-705.

- MARTOS, J. F. “Sexto Empírico, Contra los Dogmáticos”. Madrid: Gredos, 2012.
- MASON, A. S., SCALTSAS, T. (eds.). “The Philosophy of Epictetus”. Oxford/New York: Oxford University Press, 2007.
- MEIJER, P. A. “Stoic Theology: proof for the existence of the cosmic god and of the traditional gods”. Delf: Eburon, 2007.
- MOLINA AYALA, J. “El Himno a Zeus de Cleantes”. *Estudios*, 97, Vol. 9, 2011, pp. 171-181.
- MORÁN, J. “Obras de San Agustín, La ciudad de Dios”. Madrid: BAC (Vol. XVI), 1958.
- REYNOLDS, L. D. “L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales”. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- \_\_\_\_\_. “L. “Annaei Senecae, Dialogorum Libri Duodecim.” Oxford: Clarendon Press, 1977.
- SALLES, R. “God and Cosmos in Stoicism”. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- SALLES, R., MOLINA, J. “Alejandro de Afrodisia, De la Mixtura y el Crecimiento”. México: UNAM (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2019.
- SALLES, R. “Why Is the cosmos Intelligent? (2), Stoic cosmology and Plato, *Timaeus*, 30a2-c1”. In R. Salles (ed.), 2021. pp. 172-189.
- SALLES, R. (ed.). “Cosmology and Biology in Ancient Philosophy”. Cambridge: Cambridge University Press, 2021
- SCHOFIELD, M. “Preconception, Argument, and God”. In: M. Schofield, M. Burnyeat, et al. (eds.), 1980. pp. 283-308.
- SCHOFIELD, M., BURNYEAT, M. *et al.* (eds.). “Doubt and Dogmatism, Studies in Hellenistic Epistemology”. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- SEDLEY, D. “Oxford Studies in Ancient Philosophy”. Oxford: Oxford University Press (Vol. XXIV), 2003.
- \_\_\_\_\_. “Carneades’ Theological Arguments”, In P. Kalligas, C. Ballas *et al.* (eds.), 2020. pp. 220-241.
- SETAIOLI, A. “Physics III: Theology”. In: G. Damschen, A. Heil (eds.), 2014. pp. 379-401.
- STRIKER, G. “Following Nature: A study in stoic ethics”. In: J., Annas (ed.), 1991, pp. 1-73.
- THORSRUD, H. “Ancient Scepticism”. Stocksfield: Acumen, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Piety and Theology in the Stoics, Epicureans, and Pyrrhonian Sceptics”. In: K. Arenson (ed.), 2020, pp. 271-281.
- VOTTERO, D. “Frammenti”. In: L. De Biasi, A. M. Ferrero *et al.* (trads. y eds.), 2009. pp. 667-809.
- WARREN, J., SHEFFIELD, F. (eds.). “The Routledge Companion to Ancient Philosophy”. New York: Routledge, 2014.
- WESTMAN, R. “Plutarchi moralia”, Vol. 6.2, 2<sup>nd</sup> ed. Leipzig: Teubner, 1959.



## COMPLEX COLLECTIVE DUTIES & ACTION-GUIDANCE\*

### *DEVERES COLETIVOS COMPLEXOS E ORIENTAÇÃO À AÇÃO*

Cristian Rettig

<https://orcid.org/0000-0002-6697-5842>

[cristian.rettig@uai.cl](mailto:cristian.rettig@uai.cl)

Universidad Adolfo Ibañez, Santiago, Chile

**ABSTRACT** *We can often find in the literature (both popular and academic) ascriptions of complex collective duties to extensive unstructured collections of individuals. By ‘complex collective duties’, I mean collective duties that, plausibly, require that the individual members of an extensive unstructured collection should enact different contributory act-types to achieve an end jointly – for example, the alleged universal collective duty to end global poverty. In this paper, I argue that these duties are not action-guiding. The reason is that they do not pass what I call the ‘test of action-guidance’. This test assumes the intuitive belief that a moral duty is action-guiding only if it is clear to the duty-bearer the act-type that she should enact after the ascription of the duty. Complex collective duties ascribed to extensive unstructured collections fail to pass this test because, even though each duty-bearer (that is, each member of the collection) receives guidance on the end that they should achieve jointly, it is not clear to these agents the act-type that each of them should put into practice.*

\* This article is an outcome of a national grant of the Chilean ANID, Project Fondecyt Iniciación 11230361. Article submitted on: 03/01/2022. Accepted on: 10/04/2023.

**Keywords:** *Collective duties. Action-guidance. Unstructured collections. Agent-groups. Global poverty. Human rights.*

**RESUMO** *Em geral, podemos encontrar na literatura (tanto na popular quanto na acadêmica) atribuições de deveres coletivos complexos a coletivos não estruturados extensos de indivíduos. Por “deveres coletivos complexos”, quero dizer deveres coletivos que, de maneira plausível, exigem que os membros individuais de um coletivo não estruturado extenso empreguem tipos diferentes de ações contributivas para alcançarem um objetivo coletivo – por exemplo, o suposto dever coletivo universal de acabar com a pobreza mundial. Neste artigo, defendo que esses deveres não orientam a ação. O motivo é por que eles não passam no que chamo de “teste de orientação de ação”. Esse teste pressupõe a crença intuitiva de que um dever moral orienta a ação apenas se, para o portador do dever, estiver claro o tipo de ação que ele deve praticar após a atribuição do dever. Deveres coletivos complexos atribuídos a coletivos não estruturados extensos não passam nesse teste porque, embora cada portador do dever (ou seja, cada membro do coletivo) receba orientação sobre o fim que se deve atingir em conjunto, não está claro para esses agentes o tipo de ação que cada um deles deve por em prática.*

**Palavras-chave:** *Deveres coletivos. Orientação à ação. Coletivos não estruturados. Grupos-agentes. Pobreza mundial. Direitos humanos.*

## I. Going Beyond the Standard Discussion

It is not difficult to find in the literature (both popular and academic) ascriptions of complex collective duties to extensive unstructured collections of individuals. By ‘unstructured collections’, I mean collections of individuals that are not ‘agent-groups’ – i.e. collections that satisfy the necessary conditions of agency such as having group-level decision-making procedures.<sup>1</sup> By ‘complex collective duties’ (henceforth, CCDs), I mean collective duties that, plausibly,

<sup>1</sup> It should be noted that I assume the standard distinction that can be found in the recent discussion on collective duties between agent-groups and unstructured collections of individual agents. On the one hand, agent-groups are collections that satisfy the necessary conditions of agency such as having decision-making procedures in common (Collins, 2013, 2017, 2019; Lawford-Smith, 2015; Pettit and Schweikard, 2006). On the other hand, unstructured collections do not satisfy the necessary conditions to be agents (Collins, 2013, 2017, 2019; Lawford-Smith, 2015). Some other authors say ‘unstructured groups’, or simply ‘non-agent groups’, to refer to what I call unstructured collections. But given that it may be argued that the concept of a group intuitively entails some type of structure, I prefer to avoid that term to refer to unstructured collections.



require that the individual members of an unstructured collection should enact different contributory act-types to achieve an end jointly. For example, consider the contemporary discussion on global poverty. It is suggested that we all fall under a collective obligation to achieve a certain state of affairs in which “all human beings have what they need” (Nussbaum, 2004, p. 13), that the affluent people in this world have a collective duty to “end extreme poverty” (Igneski, 2016, p. 16), that we all have a collective duty to “ensure that every single human being enjoys” basic rights (Wark, 2013, p. 20), that we all fall under a global duty to “make poverty history” (Zomer, 2010), and so on. These are ascriptions of collective duties to extensive unstructured collections of individual agents.<sup>2</sup> As suggested in the literature, it is plausible to think that it is necessary to enact *different* contributory act-types to achieve these morally desirable ends jointly. For example, it seems that these duties require to learn about global poverty, create awareness of this phenomenon, support certain political parties, contribute to the elimination of gender inequality, spend time performing political actions, work for better public policies, donate money to charitable organisations, encourage cross-sectoral participation, push for international efforts, and participate in social projects, among other contributory act-types (Fields, 2011; Igneski, 2018; Sachs, 2005).

The standard objection to this common practice is based on the well-known agency principle ‘only agents can act’ (and, therefore, only agents can have duties to perform actions). For example, Collins holds that attributing duties to unstructured collections “entails relaxing our concept of agency so much that it loses its distinctiveness” (2013, p. 232). Following this line, Capriati suggests that the fundamental problem with this practice is simply that collections “which are not agents cannot hold duties” (2018, p. 3). The standard reply to this objection denies the idea that there must be an agent-group to attribute CCDs. For example, Wringer argues that the agency objection is based on the intuitive idea that any obligation must be addressable to some agent, but he argues that it is possible to accept this idea without assuming the additional premise that “the addressee of an obligation need be the subject of that obligation” (2010, p. 217). Following Isaacs (2014), Igneski holds that it is possible to avoid the

2 The idea that humanity is not an agent-group is widely accepted in the literature. It is accepted even by defenders of CCDs. For example, Wringer holds: “If the ‘Agency Principle’ [only agents can act] is correct, then the idea of a global obligation seems problematic. For although there are many accounts of collective agency on offer, to any of which we might appeal in trying to show that a conception of collective obligation was compatible with the Agency Principle, most of these accounts seem to entail that the population of the world is not a collective agent” (2010, p. 220). As it is argued in the literature, the same applies to an extensive collection such as the affluent people in this world (see: Collins, 2019; Lawford-Smith, 2015; Schwenkenbecher, 2013).

agency-based objection if unstructured collections of agents are understood as “putative collective agents” (2016, p. 14).

In this paper, I do not focus my analysis on this standard discussion based on the principle of agency. Rather, I aim to extend the critical discussion to an undertheorised and, hopefully, ‘fresh’ argument. I argue that CCDs ascribed to extensive unstructured collections, such as the alleged global duty to end poverty, are not action-guiding. The reason is that they do not pass what I call the ‘test of action-guidance’ – a test constructed over our own intuitions on action-guiding duties. This test assumes the intuitive belief that a moral duty is action-guiding only if it is clear to the duty-bearer the type of action that she should enact after the ascription of the duty. I show that while duties assigned to individual agents (and agent-groups) can pass this test, CCDs ascribed to extensive unstructured collections fail to pass the test because, even though each duty-bearer (that is, each member of the collection) receives guidance on the end that they should achieve jointly, it is not clear to these agents the act-type that each of them should put into practice. After all, in the absence of a group-level decision making procedure with the capacity to distribute roles within the group, the mere idea that some (or all) individuals should achieve an end jointly does not provide any reason to each individual to enact some contributory act-type instead of another possible one.<sup>3</sup>

I proceed as follows. In section 2, I construct the test of action-guidance on the basis of our intuitions on action-guiding duties. In section 3, I show that duties assigned to individual agents (and agent-groups) can pass this test, but CCDs ascribed to extensive unstructured collections of individuals do not. In the same section, I defend my argument from possible objections. In section 4, I explain some substantive implications of my analysis. For example, I suggest that my analysis reinforces contemporary Kantian concerns over the action-guiding character of human rights talk. Finally, I conclude by saying that normative theorists should not be resistant to my analysis. The reason is

3 As I say at the beginning of this paragraph, this point is undertheorised in the literature. The reason is that some authors note this point, but they do not explore its rationale. For example, Hope suggests in one paragraph that CCDs are not action-guiding because these normative standards are simply “too vague” (2014, p. 414). However, he does not explore this point further because the aim of his article is different. Lawford-Smith suggests that ascribing CCDs to extensive unstructured collections “is particularly unhelpful [...] given the prevalence of individuals faced with the genuine question of what morality requires of them in a situation in which there is a good they can bring about together with others” (2015, p. 226). However, she does not discuss in her article what helpful practical guidance means. Wringe notes that a possible objection to CCDs is that “it seems unclear what constraints, if any, such obligations might place on the actions of particular, concretely situated individuals such as you and me” (2014, p. 172). However, he does not explore the rationale behind this possible objection. Finally, Collins claims that attributing duties to extensive unstructured collections such as humanity “appears to be a free-spinning wheel, that doesn’t do anything in itself to guide action” (2019, p. 41). But she does not explore this point further.

that it invites them to give precisely what normative theory should provide to agents: not just morally desirable ends, but practical guidance on what to do.

## II. An Intuitive Test of Action-Guidance

What are the necessary and jointly sufficient conditions that moral duties must satisfy to be action-guiding? For the purposes of this paper, it is not necessary to give an exhaustive answer to this complex question.<sup>4</sup> I only specify an intuitive necessary condition of action-guidance that helps us to distinguish non-action-guiding duties from duties that could be defined as action-guiding (if other necessary conditions are met):

- (1) A moral duty is action-guiding only if (necessary condition), after the ascription of the duty, it is clear to the duty-bearer the act-type that she should put into practice. Consequently, if some moral duty does not satisfy this condition, it is not action-guiding.<sup>5</sup>

Let me unpack this intuitive proposal in detail. I start from the assumption that it is counter-intuitive to believe that some moral duty is action-guiding even if it provides unclear practical guidance after its ascription. For example, suppose we conclude that an agent S has the duty P. Let us assume that it is unclear to S the type of action (act-type) that she should enact after the ascription of this duty – for example, because P contains an inconsistent prescription directed to action such as ‘do X but without doing X’. If so, it seems counter-intuitive to believe that this moral duty is action-guiding. By contrast, it seems intuitive to believe that there is some necessary relation between action-guidingness and clear guidance on what to do. To be more precise, it seems true that a moral duty cannot be action-guiding unless it provides clear practical guidance to the duty-bearer. For this reason, the first sentence of my intuitive proposal assumes that action-guiding duties necessarily provide clear guidance on what to do (for other authors that assume this point, see: Collins, 2019; Hope, 2014; Lawford-Smith, 2015; Schwenkenbecher, 2018; Tomalty, 2014).

From this, however, *it does not follow* that my proposal is committed to the implausible idea that clear practical guidance implies to specify every aspect of the action in advance. Even very detailed normative standards, such as ‘Susan

4 I explore an exhaustive answer to this question in another paper (RETTIG, C. “The Claimability Condition: Rights as Action-Guiding Standards”. *Journal of Social Philosophy*, 51, pp. 322-340, 2020).

5 It may be argued that principles of obligation do not provide clear practical guidance if there is a conflict of duties. It should be noted that it is an open-question if it is possible to have genuine conflict of duties (Kant, 1991 [1797]). That aside, I am focused here on so-called overall moral duties. Following Zimmerman (1996), the term ‘overall’ refers to the conclusion of practical reasoning – i.e. the normative conclusion once all morally relevant things have been considered.

should give five per cent of her income to charitable organisations on the last day of each month’, are not fully determined in this sense. For example, it is not defined how many charitable organisations must receive the donation. If the duty states that only two organisations must receive the donation, it is not specified which charitable organisation should receive the donation. If the duty defines this point, it is not specified, for example, if Susan should (or should not) use online banking to make the donation. If the duty specifies this, it is not defined if it is necessary to make the donation before (or after) the evening, and so on. From the normative perspective, some of these points may be considered irrelevant, but the claim here is not normative. Rather, the claim is that the idea of a moral duty that specifies in advance every aspect of action does not make sense. Following O’Neill, the point is that a moral duty “can offer no more than a reason for doing some action of a specified type, and not a reason for doing a particular act of that type” (O’Neill, 2007, p. 394). For this reason, my proposal invokes the concept of an ‘act-type’ – that is, a description of a type of action, which, as noted in the literature, is different from requiring the full specification of an action (see: Albrecht, 2014; Hope, 2013, 2014; O’Neill, 1996, 2007, 2014). This should not sound unfamiliar. Consider common locutions such as ‘close the door gently’, ‘keep off the grass’, ‘people should not drive drunk’, ‘pay your bills’, ‘students should do the readings before the lecture’, ‘make a charity donation to Oxfam’, ‘do not use plastic bags’, ‘take public transportation if possible’, ‘help people in need’, ‘do not be aggressive’, and so on. All these normative standards aim to provide clear practical guidance to the duty-bearers by specifying an act-type that they should put into practice.<sup>6</sup>

There is another key point of my intuitive proposal that deserves an explanation: the clause ‘after the ascription of the duty’. As I said above, it is intuitive to believe that a moral duty is not action-guiding if it is unclear the act-type that the duty-bearer should enact after its ascription. But to avoid question-begging assumptions, my intuitive proposal does not imply that the specification of such an act-type must be immediate in all cases. For example, if we say that ‘Susan should give food to Jack’, the content of the duty specifies

6 Following the Kantian tradition, I assume two points: to enact an act-type is to instantiate an act-type in the form of an act-token; the transition between both is the task of practical judgment (Albrecht, 2014; Herman, 2003; Kant, 1999 [1793]; O’Neill, 2007). For example, suppose Susan has the duty to provide food to Jack. For the sake of the example, suppose Susan can enact this duty in different ways without violating any other moral considerations. The decision on *how* to instantiate such an act-type is the distinctive task of practical judgment. There is a sophisticated discussion on how this type of judgment works (Albrecht, 2014; Herman, 2003; O’Neill, 2007). For the purposes of this paper, it is not necessary to analyse that point in detail, but it may be useful to have in mind that the aim of practical judgment is not to specify the content of normative standards further but to make the transition from act-types to act-tokens.

the act-type that Susan should enact (to give food to Jack) and, therefore, the specification of such an act-type is immediate. But if we assume that there are agent-groups with the capacity to distribute roles among their individual members, the specification of the act-type can be mediated in some cases. For instance, suppose there is an agent-group G that has some positive collective duty. For the sake of the example, suppose G distributes roles among the members of the group on the basis of a group-level decision-making procedure and, as a result of this distribution, each individual agent receives a task that specifies the act-type that each of them should put into practice to discharge the collective duty jointly. If so, it is clear to each duty-bearer the contributory act-type that each of them should enact. Nevertheless, the specification of these contributory act-types is not immediate, but mediate, because it depends on a task-distribution.

Finally, it is important to explain the last sentence of my proposal. This intuitive proposal specifies an existence condition that any moral duty must satisfy to be defined as action-guiding. If there are alleged duties that do not satisfy this necessary condition, my intuitive proposal provides us a way to differentiate moral duties that satisfy an existence condition of action-guidance from alleged duties that do not satisfy this intuitive necessary condition and, therefore, that cannot be defined as action-guiding normative standards. In other words, my proposal provides us with a straightforward test to distinguish duties that satisfy an existence condition of action-guidance, from duties that are simply non-action-guiding even if they satisfy other possible conditions of action-guidance (e.g. to be consistent prescriptions directed to action).

### III. CCDs Are Not Action-Guiding

Duties ascribed to individual agents can pass the intuitive test of action-guidance posed in the previous section. It does not matter if they are ‘perfect’ or ‘imperfect’, ‘positive’ or ‘negative’, ‘special’ or ‘general’ duties, etc. If it is clear to the duty-bearer the *act-type* that she should put into practice after the ascription of the duty, the duty passes the test of action-guidance (recall that the test does not guarantee that the duty is action-guiding; it only specifies a necessary but not sufficient condition of action-guidance). For example, suppose we conclude that Susan has the imperfect duty to donate money to any charity organisation. This duty passes the test because it is clear to her the act-type that she should enact (i.e. to donate money to any charity organisation) after the ascription of this duty. The same applies to any individual duty that specifies an act-type – for example, the common locutions mentioned in the previous section.

The case of collective duties assigned to agent-groups is slightly different, but it should be noted that they can pass the intuitive test of action-guidance anyway. The reason was anticipated in the previous section. Contrary to unstructured collections of individuals, agent-groups, by definition, satisfy the necessary conditions of agency such as having group-level decision-making procedures (Collins, 2013, 2017, 2019; Lawford-Smith, 2015; Pettit and Schweikard, 2006). If the procedure successfully distributes roles among the members of the group, the collective duty passes the test of action-guidance because it is clear to each duty-bearer the act-type that each of them should put into practice.<sup>7</sup>

By contrast, I argue, CCDs ascribed to extensive unstructured collections fail to pass the intuitive test of action-guidance, even if they are reinterpreted as obligations that do not require the distribution of several contributory act-types. Let me begin my explanation by analysing an important feature of CCDs. CCDs ascribed to extensive unstructured collections such as ‘all people in this world’ have an intrinsic teleological character. I say this for two reasons. First, because these collective duties define morally desirable *ends* (for example, to end global poverty, to mitigate climate change, and so on) that specify what the individual members of the collection should achieve jointly on the basis of *different* contributory actions. The idea that CCDs define ‘ends’ (or ‘goals’) is remarked upon by several authors. For example, Schwenkenbecher holds that when individuals fall under some collective duties, they have a “joint goal” (2014, p. 61). According to Bjornsson, collective duties ascribed to unstructured collections are “collective ends” (2019, p. 23). Following Bratman (1992), Collins suggests that collective duties involve “shared ends” (2013, p. 234). Second, because the specification of such an end is precisely what mainly defines the collective duty – to be more precise, the end is what provides its *differentia specifica*. For this reason, for example, we do not distinguish the ‘collective duty to end poverty’ from the ‘collective duty to mitigate climate change’ on the basis of the different natures of these duties but simply on the basis of the distinctive *end* that each of these duties specifies.

For the purposes of this section, the relevant point is that even though these alleged duties specify the *end* that the members of the unstructured collection

7 As Collins rightly notes, group-level decision making procedures are not necessarily complex procedures. To illustrate this point, among others, she gives this example: “imagine a group of three friends who are at the beach. Numerous decisions must be made: where to lay their towels, where to go for lunch, and so on. Such a group is probably composed of agents that are united under a rationally operated group-level decision-making procedure that can attend to moral considerations. The procedure is probably conversation-based consensus. This procedure can become established simply by each member’s taking a conversational and consensual stance to the various decisions — each asking the others where, for example, they would prefer to go for lunch, and why, until all agree” (Collins, 2019, p. 15).

should achieve on the basis of different contributory actions, these normative standards do not specify *what* each individual agent should do as a matter of duty. Of course, I am *not* talking about the exhaustive specification of the action that each individual agent should perform (that is, each ‘act-token’) because *this is something that my own intuitive test of action-guidance dismisses as senseless*. Rather, the point is that CCDs ascribed to extensive unstructured collections define morally desirable ends, but they leave indeterminate the contributory act-type(s) that each individual member of the group should put into practice – for this reason, it is an open-question how the contributory act-types should be distributed among the members of the unstructured collection. To exemplify this key point, compare these two duties:

(2) Susan has the duty to give food to someone in need.

(3) All persons (including Susan) fall under the complex collective duty to end global poverty jointly. Plausibly, this duty requires to enact different contributory act-types - e.g. to learn about global poverty, create awareness of this phenomenon, contribute to the elimination of gender inequality, and so on.

Assuming that Susan has the capacity to enact the first duty in different ways without violating other moral considerations, this normative standard prescribes an act-type that Susan can put into practice by giving, for example, a piece of cake or some fruit to someone in need. By contrast, the content of the second duty leaves undetermined the specific contributory act-type (or act-types) that each individual member of the unstructured collection (including Susan) should enact. To clarify this point, consider the following questions concerning the second duty. What *type* of contributory action should Susan (an individual member of the unstructured collection) put into practice? Should Susan create awareness of global poverty, support certain political parties, contribute to the elimination of gender inequality, spend time performing political actions, work for better public policies, and/or push for international efforts? Or should Susan enact another type of action to contribute to the end of global poverty? Contrary to the first duty (2), the mere deontic idea that all persons (including Susan) fall under a complex collective duty to end global poverty does not give any informative answer to these questions.<sup>8</sup>

8 Someone could say that this is just a ‘matter of judgment’, but this is problematic for two reasons. To orientate practical judgment, it is necessary to specify an act-type that practical judgment can instantiate in the form of an act-token. For an analysis of this point, see: Albrecht (2014) and O’Neill (2007). The second reason is that if each individual does what her own judgment dictates, there is no ground to believe that the duty will be discharged. This is problematic if we assume that individuals who fall under a collective duty have a shared end - e.g. to end global poverty (Bjornsson, 2019; Bratman, 1992; Collins, 2013; Schwenkenbecher,



(4) CCDs ascribed to extensive unstructured collections (e.g. to humanity) do not specify the contributory act-type that each individual member of the collection should enact.

Some authors note this key feature of CCDs. For example, Igeneski suggests that CCDs are not sufficiently determined (2016, p. 14). Following this line, Lawford-Smith suggests that ascriptions of CCDs to extensive unstructured collections do not provide sufficient information on *what* particular individuals need to do (2015, p. 227). The same idea can be found in Collins (2019) and Hope (2014). From this key feature (4), however, it follows something undertheorised in the existing discussion on collective duties. *CCDs ascribed to extensive unstructured collections fail to pass the test of action-guidance constructed over our own intuitions on action-guiding duties*. To pass this test, it must be clear to the duty-bearer the *act-type* that she should put into practice after the ascription of the duty (1). However, ascriptions of CCDs to extensive unstructured collections do not satisfy this intuitive necessary condition of action-guidance. The reason is that they simply define the morally desirable *end* that an extensive unstructured collection should achieve on the basis of different contributory actions without specifying the contributory act-type(s) that each individual should put into practice. After all, in the absence of a group-level decision making procedure with the capacity to distribute roles within the group, the mere idea that some (or all) individuals should achieve an end jointly does not provide any reason to each individual to enact *some* contributory act-type instead of *another* possible one.

The objector cannot claim that this argument fails because collections have the capacity to distribute roles among their members and, therefore, even though the specification of what each agent should do is not immediate, it can be mediated on the basis of a task distribution. The reason is that my argument is directed to CCDs ascribed to extensive unstructured collections – that is, collections that, by definition, do not have any group-level decision-making procedure to distribute roles among their members. Nevertheless, the objector may try to deny my claim by saying that the collective duties that I label (and would label) as ‘CCDs’ pass the test of action-guidance if they are reinterpreted as duties that do not require the distribution of several act-types. This objection can be formulated in three main ways. First, it may be argued that CCDs pass the test of action-guidance if they are reinterpreted as normative standards that prescribe that each member of the unstructured collection must perform any

(2014). This is related to the very definition of collective duties in section III. For an analysis of this point and an example, see: Tomalty (2014).



possible contributory action. Second, CCDs pass the test if they are reinterpreted as normative standards that give rise to individual duties to take reasonable steps towards meeting some shared end. This is based on Stemplowska's influential reply to O'Neill's claimability objection, according to which it is clear who owes what to whom because each individual in need may claim assistance from anyone 'who has not taken reasonable steps to fulfil her or his duty', an idea that would be sufficient to guide action (Stemplowska, 2009, p. 482). Third, CCDs pass the test if they are reinterpreted as normative standards that give rise to universal individual duties to enact one single contributory act-type – for example, all the members of the unstructured collection have individual duties to collectivise, to work towards institutional reform, or to do something different (this is based on: Jones, 2011).

I argue that all these proposals fail to undermine my point. The first strategy is problematic for two reasons. First, even though the prescription that 'each individual member of the unstructured collection should perform any possible contributory action' may be clear in some semantic sense, it is not satisfactory from the perspective assumed in this paper – that is, from the practical perspective that matters for the deliberating agent. Assuming that there are many possible contributory actions (see: Ighneski, 2018), it leaves indeterminate the specific contributory act-type that each agent should enact in the form of an act-token. Consequently, it does not pass the intuitive test of action guidance posed in the previous section, which is central to my argument. Second, as noted at the outset of this article, as well as in the definition of complex collective duties in this section, the very idea of complex collective duties assigned to extensive unstructured collections of individuals assumes that it is necessary to enact *different* contributory act-types to achieve their ends jointly – e.g. to end global poverty (Collins, 2019; Ighneski, 2018). If the collective duty leaves unspecified the contributory action that each agent should put into practice, there is no reason to think that it is possible to achieve the shared morally desirable end jointly because of the lack of coordination among agents (Collins, 2013). Of course, an agent-group may avoid this problem, but my argument is against complex collective duties assigned to extensive unstructured collections of individuals, which lack group-level decision-making procedures with the capacity to distribute different roles within the group (see footnote n1 and p. 7).

Concerning the second strategy, based on Stemplowska (2009), the idea of 'reasonable steps' leaves unspecified which 'reasonable contributory act-type' (or maybe, act-types?) each individual should enact. For example, assuming the plausible premise that any 'reasonable step' must give due weight to the agent's own legitimate commitments, the duty to take reasonable steps provides

unclear practical guidance (in the sense assumed in this paper) because it is far from obvious how much each member of an unstructured group should sacrifice, in terms of their own legitimate commitments, to make some contribution to the shared end (Meckled-Garcia, 2013). The objector (e.g. someone who supports Stemplowska [2009]) may reply that we should specify the idea of reasonable steps in more detail. However, there are good reasons to be sceptical about the possibility of specifying (successfully) such an idea in the context of collective duties. After all, as noted in the philosophical literature, that type of specification ‘will either be so abstract as to be vacuous, or, if it aspires to be a clear rule accommodating all the factors [...] in light of all the possible changes in circumstances, it seems inconceivable’ (Meckled-Garcia, 2008, p. 256).<sup>9</sup>

The third strategy against my argument is inherently problematic.<sup>10</sup> The fundamental problem with that possible strategy is that it undermines the very idea of CCDs. Following Collins (2013), the point is that if CCDs are understood as duties that give rise to individual obligations (as the third strategy assumes)<sup>11</sup>, it is extremely difficult to see how these collective duties “would be more than a conjunction of individual duties” to do something (Collins, 2013, p. 28).<sup>12</sup> For this reason, it seems that if we assume such an interpretation, we can “eliminate the supposed group-level duty” without any substantive loss (Collins, 2013, p. 28).<sup>13</sup> That said, the defender of the third strategy could claim that there is actually an important loss because collective duties necessarily explain the existence of individual duties – for example, they necessarily explain the individual duties to collectivise (this point is based on Ignieski, 2018 and Wrings, 2014). Nevertheless, it should be noted that this possible defence of the third strategy is weak. The reason is that it assumes that collective duties necessarily explain the existence of individual duties, but, as rightly noted in the literature, it is possible to explain the existence of these individual duties on the basis of something different – for example, a counterfactual about what

9 Following the same line, Tasioulas suggests that “there is no canonical way (or, at least, no one obvious way) of reflecting all these considerations” (2007, p. 98).

10 I cannot settle here if, for example, individual duties to collectivise provide clear practical orientation to individual agents because it is far from obvious what these duties entail (for example, compare: Collins, 2013; Wrings, 2014).

11 This is something that I have not taken for granted because I only assume that it is plausible to believe that CCDs require to enact different contributory act-types (see: Ignieski 2018).

12 Collins’ claim is an example of ‘analytic’ reductionism. According to Wrings, “analytic reductionists hold that claims about collective obligations have the same meaning as more complex conjunctions of claims about individual obligations” (2014, p. 14).

13 Lawford-Smith suggests the same point: “it is reasonable to interpret the claim about an obligation of an uncoordinated group as being equivalent to a claim about the obligations of each member of that uncoordinated group” (2015, p. 230).

would happen if each individual member of the group took collectivising actions (Collins, 2013, p. 224; see: Collins, 2019).

#### IV. Substantive Implications

It is evident that the key implication of my analysis is that ascriptions of CCDs to extensive unstructured collections of individuals are not able to guide action. But there are other (non-evident) implications that deserve special attention. It is widely accepted in principle-based moral philosophy that normative principles are, by definition, action-guiding normative standards (e.g. Albertzart, 2014; Meckled-Garcia, 2008; O'Neill, 2014; Raz, 1999; note that ethical particularism denies that normative principles are action-guiding standards, but the reason behind this is that particularism is sceptical about the very idea of principle-based moral philosophy).<sup>14</sup> If this is true, it follows from my analysis that CCDs ascribed to extensive unstructured collections are not duties in the strict sense but something different. This is simply because CCDs do not pass the test of action-guidance. This may sound radical, but note that the denial of certain linguistic practices is common in contemporary analytical philosophy.<sup>15</sup> The second implication is related to the first one. If moral duties are, by definition, action-guiding normative standards, it follows from my analysis that the practice of ascribing CCDs to extensive unstructured collections makes our normative theories conceptually inconsistent. The reason is straightforward: CCDs ascribed to extensive unstructured collections, such as the alleged global duty to end poverty, are not action-guiding (and, therefore, they are not duties in the strict sense if duties are action-guiding) because they do not pass the test of action-guidance constructed over our own intuitions on action-guiding duties.

The third implication is not conditional. The point is that my critical analysis reinforces contemporary Kantian concerns over human rights talk. The key current Kantian concern over human rights discourse is not simply

14 For explorations of this discussion from different angles, see: Albertzart (2014) and Dancy (2017).

15 To give an example, consider the existing philosophical discussion on human rights. Positive human rights such as the human right to subsistence goods are widely accepted in the existing human rights practice. However, there is an on-going discussion on whether these rights are rights in the strict sense (see: Collins, 2016; Hope, 2014; O'Neill, 1996; 2005; Tomalty, 2014). That said, if CCDs ascribed to extensive unstructured collections are not duties in the strict sense, what are they? I cannot provide here an exhaustive answer to this possible question. Following the contemporary Kantian criticism of human rights talk, my hunch is that if it is true that these alleged duties are not duties in the strict sense, they could be defined as specifications of morally desirable goals that do not satisfy the necessary conditions to function as action-guiding normative standards for a plurality of individual agents (the formulation of this idea relies heavily on: Hope, 2013, p. 90). This is something that needs to be explored in a further paper.

that some human rights are not ‘claimable’ because their duty-bearers are not sufficiently determined, but rather the more fundamental point that the language of positive human rights is deficient from the practical perspective because it leaves insufficiently determined *who* owes what to whom (see: Jones, 2011; Hope, 2014; O’Neill, 1996; 2005; Rettig (2020)). Even though the aim of my analysis is not to justify this specific objection to human rights talk, it does reinforce that contemporary Kantian concern. The reason is as follows. According to some authors, the language of positive human rights is intrinsically related to CCDs. For example, Nussbaum holds that positive human rights involve a complex collective duty that prescribes that we all have an obligation to achieve a state of affairs in which “all human beings have what they need” (2004, p. 13; see also Wringer, 2014). Following the same line, Ignieski holds that positive human rights involve a collective duty that prescribes that the affluent people in this world have an obligation to “end extreme poverty” (2016, p. 16). Even if it is true that these proposals may have some political impact under certain favourable circumstances, my analysis shows that these CCDs do not provide clear guidance on what to do and, therefore, that they are not really action-guiding normative standards.

## V. Conclusion

In this paper, I have argued that that CCDs ascribed to extensive unstructured collections of individual agents are not action-guiding. The reason is that, while duties assigned to individual agents (and agent-groups) can pass the intuitive test of action-guidance, CCDs fail to pass the test even if we reinterpret them as obligations that do not require the distribution of several contributory act-types. I have shown that this analysis has some substantive implications. For example, it reinforces contemporary Kantian concerns over the action-guiding character of human rights talk. I conclude this paper by suggesting that normative theorists should not be resistant to my analysis. The reason is that if my argument is correct, it invites them to give precisely what normative theory should provide to agents: not just morally desirable ends, but clear practical guidance on what to do. After all, as an author suggests, “no adequate political philosophy can simply take the form of a theory of what is intrinsically desirable” (Dunn, 1985, p. 38).

## References

- ALBERTZART, M. “Moral Principles”. Bloomsbury, London. 2014.  
 BJORNSSON, G. “On individual and Shared Obligations” (Manuscript). 2019.

- BRATMAN, M. "Shared Cooperative Activity." *The Philosophical Review*, Vol. 101, Nr. 2, pp. 327-341, 1992.
- CAPRIATI, M. "The Universal Scope of Positive Duties Correlative to Human Rights." *Utilitas*, Vol. 30, Nr. 3, pp. 355-378, 2018.
- COLLINS, S. "Collectives' Duties and Collectivization Duties." *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 91, Nr. 2, pp. 231-248, 2013.
- \_\_\_\_\_. "Group Duties: Their Existence and Their Implications for Individuals." Oxford: Oxford University Press, 2019.
- \_\_\_\_\_. "The Claims and Duties of Socioeconomic Human Rights." *Philos Q*66, 265, pp. 701-722, 2016.
- DANCY, J. "Moral Particularism." In: Zalta E (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017. URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/moral-particularism/>.
- DUNN, J. "Rethinking Modern Political Theory: Essays 1979-1983". Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- FIELDS, G. "Working Hard, Working Poor: A Global Journey". Oxford: Oxford University Press, 2011.
- HELD, V. "Can a random collection of individuals be morally responsible?" *Journal of Philosophy*, Vol. 67, Nr. 14, pp. 471-481, 1970.
- HERMAN, B. "The practice of moral judgment". London: Harvard University Press, 2003.
- HOPE, S. "Idealization, justice, and the form of practical reason." *Social Philosophy and Policy*, Vol. 33, Nr. 1-2, pp. 372-392, 2016.
- \_\_\_\_\_. "Kantian Imperfect Duties and Modern Debates over Human Rights." *Journal of Political Philosophy*, Vol. 22, Nr. 4, pp. 396-415, 2014.
- \_\_\_\_\_. "Subsistence Needs, Human Rights, and Imperfect Duties." *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 30, Nr. 1, pp. 88-100, 2013.
- HURSTHOUSE, R. "On Virtue Ethics". Oxford: Oxford University Press, 1999.
- IGNESKI, V. "Individual Duties in Unstructured Collective Contexts." In: HESS, K., IGNESKI, V, ISAACS, T. (eds.). *Collectivity: Ontology, Ethics, and Social Justice*, London: Rowman and Littlefield, pp. 133-152, 2018.
- \_\_\_\_\_. "The Human Right to Subsistence and the Collective Duty to Aid." *Journal of Value Inquiry*, Vol. 51, Nr. 1, pp. 33-50, 2016.
- ISAACS, T. "Collective Responsibility and Collective Obligation." *Midwest Studies in Philosophy*, 38, pp. 40-57, 2014.
- JONES, C. "Global Justice: Defending Cosmopolitanism". Oxford: Oxford University Press, 2011.
- KANT, I. (1793). "On the Common Saying: That May Be True in Theory, but It Is of No Use in Practice". In REISS, H (ed.) *Kant's Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. pp. 61-92.
- \_\_\_\_\_. (1797) "The Metaphysics of Morals". Translated by Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

- LAWFORD-SMITH, H. "What 'we'?" *Journal of Social Ontology*, Vol. 1, Nr. 2, pp. 225-250, 2015.
- LIST, C., PETTIT, P. "Group Agency: The Possibility, Design, and Status of Corporate Agents". Oxford University Press: Oxford, 2011.
- MECKLED-GARCIA, S. "Giving Up the Goods: Rethinking the Human Right to Subsistence, Institutional Justice, and Imperfect Duties." *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 30, Nr. 1, pp. 73-87, 2013.
- \_\_\_\_\_. "On the very idea of cosmopolitan justice: Constructivism and international agency." *Journal of Political Philosophy*, Vol. 16, Nr. 3, pp. 245-271, 2008.
- MILLER, R. "Without Intuitions." *Metaphilosophy*, Vol. 31, Nr. 3, pp. 231-250, 2000.
- NUSSBAUM, M. "Beyond the social contract: capabilities and global justice." *Oxford Development Studies*, Vol. 32, Nr. 1, pp. 3-18, 2004.
- O'NEILL, O. "Acting on Principle: An Essay on Kantian Ethics". Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- \_\_\_\_\_. "Normativity and practical judgement." *Journal of Moral Philosophy*, Vol. 4, Nr. 3, pp. 393-405, 2007.
- \_\_\_\_\_. "The Dark Side of Human Rights." *International Affairs*, Vol. 81, Nr. 5, pp. 427-439, 2005.
- \_\_\_\_\_. "Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning". Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- PETTIT, P., SCHWEIKARD, D. "Joint actions and group agents." *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 36, Nr. 1, pp. 18-39, 2006.
- PINKERT, F. "What We Together Can Do." *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 38, Nr. 1, pp. 187-202, 2014.
- RAZ, J. "Practical Reason and Norms". London: Oxford University Press, 1999.
- RETTIG, C. "The Claimability Condition: Rights as Action-Guiding Standards". *Journal of Social Philosophy*, 51, pp. 322-340, 2020. Disponível em <https://doi.org/10.1111/josp.12306>.
- SACHS, J. "The End of Poverty: Economic Possibilities for Our Time". New York: Penguin Books, 2005.
- SCHWENKENBECHER, A. "Joint Duties and Global Moral Obligations." *Ratio*, Vol. 26, Nr. 3, pp. 310-328, 2013.
- \_\_\_\_\_. "Joint Moral Duties." *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 38, Nr. 1, pp. 58-74, 2014.
- \_\_\_\_\_. "Making sense of collective moral obligations: A comparison of existing approaches." In: HESS, K., IGNESKI, V., ISAACS, T. (eds.). *Collectivity: Ontology, Ethics, and Social Justice*. London: Rowman and Littlefield, 2018. pp. 109-132.
- STEMPLOWSKA, Z. "On the real world duties imposed on us by human rights". *Journal of Social Philosophy*, Vol. 40, Nr. 4, pp. 466-487, 2009.
- TASIOULAS, J. "The Moral Reality of Human Rights." In: POGGE, T. (ed.) *Freedom From Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?* Oxford: Oxford University Press, 2007.

- TOMALTY, J. “The force of the claimability objection to the human right to subsistence.” *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 44, Nr. 1, pp. 1-17, 2014.
- WARK, J. “The Human Rights Manifesto”. Washington: Zero Books, 2013.
- WRINGE, B. “Collective Obligations: Their Existence, Their Explanatory Power, and Their Supervenience on the Obligations of Individuals.” *European Journal of Philosophy*, Vol. 24, Nr. 2, pp. 472-497. 2014.
- \_\_\_\_\_. “Global obligations and the agency objection.” *Ratio*, Vol. 23, Nr. 2, pp. 217-231, 2010.
- \_\_\_\_\_. “Needs, Rights, and Collective Obligations.” *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 57, pp. 187-208, 2005.
- ZIMMERMAN, M. “The Concept of Moral Obligation”. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- ZOMER, H. “Let’s do our part to make poverty history.” *Irish Examiner*, 2010. Disponível em <https://www.irishexaminer.com/ireland/lets-do-our-part-to-make-poverty-history-119927.html>.





**HEGEL Y LA MUERTE:  
REFLEXIONES DESDE HEIDEGGER,  
KOJÈVE Y BATAILLE\***

***HEGEL AND DEATH:  
REFLECTIONS FROM HEIDEGGER,  
KOJÈVE, AND BATAILLE***

*Gonzalo Ricci Cernadas*

<https://orcid.org/0000-0002-1727-0547>

[gocernadas@gmail.com](mailto:gocernadas@gmail.com)

*Universidad de Buenos Aires - CONICET, Cidade Autônoma  
de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina*

*Nicolás Di Natale*

<https://orcid.org/0000-0002-1852-9215>

[nicolasdinatale@gmail.com](mailto:nicolasdinatale@gmail.com)

*Universidad de Buenos Aires- CONICET, Cidade Autônoma  
de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina*

**RESUMEN** *En este artículo proponemos estudiar la manera en que la conceptualización de la muerte llevada a cabo por Hegel ha sido leída por una serie de autores. De esta manera, en un primer apartado restituiremos la interpretación realizada por Heidegger sobre Hegel, para, en un segundo momento, recuperar la lectura decisiva de Kojève sobre el mismo autor, y terminar con una reposición de la hermenéutica llevada a cabo por Bataille del filósofo idealista alemán. Así, se expondrá en la conclusión al presente*

\* Article submitted on: 30/09/2022. Accepted on: 04/08/2023.

*artículo la existencia de motivos repetidos y sumamente similares presentes en los tres pensadores recién nombrados, para quienes ciertamente la figura de Hegel ha constituido una herencia insoslayable.*

**Palabras clave:** *Muerte. Hegel. Heidegger. Kojève. Bataille.*

**ABSTRACT** *In this article we propose to study the way in which the conceptualization of death carried out by Hegel has been read by a series of authors. In this way, in a first section we will restore Heidegger's interpretation of Hegel to, in a second moment, recover Kojève's decisive reading of the same author, and end with a replacement of the hermeneutics carried out by Bataille of the German idealist philosopher. Thus, in the conclusion to this article, the existence of repeated and extremely similar motifs present in the three recently named thinkers will be exposed, for whom the figure of Hegel has certainly constituted an unavoidable inheritance.*

**Keywords:** *Death. Hegel. Heidegger. Kojève. Bataille.*

## 1. Introducción

En no pocos lugares, Derrida ha afirmado que la filosofía hegeliana se dejaba conceptualizar como un pensamiento sobre la vida. Permítasenos citar *in extenso* un fragmento hallado en la obra del francés, *Clamor*:

El concepto no es solamente alma (*Seele*), concepto libre y subjetivo que es para sí y que por eso posee la personalidad – el concepto objetivo, práctico, determinado en y para sí, que en cuanto persona es una subjetividad impenetrable, atómica, pero que, al mismo tiempo, no es una individualidad excluyente, sino una universalidad y un conocimiento para sí, y que tiene en su otro su propia objetividad como objeto (*seine eigene Objektivität zum Gegenstande*). Todo el resto es error, confusión, opinión (*Meinung*), tendencia, arbitrariedad y tránsito (*Vergänglichkeit*); solo la Idea absoluta es ser (*Sein*), vida que no pasa (*unvergängliches Leben*), verdad que se conoce a sí misma y que es toda verdad". [...] El sistema hegeliano impone, pues, ser leído como un libro de la vida. (Derrida, 2015, p. 96)

Aún más, en un seminario de reciente traducción impartido por Derrida en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales entre 1975 y 1976, intitulado *La vida la muerte* y anterior a la publicación del mencionado *Clamor*, Derrida ya había sostenido lo siguiente:

El trozo blanco entre la vida y la muerte no acude al lugar de una y ni de un *es*. En la lógica dialéctica hegeliana, el *es* del juicio viene aquí como lugar de la contradicción y de su *Aufhebung* a enunciar que la vida es la muerte, que ella pone en su silogismo por mediación de la muerte, que *es* es, en el sentido dinámico y productor de la palabra *es*, el proceso de la muerte (muerte de la vida natural como nacimiento de la vida espiritual) [...]. El *es* de la vida es la muerte es *vida*, el ser es *vida*, la muerte es impensable como algo que sea. A esto conduce la lógica oposicional, en la mayor atención que ella presta a la muerte (es el caso de Hegel): a la supresión de la oposición, a su relevo en la elevación de uno de los términos y el proceso de su propia reapropiación. La vida es esta *reapropiación* del ser, ella es el ser: sólo la idea absoluta es el ser, sólo ella es *vida* imperecedera (no-muerte). (Derrida, 2021, p. 31. Cursivas del original)

Como estas dos citas dejan entrever, la filosofía hegeliana es, a ojos de Derrida, una que versa sobre la vida. A pesar de que ha sido señalado por una variedad abigarrada de comentaristas que la lógica dialéctica hegeliana se encuentra motorizada por un espíritu eminentemente negativo, para el filósofo galo, en cambio, el ser hegeliano es equiparable sin más a la vida: la muerte apenas se define por una ausencia de estatuto ontológico que permita definirla por la positiva: la muerte es, simplemente, aquello que no es vida. La vida detentaría, de esta manera, cierto privilegio ante la muerte: el ser es la vida, la muerte, por su parte, sería un resto, una –podríamos decir– falta o ausencia que delimita negativamente los contornos de la vida, esto es, una resistencia a “que la totalidad se cierre” (Cragolini, 2012, p. 138). La muerte, en este sentido, comenzaría allí recién donde la vida termina. Pero la vida es irrefrenable.

Decimos, para resumir, que la heurística derrideana sobre la filosofía de Hegel como, para retomar los propios términos del primero, un “libro de la vida” es sumamente interesante porque se encuentra en la posición diametralmente opuesta a la de un conjunto de exégetas para quienes el padre del idealismo alemán ha oficiado como un pensador ineludible en sus teorizaciones como así también por el temperamento que esos autores han adoptado respecto de Hegel. Y es que para una tríada de filósofos, a saber, Heidegger, Kojève y Bataille, nada se encontraría más alejado de Derrida que su lectura sobre Hegel. Si para Derrida, pues, la de Hegel era una filosofía de la vida, para este tríptico recién mentado la obra del nacido en Stuttgart se encontraría marcada por la indeleble presencia de la muerte. “Hegel, pensador de la muerte”, podría ser así un bello denominador común capaz de aunar las interpretaciones de Heidegger, Kojève y Bataille respecto del alemán.

¿Pero cómo el *corpus* hegeliano puede haberse constituido como una alfaguara de donde brotan lecturas tan disímiles, unas que –en el entender de Derrida– equiparan la filosofía de Hegel a una meditación sobre la vida como así también otras que –en las apreciaciones de Heidegger, Kojève y Bataille– la entienden como insoslayablemente orientadas hacia la muerte? Ciertamente la

obra hegeliana no se encuentra desprovista de asideros que permitan resaltar la centralidad del concepto de la muerte para su filosofía lo cual, ciertamente, no implica afirmar una superioridad ontológica de la muerte por sobre la vida en Hegel. Sin ir más lejos, en su *Fenomenología del espíritu* dice Hegel que

[I]a muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene para de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es está; potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser. Es lo mismo que más arriba se llamaba el sujeto, el cual, al dar un ser allí a la determinabilidad en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la que sólo es en general; y ese sujeto es, por tanto, la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma. (Hegel, 2012, p. 24. *Cursivas del original*)

Este pasaje recién citado es sumamente evocativo no sólo en su estilística y, al mismo tiempo, casi críptica prosa, sino también en virtud de lo que ella expresa. Bien, como arguye Yovel, aquí el concepto de muerte puede ser considerado apenas como una metáfora para designar al poder de la negatividad (2005, p. 128). De esta manera, como la muerte a la vida, la negatividad es necesaria para la constitución de la realidad positiva. Sin embargo, por otro lado, alejado ya de las interpretaciones metafóricas, podría entenderse el uso de la noción de la muerte en un sentido literal. Porque si, en efecto, como lo hace Rühle, Hegel señala que “[I]a actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimiento” (Hegel, 2012, p. 23), entonces no debería cubrirse mucho terreno para llegar a la conclusión de que “la muerte quedaría determinada como lo pura y simplemente otro de la vida” (Rühle, 2009, p. 12). Dicho de otra manera: el entendimiento sería aquella actividad que permite habilitar un pensamiento abstracto que interrumpe el curso cíclico de vida y muerte con el objeto de pensar a ambos términos *vis à vis*, cara a cara, sin intermediarios.

Lo que proponemos, pues, en el presente artículo es estudiar la manera en que la conceptualización de la muerte llevada a cabo por Hegel ha sido leída por una serie de autores. De esta manera, en un primer apartado restituiremos la interpretación realizada por Heidegger sobre Hegel, para, en un segundo momento, recuperar la lectura decisiva de Kojève sobre el mismo autor, y terminar con una reposición de la hermenéutica llevada a cabo por Bataille del filósofo idealista alemán. Así, se expondrá en la conclusión al presente artículo

la existencia de motivos repetidos y sumamente similares presentes en los tres pensadores recién nombrados, para quienes ciertamente la figura de Hegel ha constituido una herencia insoslayable.

## 2. El Hegel de Heidegger

Filósofo ineludible para Heidegger, Hegel también habría sido partícipe de esa cofradía de pensadores que han olvidado formular la pregunta correcta por el ser. Esto no quiere decir que Hegel no haya meditado sobre el ser ya que, de hecho, en su *Ciencia de la lógica*, ese concepto ocupa un lugar determinante junto a la nada y al devenir. Sin embargo, como señala Raúl Echaury,

[l]a cuestión central de la metafísica sigue siendo, para Heidegger, el ser, pero el ser pensado como algo diferente de lo que es, o sea, el objeto del pensamiento está constituido por el ser que afecta al ente, pero advertido como algo distinto del ente mismo al cual atañe. (Echaury, 1964, p. 108)

Pero Heidegger no se guarda de distanciarse de la perspectiva que Hegel adopta:

Para nosotros, el asunto del pensar es lo mismo, y por lo tanto, el ser, pero el ser desde la perspectiva de su diferencia con lo ente. Digámoslo con más precisión todavía: para Hegel, el asunto del pensar es el pensamiento como concepto absoluto. Para nosotros, el asunto del pensar –usando un nombre provisional–, es la diferencia en cuanto diferencia. (Heidegger, GA 11, p. 56, 1990, p. 109)

Pero no sólo respecto del pensamiento de su compatriota se alejaba Heidegger, sino que ya en su célebre ensayo “De la esencia del fundamento”, aventuraba una distancia sobre la comprensión común de la metafísica al afirmar que esta “reflexiona sobre la nada” (GA 9, p. 123, 2015b, p. 109). Pero también es necesario ponderar que, en relación a la lectura que el nacido en Messkirch hace de Hegel, la meditación sobre la nada no puede escindirse de la del ser. Esto se advierte claramente en el repaso que Heidegger hace en “¿Qué es metafísica?” sobre la declaración hegeliana de que el puro ser y la pura nada son lo mismo: “Esta frase de Hegel tiene toda legitimidad. Ser y nada se pertenecen mutuamente [...] porque el propio ser es finito en su esencia y sólo se manifiesta en la trascendencia de ese *Dasein* que se mantiene fuera, que se arroja a la nada” (Heidegger, GA 9, p. 120, 2015a, p. 106). Para Heidegger, un análisis que pretenda sumergirse de manera exhaustiva en la filosofía hegeliana debe afrontar de manera exitosa y cabal una exigencia doble:

por una parte instalarse en un punto de vista más original, aunque por cierto no cayendo desde fuera; por otra parte captar lo fundamental originariamente en su determinidad y

fuerza de determinación, evitando el vaciamiento del principio del sistema y su discusión sólo formalista, como se encuentra en las presentaciones usuales –historiográficas–, es decir, *no* conducidas por una pregunta inicial. (Heidegger, GA 68, p. 6, 2007, p. 19. Cursivas del original)

¿Cómo, entonces, emprender una tarea semejante que satisfaga ambas exigencias al mismo tiempo? Heidegger, ante semejante requisito, plantea comenzar ese trayecto a partir de una determinación primera: “esta determinación fundamental es la ‘negatividad’” (Heidegger, GA 68, p. 6, 2007, p. 19. Cursivas del original). Sin embargo, antes de proceder con sus elucidaciones, Heidegger considera necesario dilucidar una serie de cuestiones que atienden al tópico de la negatividad hegeliana.

La primera de ellas tiene que ver con el hecho de que es menester efectuar una aclaración de una duda respecto al valor de una confrontación. La duda: si la filosofía de Hegel es todavía una realidad pasible de ser sometida no sólo a ser conceptualizada, sino también criticada. Luego de salvar un conjunto de cuestiones, Heidegger afirma que “sin el idealismo alemán y sin la metafísica de Hegel en particular, el positivismo del siglo XIX y de nuestro presente no habría podido alcanzar nunca la solidez y evidencia que le son propios” (Heidegger, GA 68, p. 8, 2007, p. 23). La filosofía hegeliana, pues, independientemente de las consecuencias conscientes a las que pretendía arribar, se encontraría presente sin duda alguna en función de sus aportaciones al positivismo y al historicismo que signan la época en que Heidegger escribe.

Luego, Heidegger vislumbra una segunda cuestión relacionada con la fijación del lenguaje conceptual en el que la confrontación toma parte. “Filosofía es la filosofía *occidental*” (Heidegger, GA 68, p. 9, 2007, p. 25. Cursivas del original) y como tal en su esencia es metafísica, puesto que “el *fundamento* esencial es ‘física’ y ‘custodia de la verdad’” (Heidegger, GA 69, p. 6, 2011, p. 22. Cursivas del original). Ahora, ¿qué debe entenderse por “filosofía occidental”? Pues bien, aquel pensamiento que reflexiona sobre el ente como tal en su totalidad, esto es, el inquirir respecto del ser. “‘Ser’ es la *palabra fundamental* de la filosofía” (Heidegger, GA 68, p. 9, 2007, p. 25. Cursivas del original), prosigue incluso Heidegger. ¿Pero qué es el “ser” para Hegel?: *Wirklichkeit*, es decir, la realidad. En relación a esta concepción hegeliana del ser, Heidegger postula sin ambages que la concepción imperante de su época –la de Heidegger– se encuentra vinculada más con lo que coetáneamente se denomina como objetividad que con la realidad.

Por último, la tercera de las cuestiones alude a la caracterización provisional del punto de vista y del principio de la filosofía hegeliana. ¿Cuál es ese punto de vista y principio del pensamiento de Hegel? Heidegger brinda su contestación

sin miramientos, no sin antes aclarar qué ha de entenderse por “punto de vista” y por “principio”. “Punto de vista” caracteriza “aquello, estando en lo cual, lo a pensar como tal se hace accesible a la filosofía, a su pensar” (Heidegger, GA 68, p. 12, 2007, p. 31). Para Hegel, en este sentido, el punto de vista es el idealismo absoluto: la subjetividad incondicionada. Efectivamente, es aquí donde la concepción heideggeriana de la negatividad se separa de la de Hegel. La nada sobre la que se asienta el *Dasein* es contraria a la negatividad que desemboca dialécticamente en la subjetividad moderna de corte hegeliana. Y lo mismo cabe decir de la objetividad que, a saber, parte del mismo presupuesto presencialista que rige el decurso de la metafísica occidental y que está presente en el idealismo absoluto de Hegel. “Principio” refiere, antes bien, a “aquello con lo que la filosofía comienza, de tal modo que el *comienzo* es aquello que permanece como fundamento principal del pensar de lo por pensar” (Heidegger, GA 68, p. 12, 2007, p. 31). ¿Cuál sería, entonces, el principio de Hegel? Que la “sustancia es esencialmente sujeto” (Hegel, 2012, p. 19), tal como afirma en su *Fenomenología del espíritu*. Ser o sustancia, así, como devenir: es, de hecho, el devenir el comienzo propio. Devenir como fundamento absoluto: el ser es sólo en tanto que deviene. Siguiendo el eximio estudio realizado por Reiner Schürmann, el entrecruzamiento entre sujeto y principio está alojado en la imposibilidad que atraviesa el pensamiento occidental de realizar una regresión infinita al origen (en tanto *Arché*)<sup>1</sup>. De modo que solo el *hypokeimenon* ha sido ese “engendro” que reunió las tres características indispensables para erigirse como principio, a saber: “de estar adelantado en posición (*das schon Vorliegende*), de ser por auto-posición (*von sich her*), y de servir de suposición (*unter-und zugrunde liegen*)” (Schürmann, 2017, p. 163). En definitiva, afirma Schürmann, estas estelas del *hypokeimenon*, traducido luego por *subiectum*, “es lo que en un sentido destacado está ya siempre delante de y, por lo tanto, a la base de otro, siendo de esta forma fundamento” (Heidegger, 2013, p. 635). Esto lleva a Heidegger a erigir la idea de que “el origen ha sido concebido como pre-su-posición” (Schürmann, 2017, p. 163). Por lo tanto, el principio que establece que todos los objetos necesitan tener una justificación ante un sujeto no implica únicamente que las cosas se relacionan con sí mismas, ni

1 Aquí tomamos de referencia la definición dada por Heidegger. Por tanto, por *arché* entendemos “aquello de donde algo toma su punto de partida y comienzo; pero, por otro lado, también significa aquello que simultáneamente, en cuanto tal punto de partida y comienzo, sobresale por encima de eso otro que parte de él y, de este modo, lo sigue guardando en su seno y dominándolo. Arché significa al mismo tiempo comienzo y dominio. En otro sentido menor añadido, esto significa punto de partida (*Ausgang*) y disposición (*Verfügung*). Para expresar la unidad de ambos, que unas veces viene y otras desaparece, se puede traducir arché mediante disposición que parte y partida que dispone. La unidad de este doble elemento es esencial” (Heidegger, 2015c, p. 205).

que esta relación abre el espacio en el que pueden manifestarse, sino que “la referencia al sujeto hace aún del principio razón” (Schürmann, 2017, p. 166). Heidegger sostiene que

el gran poderío de la proposición del fundamento despliega su potencia en el hecho de que el *principium reddendae rationis* -en apariencia, sólo un principio del conocer- llega a ser al mismo tiempo, y precisamente en cuanto proposición fundamental del conocer, el principio de todo lo que es. (Heidegger, 2003, p. 50)

En el entender de Heidegger, la negatividad es, para Hegel, “el presupuesto esencial de la posible ab-solutez del pensar incondicionado” (Heidegger, GA 68, p. 14, 2007, p. 35), lo que no quiere decir otra cosa que lo negativo alcanza su resolución en lo positivo, puesto que la negatividad es la base, es el fundamento mismo de cualquier desarrollo ulterior que pueda alcanzarse. “La negatividad es sólo para el pensar metafísico absorbida en la positividad” (Heidegger, GA 68, p. 15, 2007, p. 37), sí, es cierto, pero también es necesario contemplar por igual manera que la negatividad que Heidegger identifica como quintaesencia de la filosofía de Hegel se equipara a la nada, a un abismo sobre el cual es posible indagar la verdad del ser y experimentar la errancia del ente en su totalidad, una verdad del ser apartada de la presencialista propia de Hegel.

Precisamente la nada define al ser: “El ser como abismo es la nada” (Heidegger, GA 68, p. 48, 2007, p. 103). El ser se define y se posiciona en el mundo ante la nada que oficia como basamento inconcluso en el cual el *Dasein* se yergue. Resta, entonces, apenas seguir este hilo argumental para ver cómo la noción de negatividad no se emparenta solamente con la de la nada, sino también con otra que le es propicia: la de la muerte. La negatividad, en este sentido, es el “desgarramiento y separación, [es] la ‘muerte’ – *el señor absoluto*” (Heidegger, GA 68, p. 24, 2007, p. 55. Cursivas del original), dice Heidegger al retomar la figura del amo que se despliega en el celeberrimo apartado de la *Fenomenología del espíritu* abocado a la dialéctica entre el señor y el siervo. Aquí es donde podemos encontrar, precisamente, eso que recién indicábamos: la negatividad y la nada son la misma muerte.

Llegado este punto, podemos proceder reorientando la bibliografía que utilizamos de insumo para explorar la cuestión de la muerte dentro del pensamiento heideggeriano para hacer foco en su *magnum opus*: *Ser y tiempo*. Ciertamente, no sería erróneo afirmar, como lo hace Adkins, que puede encontrarse a la “muerte en el centro de *Ser y tiempo*” (2007, p. 17). Es justamente en la segunda sección de esta obra, la cual versa sobre el tópico de la temporeidad, en el que la muerte ocupa un lugar preponderante. En relación a ello, Heidegger afirma que:



El cuidado es la totalidad del todo estructural de la constitución del Dasein. ¿Pero no se renuncia ya en el punto de partida de la interpretación a la posibilidad de poner bajo la mirada al Dasein como un todo? En efecto, cotidianidad es precisamente el ser “entre” el nacimiento y la muerte. (Heidegger, GA 2, p. 233, 2020, p. 249)

Lo que le acontece de forma cotidiana al *Dasein* es aquello que se ubica en algún punto intermedio entre esos dos polos que son, por un lado, el nacimiento y, por el otro, la muerte<sup>2</sup>. Ante esto, Escudero se plantea una serie de interrogantes respecto de las cuales arroja luz:

Ahora bien, ¿cómo puede compatibilizarse el hecho de este excedente, de este resto pendiente (*Aussand*) de poder-ser con la idea de una posible integridad del Dasein? ¿Cómo es posible aprehender al Dasein en su integridad (*Ganzheit*) si constitutivamente es algo inconcluso (*Unganzheit*)? Esta integridad se deja aprehender precisamente ahí donde ya no cabe la posibilidad de ninguna proyección. La posibilidad última e irrebasable del Dasein es la muerte. Sin embargo, resulta imposible experimentar de manera óptica la muerte y el propio fin del Dasein. La razón de esa imposibilidad no subyace en una imperfección de la facultad cognoscitiva, sino que es de orden ontológico. Cuando morimos, puede que estemos enteros, pero por esa misma razón ya no existimos. (Escudero, 2016, p. 13)

Pero, ¿cómo efectivamente aprehender el fenómeno existencial que la muerte implica? En el § 47 de *Ser y tiempo* lo que Heidegger se plantea es la situación del acontecimiento de la muerte que se produce en otro *Dasein*. ¿Pero qué significa experimentar efectivamente la muerte de otro? ¿Permite esto extender una analogía con la muerte propia? Cuestión espinosa si la hay, pero ante la cual Heidegger no se arredra y proporciona una respuesta:

También el Dasein de los otros, al alcanzar en la muerte su integridad, es un no-existir-más, en el sentido de no-estar-más-en-el-mundo. ¿No quiere decir el morir salir-del-mundo, perder el estar-en-el-mundo? Sin embargo, el no-estar-más-en-el-mundo del que ha muerto es todavía –en rigor– un estar, en el sentido del mero-estar-ahí de una cosa corpórea compareciente. En el morir de los otros se puede experimentar ese extraño fenómeno de ser que cabe definir como la conversión de un ente desde el modo de ser del Dasein (o de la vida) a la del no-existir-más. El *fin* del ente *qua* Dasein es el *comienzo* de este ente *qua* mero estar-ahí. (Heidegger, GA 2, p. 238, 2020, p. 255. Cursivas del original)

La muerte de los otros, por más que afecte lo más hondo de nuestro ser, se encuentra mediada por un hiato insalvable. Como precisamente acota Gaos:

2 “El Dasein mismo se extiende, de tal modo que su propio ser queda constituido, desde un comienzo, como extensión. En el *ser* del Dasein se encuentra ya el ‘entre’ del nacimiento y la muerte” (Heidegger, GA 2, p. 374, 2020, p. 388. Cursivas del original).

Puede ocurrirse como salida la “comprensión” de la muerte ajena: el “ser ahí” podría “comprender” la totalidad del “ser en el mundo” por el lado del fin, “comprendiendo” la totalidad del “ser en el mundo” de los “seres ahí con” llegados a su fin. Pero “comprender”, en definitiva, la muerte ajena no es equivalente, en absoluto, a “comprender” la muerte propia. (2016, p. 53)

La muerte no puede ni debe ser conceptualizada como acontecimiento que le acaece a los demás, sino que debe ser asida estrictamente con lo que sucede al propio *Dasein*. La muerte pone de manera inevitable al *Dasein* en relación consigo mismo: ella le permite captarse tal cual es en su ser en el mundo:

Ésta era, ante todo, “existencia”, “proyección”, “preserse”, ser el “ser ahí” en relación con lo que él aún no es. En esto, en lo que él aún no es, entra el fin. La muerte es, pues, algo con lo que es en relación con el “ser ahí”. Éste no es en relación con la muerte al “dejar de vivir”, es en relación con la muerte desde que vive: “tan pronto como un hombre entra en la vida, es ya bastante viejo para morir”. “Ser en el mundo” es “ser, en relación con el fin”, es “ser, en relación con la muerte”, “estar a la muerte”, como dice el habla cotidiana, “ser a la muerte”, como cabría decir, “ser relativamente a la muerte”, como se dirá aquí desde ahora. (Gaos, 2016, pp. 54-55)

Precisamente la muerte abre un conjunto de consideraciones que antes eran completamente ajenas al *Dasein*: “Por lo pronto, habrá que aclarar, en un primer esbozo, cómo en el fenómeno de la muerte se revelan la existencia, la facticidad y la caída del *Dasein*” (Heidegger, GA 2, p. 250, 2020, p. 266). La muerte no es algo equiparable a un reloj de arena cuyas partículas van cayendo como si éstas fueran algo que resta por acontecer, esto es, como si se trataran de elementos que van asediando de manera sistemática al ser en tanto que viviente. Esta consideración sobre la muerte es rechazada de plano por Heidegger. No, porque

[I]a muerte es una posibilidad de ser de la que el *Dasein* mismo tiene que hacerse cargo cada vez. En la muerte, el *Dasein* mismo, en su poder-ser más propio, es inminente para sí. En esta posibilidad al *Dasein* le va radicalmente su estar-en-el-mundo. Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más. Cuando el *Dasein* es inminente para sí como esta posibilidad de sí mismo, queda enteramente remitido a su poder-ser más propio. Siendo de esta manera inminente para sí, quedan desatados en él todos los respectos a otro *Dasein*. Esta posibilidad más propia e irrespectiva es, al mismo tiempo, la posibilidad extrema. En cuanto poder-ser, el *Dasein* es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*Daseinsunmöglichkeit*]. La muerte se revela así como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable. Como tal, ella es una inminencia sobresaliente. Su posibilidad existencial se funda en que el *Dasein* está esencialmente abierto para sí mismo, y lo está en la manera del anticiparse-a-sí. Este momento estructural del cuidado recibe en el estar vuelto hacia la muerte su más originaria concreción. El estar vuelto hacia el fin cobra mayor claridad fenoménica cuando se lo concibe como un

estar vuelto hacia la posibilidad eminente del *Dasein* así caracterizada. (Heidegger, GA 2, pp. 250-251, 2020, p. 267)

La muerte, considerada como el dejar de existir, entonces, se trata de una posibilidad a la que el *Dasein*, como Heidegger indica, no puede escapar de ninguna manera: la muerte, en un sentido temporal, es próxima e inminente, el *Dasein* puede efectivamente procrastinarla mas no evadirla. De ese modo, “la esencia de la muerte” no implica el ensombrecimiento de la senda del *Dasein* “con una mirada ciega dirigida fijamente al fin” (Heidegger, GA 7, p. 145, 1994, p. 132). Es por ello que, gracias a esta proximidad de la muerte en relación al *Dasein* se iluminan otros aspectos de sí mismo: la muerte es, paradójicamente, tanto una posibilidad como una imposibilidad para el *Dasein*, pero por eso mismo ella oficia de fundamento para él. Se trata del mismo tratamiento que Bernard Mabille realizó en su curso sobre Hegel a cuentas del concepto de la negatividad: la nada se reparte en dos posiciones cuyos polos se encuentran compuestos de, “por un lado, el ser puro y, por el otro, cualquier cosa” (2006, p. 444). En el medio transitan toda la gama de posibilidades y alternativas infinitas.

De lo recién expuesto podemos colegir como corolario que el *Dasein* se encuentra ligado de forma inextricable a la muerte, de hecho, él se ve vuelto hacia ella:

Tal modo de ser (comportarse) el *Dasein* por referencia a su propia muerte es lo que Heidegger denomina terminológicamente el “ser para (vuelto hacia) la muerte”, el cual, como se echa de ver, debe ser nítidamente distinguido de la muerte misma, entendida como el fin(al) del “ser en el mundo”. (Vigo, 2015, p. 224)

El ser para la muerte, así, abre la alternativa a un “ser total” del *Dasein*, esto es, a arrojar luz a otras esferas en que el *Dasein* se encuentra implicado. Mientras existe, el *Dasein* mantiene un vínculo indisoluble con sus propias posibilidades: existe por sí mismo y deja de existir de manera eventual. En este sentido, el *Dasein* puede anticiparse a sí o pre-serse en la distinta variedad de comportamiento que puede adoptar en el mundo. Pero, justamente por tal motivo, el *Dasein* se encuentra signado inconcusamente por una falta o por una carencia que hace a su propia constitución. El *Dasein* es posibilidades, alternativas, no se encuentra nunca acabado de una manera plena y cerrada. El *Dasein*, dicho con otras palabras, no puede ser nunca otra cosa que inacabamiento o ausencia de clausura. De esta forma, la

muerte presenta una peculiar posibilidad de ser, en la cual se trata del ser de cada *Dasein* individual, sin más, y lo que se muestra en el morir no es otra cosa sino que la muerte está estructuralmente determinada por el rasgo del “ser en cada caso mío”

(*Jemeinigkeit*), en razón de su pertinencia a la “existencia” misma. (Vigo, 2015, pp. 232-233)

De esta manera puede verse que el curso impartido por Heidegger sobre Hegel entre 1938 y 1939, con un fuerte acento puesto sobre la negatividad, prosigue ciertas temáticas vertidas ya por el filósofo en *Ser y tiempo*, de 1927, pero aplicando una metodología destructiva que pone en cuestión la preponderancia de una metafísica de la presencia en Hegel. Incluso, es menester reponer brevemente que el impulso de la negatividad hegeliana hace de la amistad y el amor (*philia*) –que junto a la muerte son los modos de la existencia preponderantes en Hegel– una actividad que remite al uno. Apoyándonos en Byung-Chul Han, el amor en Hegel hace desaparecer la otredad, puesto que el sí-mismo goza de la posesión de lo otro en tanto posesión de sí. De esa forma, la identidad deglute a la diferencia para profundizar la repetición y el aislamiento del sí-mismo. En cambio, tal como sostiene el filósofo coreano-alemán, Heidegger concibe a la amistad y al amor, en tanto espacio propicio para ‘dejar-ser’ al otro, como la apertura a la amabilidad dialógica que se sustrae de la interioridad y la identidad de sí, es decir, se ampara en el saludo como el gesto que “deja al otro en su propio ser” (Han, 2019, p. 79). La amistad no se caracteriza, a diferencia de Hegel por la complacencia, “ni tampoco el ‘alistarse’ en casas de necesidad y peligro, sino el ser-ahí para lo otro, que no requiere ningún dispositivo o prueba, que actúa precisamente cuando renuncia a ejercer influencias” (Heidegger, GA 55, pp. 128-129, 2014, p. 150). Sin embargo, las conceptualizaciones realizadas por Heidegger a cuenta del concepto de la muerte –con especial consideración en relación al *Dasein*– no revisten grandes cambios. Aún más, puede advertirse la continuación de un conjunto de reflexiones que el pensador continúa problematizando en la figura de Hegel.

### 3. El Hegel de Kojève

Con el objeto de hacer foco en la manera en que Kojève procede a estudiar a Hegel y, al mismo tiempo, desarrollar las teorizaciones que el primero hace a cuenta de la muerte, hemos de parar mientes en el apéndice de la *Introducción a la lectura de Hegel* llamado “La idea de la muerte en la filosofía de Hegel”. De acuerdo a lo que allí dice Kojève, “el hombre tiene como base última la Negatividad” (2013, p. 588). Efectivamente, si la sustancia es entendida como un ser estático y dado, ella, no obstante, revela un sujeto del discurso: el hombre, el cual no es algo inmóvil sino que es acción, esto es, un acto de ponerse o de crearse a sí mismo. El hombre debe determinarse a sí mismo, lo cual significa

que debe negar lo dado, sea bien natural o bien humano, ya que la realidad humana, el yo, no es inmediata o natural, sino que es el resultado de un devenir dialéctico, es decir, mediada. Entendida de esta manera, puede advertirse cierta propinquidad entre la negatividad y la acción, en tanto en cuanto ambos términos se encontrarían enlazados: “Todos los rasgos de la filosofía hegeliana (= ‘dialéctica’) se derivan de la introducción en la ontología de la categoría fundamental de la Negatividad o de la Acción” (Kojève, 2013, p. 591).

La negatividad, así, permite pensar “la acción, el trabajo y la lucha” (Lorio, 2014-2015, p. 169). Lo que Kojève elabora a partir de la filosofía hegeliana, con especial énfasis en su tratamiento en lo que se ha denominado como la dialéctica entre el amo y el esclavo, es una suerte de antropología por la cual la identidad del hombre es siempre conquistada a partir de una diferencia que se hace presente al interior de la vida animal. Como se explicitó en el párrafo antecesor, el hombre debe negar la naturaleza pero, específicamente, aquello que debe determinar es a su propia naturaleza: el hombre puede querer su muerte al arriesgar su vida. Se presencia aquí una *Aufhebung* del deseo animal, el cual, si bien es condición necesaria, no es condición suficiente para que una persona se defina como tal. El deseo del individuo debe sobrepasar al deseo eminentemente animal, de manera que, conservándolo y superándolo, pueda llegar a dar con un deseo que sea estrictamente humano. “Se configura así una antropología que pone en juego la negatividad implicada en el paso a la humanidad, pues se trata de la Acción, es decir, transformar una realidad dada en una realidad humana” (Lorio, 2014-2015, p. 173).

Efectivamente, el ser humano es equiparado a la negatividad como así también a la acción. La humanidad, contemplada desde este punto de vista, tiene todo un horizonte prometedor en donde realizarse: la humanidad es un devenir, una negación destructora que debe ponerse a sí misma, esto es, que debe construirse: ella se constituye *ex nihilo*. A ello apunta Kojève cuando afirma que “[c]uando Hegel dice que toda su filosofía no es otra cosa que un intento de concebir la Sustancia como Sujeto, él quiere decir entonces que esta filosofía tiene como principal objetivo dar cuenta de la existencia del Hombre en el Mundo Natural” (Kojève, 2013, p. 594).

Pero es precisamente en este punto donde podemos advertir en Kojève un énfasis en un tópico que va a empezar a revestir un papel cada vez mayor. El lector de la obra hegeliana realiza un viraje por el cual va a comenzar a hacer hincapié en la cuestión de la temporalidad y de la finitud, acusando plenamente recibo de la hermenéutica que Heidegger realizó sobre el pensamiento de Hegel. Leamos, pues, lo que Kojève transcribe: “Ahora bien, según Hegel, el ser ‘espiritual’ o ‘dialéctico’ es necesariamente *temporal* y *finito*” (Kojève,

2013, p. 595. Cursivas del original). Lo que llama la atención es cómo estos tópicos comienzan a desempeñar un papel capital en la antropología que Kojève elucida: el hombre pasa a ser considerado ahora a partir de su misma condición de mortalidad. De hecho, Kojève lo dice sin rodeos: “Así, la filosofía ‘dialéctica’ o antropológica de Hegel es, en última instancia, una *filosofía de la muerte* (o lo que es lo mismo: del ateísmo)” (Kojève, 2013, p. 597. Cursivas del original)<sup>3</sup>.

Continuando este sentido, dice Kojève que en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu* se “muestra claramente el papel primordial que juega en esta filosofía [la de Hegel] la idea de la muerte” (Kojève, 2013, p. 597). Allí podría, entonces, encontrarse la aceptación sin reservas de la muerte, o, lo que es lo mismo, de la finitud humana que es consciente de sí misma. Ése sería el origen y fundamento absoluto del pensamiento hegeliano.

Según este pensamiento, el Hombre aparece por primera vez en el Mundo natural cuando acepta voluntariamente el peligro de muerte en una Lucha por puro prestigio; y el Hombre alcanza finalmente el Saber absoluto o la Sabiduría, acabando así la Historia, cuando se resigna ante la muerte, cuando la revela a través de su discurso. (Kojève, 2013, p. 597)

Otra equivalencia o sinonimia, entonces: saber absoluto y aceptación consciente de la muerte son la misma cosa, inescindibles la una de la otra en virtud de su equiparación. ¿Pero cómo es que se habilita dicha igualación? Porque con el saber absoluto, así como con la muerte, se trata de llegar a una consciencia de sí, a la plenitud de un final, a una parusía (si se quiere expresar la misma idea en términos teológicos). Es por ese mismo motivo que, también, los conceptos de entendimiento y de discurso aparecen aquende: Hegel “[l]o dice porque la actividad del Entendimiento, es decir, el pensamiento humano, es esencialmente *discursivo*” (Kojève, 2013, p. 599. Cursivas del original). El hombre es incapaz de revelar todo su saber en un solo golpe de la misma manera en que no puede captar la totalidad de lo real en un único movimiento: él debe expresar de manera individual, uno a uno, los elementos constitutivos de la realidad a través de “palabras sueltas o discursos parciales” (Kojève, 2013, p. 599). El hombre mismo es finito también en esta instancia, ya que no puede aprehender y transmitir lo real de una forma inmediata o transparente, sino que debe hacerlo siempre de manera fragmentaria y sometida a una multiplicidad de mediaciones.

Pero ello no debe hacernos impedir considerar que, si la finitud del hombre se manifiesta de manera dilecta en alguna dimensión, esa es *tout court* la

3 Para un abordaje que se aparta de esta conceptualización de Kojève sobre la muerte en Hegel y que la explora intrínsecamente a la *Fenomenología del espíritu*, cfr. Duplancic (2017).

temporalidad: “Para dar verdaderamente cuenta de la relación en cuestión habría bastado con identificar, como Hegel, el Concepto y el Tiempo; o lo que es lo mismo, con afirmar la *temporalidad* del Ser mismo” (Kojève, 2013, p. 601. Cursivas del original). Lo que Kojève está tratando de decir aquí es que el concepto o el sentido del ser no se identifica sin más con el ser mismo. La única ligazón existente, entonces, entre el concepto y el ser mismo es justamente la ausencia del ser en el sentido del ser. Dicho con otras palabras: “El sentido-*esencia* de una cosa es, como suele decirse, esa cosa misma menos su *existencia*” (Kojève, 2013, p. 602. Cursivas del original). Ese diferencial del ser sería, a ojos de Kojève, el tiempo mismo, “el cual traslada el Ser desde el presente en el que *es* al pasado en el que *no es* (ya no), y donde ese Ser no es, pues, sino puro *sentido* (o esencia sin existencia)” (Kojève, 2013, p. 602. Cursivas del original).

Habría así un milagro que nace de la tarea o actividad del entendimiento que permite discernir, por un lado, el sentido de, por el otro, la esencia, esto es, que es capaz de “encarnar el sentido-esencia en el discurso” (Kojève, 2013, p. 604). Este milagro no sería otra cosa que el descubrimiento, por parte de Hegel, del concepto de la negatividad. “Esta Negatividad es la ‘energía del pensamiento’ que extrae el sentido del Ser al separar la esencia de la existencia. Ella es la ‘energía [...] del Yo-abstracto puro’ que produce el ‘pensamiento’, es decir, el ‘Entendimiento’ y su discurso” (Kojève, 2013, p. 604). Negatividad, discurso y ser humano deviene, de este modo, nociones equiparables entre sí: en particular, todas estas se ven aunadas en el concepto del hombre en tanto que existe como “Hombre en el Mundo” (Kojève, 2013, p. 604). Hombre, podríamos decir, como arrojado al mundo; hombre como existente en el mundo, del cual intenta separarse y oponérsele. El hombre es esencialmente entonces negatividad, esto es, necesidad de diferenciación y determinación del conjunto de cosas naturales que lo rodean. Un hombre

[d]otado de un “poder absoluto” que en él se convierte en una “fuerza” efectiva “dignade-asombro”, el Hombre produce con la “actividad”, o con el “trabajo” racional o transido de “Entendimiento”, un Mundo real contranatural, creado por su “libertad separada” para su “existencia-empírica propia”: el Mundo técnico o cultural, social o histórico. (Kojève, 2013, p. 604)

El hombre es concebido en sentido eminente no como algo dado o preexistente en el mundo, sino como un efecto, es decir, como un resultado del esfuerzo de un poder absoluto, en palabras de Kojève, “es la *Negatividad* encarnada o, como dice Hegel, la ‘entidad negativa-o-negadora’” (Kojève, 2013, p. 605. Cursivas del original). El hombre como animal milagroso, entonces, es



un individuo específico, un yo, capaz de pensar y de hablar, es decir, que puede separarse y apartarse de la herencia natural que le es dada como así también de su existencia. El hombre es, pues, negatividad y, considerada aisladamente, la negatividad es la pura nada:

el Hombre no es un Ser que es eternamente idéntico a sí mismo en el Espacio, sino una Nada que nada en tanto que Tiempo en el Ser espacial mediante la negación de este Ser; mediante la negación o transformación de lo dado a partir de una idea o de un ideal que aún no es, que aún es nada (“proyecto”); mediante la negación que se denomina Acción (*Tat*) de la Lucha y del Trabajo (*Kampf und Arbeit*). (Kojève, 2013, p. 220. *Cursivas del original*)

Es por eso que Kojève, parafraseando a Heidegger, afirma que “[e]sa Nada nada<sup>4</sup> en tanto que Acción (del Yo-abstracto) en el Ser. Pero la Acción nada aniquilando ese Ser y, por tanto, aniquilándose a sí misma, puesto que sin el Ser ella no sería más que una Nada” (Kojève, 2013, p. 605). Algo que ya hemos visto: la negatividad refiere a la finitud del ser, es por tal motivo que la acción es, asimismo, necesariamente finita. Por eso Hegel llama a la muerte irrealidad: ella es la pura nada. Vuelve, en este punto, Kojève a dar con una propuesta que no puede hacernos dejar de recordar a lo que Heidegger ya aventuró antes que él: “Pero si el Hombre es Acción y la Acción es Negatividad ‘que aparece’ como Muerte, el Hombre no es, en su existencia humana o hablante, sino *muerte*: más o menos aplazada y consciente de ella misma” (Kojève, 2013, p. 606. *Cursivas del original*)

“El ser humano, al ser así –si se quiere– una muerte aplazada, o una afirmación de la Nada por medio de la negación de lo dado, o también *creación*, no es, así pues, un *ser-dado*” (Kojève, 2013, p. 608. *Cursivas del original*). La manera en que Kojève se apropia de la filosofía hegeliana se encuentra signada de manera inevitable por una lectura incardinada por el concepto de la muerte y de la finitud propia del ser humano. Bien el gran exégeta de Hegel enfatiza el papel de la acción como constitutivo de la persona, pero si con esto se quiere poner de relieve cierta positividad en la característica del ser humano, tal positividad llega a su fin cuando la acción no es diferenciada de la negatividad, la nada o la muerte, por citar un trío conceptual que ha salido a la superficie en las presentes elucidaciones a cuenta de Kojève. Interesante

4 Paráfrasis, aquí, del famoso *dictum* heideggeriano presente en “¿Qué es metafísica?” que reza “*Das Nichts selbst nichtet*” y que en español se ha traducido técnicamente como “Es la propia nada la que desiste” (Heidegger, GA 9, p. 114, 2015a, p. 102), esto es, que se presenta como desistimiento, que concede o que garantiza la nada, pero que popularmente, no sin cierto acicate irónico, se ha difundido como “La nada nada”.



lectura antropológica de la obra de Hegel, la cual no escapa al problema de la finitud en relación al hombre, ya que es “la conciencia de la muerte lo que, a fin de cuentas, humaniza al Hombre y constituye la base última de su humanidad” (Kojève, 2013, p. 632).

#### 4. El Hegel de Bataille

La interpretación que Bataille hace de la filosofía hegeliana se encuentra fuertemente marcada por la propia lectura que de Hegel tiene Kojève. Esto mismo precisa Gómez Germain: “La relación entre Bataille y Hegel estuvo mediada por la lectura que Alexandre Kojève propuso de la *Fenomenología del espíritu*” (Gómez Germain, 2015, p. 49). Esto no constituye ningún misterio, ya que Bataille concurrió a los celeberrimos seminarios sobre el autor idealista alemán que Kojève impartió<sup>5</sup>. Pero, de cualquier manera, repetir este hecho no es inane ya que esto nos permitirá descifrar varias de las afirmaciones que Bataille realiza al leer la obra de Hegel.

“El carácter esencial –y novedoso– de la filosofía hegeliana está en describir la totalidad de lo que es. Y en consecuencia, al mismo tiempo que da cuenta de todo lo que aparece ante nuestros ojos, y del dar cuenta solidariamente del pensamiento y del lenguaje que expresan –y revelan– esa aparición” (Bataille, 2005b, pp. 13-14). Bataille se centra más en denunciar un “subjetivismo que cubre [...] [a la] totalidad de los objetos susceptibles de control y utilización técnica y sometidos a los dictados de la economía” (Habermas, 2012, p. 233). “La vida se juega”, dirá Bataille en “El aprendiz de brujo” (Bataille, 2008, p. 248), no se planea en función de actos útiles, escapa a la servidumbre de los fines racionales. Toda su obra elucida entonces una filosofía de la historia en donde aparece caracterizada una paulatina y sistemática proscripción de lo santo, convirtiéndose en algo ni siquiera ancilar, sino que exterritorializado: en suma, la expulsión de lo sagrado; o, en palabras del autor: “En el origen de la sociedad industrial, fundada sobre el primado y la autonomía de la mercancía –de la cosa– encontramos una voluntad opuesta a colocar lo esencial –lo que estremece y emociona hasta el temblor– fuera del mundo de la actividad, del mundo de las cosas” (Bataille, 1987, p. 161). Pero otra noción, la de lo heterogéneo, tampoco es ajena a la obra de Bataille: precisamente, es posible

5 Bataille junto a personalidades como Raymond Aron, Roger Callois, Michel Leiris, Henry Corbin, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan, Jean Hyppolite, Éric Weil, Pierre Klosowski y André Breton asistieron a las clases del seminario (1933-1939) sobre la *Fenomenología del espíritu*, que se realizaban los días lunes en la *École Pratique des Hautes Études* de París.

detectar que este proceso moderno de secularización y racionalización lleva ínsita la consideración de la vida cotidiana y del mundo como homogénea y uniforme, “asimilando lo extraño con lo conocido y explicando lo imprevisto con ayuda de lo familiar” (Habermas, 2012, p. 238). “Lo heterogéneo en la vida social, emparentado con aquello que Durkheim definía como profano, y que cifraba su diada con lo sagrado, es aquello dotada de fuerza aurática y que es imposible de ser homogeneizado: en un mundo profano lo heterogéneo aparece como lo redundante, lo ostentoso, la perversión erótica” (Ricci Cernadas, 2015, p. 10).

Como lo social fragmentado que describe Bataille, también la naturaleza es incapaz de ser asida de una manera total y completa, sólo existen en ella entidades divididas, abstractas e incompletas. En igual sentido también considera Bataille, siguiendo la senda ya inaugurada por Kojève, que la antropología hegeliana “no considera al Hombre a la manera de las ciencias modernas, sino como un movimiento que es imposible aislar en el seno de la totalidad” (Bataille, 2005b, p. 14). Con una fuerte impronta de Kojève, Bataille prosigue:

si se complace en lo que no obstante le produce miedo, si él es el ser, idéntico a sí mismo, que pone al ser mismo (idéntico) en juego, el hombre es entonces un Hombre de verdad: se separa del animal. Ya no es en adelante, como una piedra, un dato inmutable, lleva consigo la *Negatividad*; y la fuerza, la violencia de la negatividad lo arrojan dentro del movimiento incesante de la historia, que lo modifica, y que únicamente a través del tiempo realiza la totalidad de lo real concreto. (Bataille, 2005b, p. 15. Cursivas del original)

El hombre es, de esta manera, como vimos a cuenta de Kojève, separación de lo dado y negación de la naturaleza. El hombre hace algo que el animal no: se apuesta, se pone en jaque y es capaz de realizar algo *contra natura*: se arriesga, se sacrifica por algo que considera como más elevado. El hombre, entonces, sí, como negatividad, como nada, como acción y como finitud; pero también como algo más: como sacrificio.

Acerca del sacrificio, puedo decir esencialmente, en el plano de la filosofía de Hegel, que en cierto sentido el Hombre ha revelado y fundado la verdad humana sacrificando: en el sacrificio, destruyó al animal dentro de sí, no dejando subsistir, de sí mismo y del animal, nada más que la verdad no corporal que describe Hegel, que hace del hombre –según la expresión de Heidegger– un ser para la muerte (*Sein zum Tode*) o –según la expresión del propio Kojève– “la muerte que vive una vida humana”. En verdad, el problema de Hegel está planteado dentro de la acción del sacrificio (Bataille, 2005b, p. 22).

Advertimos aquí una inflexión realizada por Bataille: el acto sacrificial pasa a ocupar un lugar preeminente en función de la lectura que este pensador efectúa de Hegel. En el sacrificio se detecta lo estrictamente humano, a saber, que el

hombre puede actuar poniendo en riesgo su vida, motivado por un afán incesante de reconocimiento que, podríamos decir parafraseando a Hobbes, sólo se detiene con su propia muerte. Se trate el reconocimiento de un objetivo justificado o no, eso no importa, porque “[e]l Hombre no sólo vive de pan, sino también de comedias mediante las cuales se engaña voluntariamente” (Bataille, 2005b, p. 25). Ese fin perseguido por la persona puede ser, tranquilamente, una ficción, una *mise-en-scène* –y, visto por el espectador, una tragicomedia peripatética–, pero ello no reduce en nada la interpelación que al hombre le ejerce.

Persistiría, en el entender de Bataille, empero, una diferencia entre Hegel y el hombre del sacrificio, puesto que si para el primero el hecho de encontrarse vivo constituía un agravante, para el segundo estar con vida significa una conservación esencial. Para Hegel, la vida es un mero tránsito, para el hombre del sacrificio, en cambio, se trata de enriquecerla. Hegel, podría decirse, escapa a la ingenuidad de aquél que se destina al sacrificio porque da con una emoción primordial:

se trata del horror *sagrado*: a la vez la experiencia angustiosa y la más rica, que no se limita por sí misma al desgarramiento, que por el contrario se abre, como un telón de teatro, hacia un más allá de este mundo donde el día que se alza transfigura todas las cosas y destruye su sentido limitado. (Bataille, 2005b, p. 26. *Cursivas del original*)

Es la primera vez en su análisis sobre Hegel que Bataille introduce la noción del horror, que también denomina como angustia, un concepto que llama la atención en tanto en cuanto había recibido una atención y desarrollo particular por parte de Heidegger<sup>6</sup>. Llama, pues, la atención la mención de esa noción, la cual es utilizada por Bataille en las páginas que siguen a este ensayo en relación, también, con el placer. La angustia parece encontrarse anudada con ciertas emociones como lo son la satisfacción y el desgarramiento: “La satisfacción y el desgarramiento coinciden sin embargo en un punto, pero allí concuerdan con el *placer*” (Bataille, 2005b, p. 28. *Cursivas del original*). Placer que, además, se halla propincuo a la muerte y al sacrificio: “A la asociación de la muerte con el placer, que no está dada, que al menos no está inmediatamente dada en la conciencia, se opone evidentemente la tristeza de la muerte, siempre en el trasfondo de la conciencia” (Bataille, 2005b, p. 29). Lo que Bataille quiere significar aquí es que, si bien, en un principio, la muerte puede constituir un hecho ante el cual las personas pueden llegar a retroceder y mortificarse, continúa instituyéndose como un fenómeno que es preciso aprehender, esto es, captar en

6 *Ser y tiempo* se aboca principalmente a la angustia en el § 40, aunque también se encuentra presente ese concepto en los párrafos lindantes.

su horror más consumado. Esa es, precisamente, la posición de Hegel: “Ahora bien, fue esencial para Hegel *tomar conciencia* de la Negatividad como tal, capturar su horror, en este caso el horror a la muerte, sostenido y contemplando la obra de la muerte cara a cara” (Bataille, 2005b, p. 29. Cursivas del original).

Es ese el momento crucial para el hombre, el momento que representa el fin de su propia finitud, el momento en que alcanza a lograr una máxima soberanía. Solamente allí el ser humano se funde de vuelta con el mundo de dónde provino.

El Hombre a decir verdad sólo refleja el mundo al recibir la muerte. En ese momento es soberano, pero la soberanía se le escapa (sabe también que si la mantuviera, ella dejaría de ser lo que es...). Dice lo que es el mundo, pero sus palabras no pueden perturbar el silencio que se extiende. No sabe nada sino en la medida en que el sentido del saber que él tiene se hurta a sí mismo. (Bataille, 2005a, p. 58)

Una soberanía “que es el reino milagroso del no saber” (Bataille, 1996, p. 68). Una soberanía basada precisamente en lo ininteligible, en aquello que todavía no se sabe, no significa otra cosa que la anulación de la conciencia que no sabe, la obliteración de la soberanía de la conciencia, la pérdida subjetiva. “Nunca el conocimiento es soberano”, dice Bataille en *Lo que entiendo por soberanía*, en cambio, respecto del instante...: “[d]el instante no sabemos absolutamente nada” (Bataille, 1996, p. 69); y aquí presenciamos una paradoja: del instante no sabemos, efectivamente, nada, permanece fuera del saber, pero, al mismo tiempo, “tenemos incluso conciencia del instante” (Bataille, 1996, p. 69), no más que del instante.

## 5. Conclusiones

Como ha sido menester dilucidar, el pensamiento derridiano, que ofició de disparador del presente trabajo, no comprende a Hegel como un pensador del resto<sup>7</sup>. Para Derrida, el filósofo del Espíritu Absoluto fue un apologeta de la vida, por lo cual la muerte es lo otro integrado como negatividad compositiva del absoluto. De ese modo, no existe estatuto ontológico de la muerte en su obra y, como tal, la negatividad está apropiada por el ser en tanto vida.<sup>8</sup>

7 Cragolini (2012, p. 137) esgrime que Derrida creó el término para referenciar a la voz media, la cual no es activa ni pasiva, es decir, que la restancia se desenvuelve como no-presente.

8 Si atendemos a lo que Derrida afirma en “Freud y la escena de la escritura”, a saber, que “la vida se protege a sí misma mediante la repetición, la huella, la diferencia [*différance*]” (Derrida, 1989, p. 280), siendo necesario así pensar a la “vida como huella” (Derrida, 1989, p. 280), entonces también podría entenderse que la vida es la muerte en *différance*, esto es, como postergación y no-inmediatez, como huella de una existencia en movimiento hacia la desaparición (Goldschmit, 2004, pp. 204-206).

De cualquier manera, hemos querido presentar un hilo conductor, por más tenue y difuso que este parezca, que atraviesa una tríada de autores que, adoptando cada uno su propia posición, despliegan sus reflexiones bajo la sombra del pensamiento hegeliano. Podemos contemplar que la influencia de Hegel atraviesa a Heidegger, a Kojève y a Bataille siguiendo una suerte de efecto dominó: como hemos visto, la lectura heideggeriana de Hegel es constatada en Kojève, quien, en sus lecciones sobre la *Filosofía del espíritu* de Hegel, acusa recibo de una fuerte impronta heideggeriana, y que, a su vez, también marcará a Bataille, principalmente por haber sido alumno de Kojève.<sup>9</sup> De la misma manera, no creemos que sea casualidad que Boris Groys haya estudiado a Heidegger, Kojève y Bataille sobre la base de la indeleble presencia hegeliana, aunque también destacando una tensión nietzscheana que harían que estos tres pensadores basculen constantemente entre una influencia del autor oriundo de Stuttgart y el de Röcken (Groys, 2022).

Paradójicamente, como hemos señalado, Heidegger, quien se encuentra entre los maestros de Derrida, entiende las aproximaciones hegelianas como propias del pensamiento occidental, es decir, una filosofía que versa sobre el devenir del ser. Por ello, las reflexiones de Hegel sirven de faro para el positivismo y el historicismo del siglo XX. No obstante, el nudo conceptual interpretativo dado por Heidegger halla en la concepción de la negatividad el presupuesto inasequible de la absolutez. Entonces, desde esa perspectiva, traza la senda del Ser como una nada que positiviza la negatividad y hace de la muerte el abismo del Espíritu Absoluto. De ese modo, la muerte en Hegel, para Heidegger, encuentra su verdad en el sujeto inmanente abismado en su propia existencia. Tal como fue mencionado, la dialéctica del amo y el esclavo demuestra la preponderancia de la negatividad en Hegel, en tanto que la exposición de la propia vida de quien quiere hacer de sí un señorío para ser reconocido implica la asimilación de la nada, es decir, de la propia muerte como posibilidad que aproxima al ser.

Por otro lado, si pudiésemos hacer una distinción entre comentaristas e intérpretes, siendo que los primeros se ocupan de realizar una lectura clarificadora de un material abstruso y los segundos utilizan dicho contenido enredado como insumo para inspirar una concepción propia, podemos esgrimir que Alexander Kojève es el más audaz de los intérpretes de la obra de Hegel. En consonancia con Heidegger, el filósofo ruso exhibe las mismas coordenadas aunque replantea las directrices hegelianas antropomorfizando al Espíritu Absoluto. De modo que el hombre es un animal que desea transformar la temporalidad de su existencia

9 Sobre la relación entre Kojève y Bataille, *cfr.* Borovinsky (2011).

y, en esa lucha, se encuentra amenazado por la inocuidad de la finitud de su propia esencia. Esta tarea del hombre se da a través de la acción negadora de lo dado, esto es, el trabajo y la lucha que implica hacer frente a la naturaleza de lo estático para dinamizar el mundo humano. El devenir de la humanidad depende de la aceptación de la propia finitud puesto que es la fuerza la que hace de la muerte la asimilación de la existencia como el efímero transitar del ser humano. Y, a su vez, y aquí se diferencia de Heidegger, entiende que el sentido del ser no se corresponde con el propio ser. Es decir, que la negatividad de la transformación de lo dado no hace del hombre un ser para la muerte que se aproxima a lo más propio de sí mismo, sino que este paso implica el develamiento de la ausencia de sentido del ser.

Por último, las consideraciones de George Bataille se desprenden de las elucidadas propiamente por Kojève, siendo que el hombre se diferencia del animal porque sacrifica su vida para transformar lo dado. Es el sacrificio, el carácter diferencial de la obra de Hegel, lo que hace del hombre un animal que se niega a sí mismo y lucha por el reconocimiento de su existencia hasta toparse con la muerte. Poco importa si la lucha sacrificial se hace por la consumación de un objetivo justo, el ser humano puede hacerlo por el mero hecho de actuar y a diferencia de Hegel, para Bataille, conservar la vida implica una ganancia del ser. Es decir que, para el filósofo francés, la muerte debe ser captada como el horror de la consumación de la existencia y de ese modo, ser aprehendida como experiencia de la negatividad que hace del ser humano un ser soberano, esto es, la sapiencia de lo inteligible, la conciencia de la nada.

Lo que presenciamos a lo largo de este recorrido es cómo tres distintos filósofos han realizado interpretaciones consonantes del pensamiento hegeliano. Estas exégesis parecerían poner, todas ellas, el acento siempre en una cuestión quizás no del todo explícita en la obra de Hegel: la negatividad y la muerte. Bien como un clima de época bien como una azarosa coincidencia, lo que las hermenéuticas de Heidegger, Kojève y Bataille hacen de Hegel es la misma demostración de la densidad y la riqueza que los autores consagrados como clásicos contienen.

### **Bibliografía**

- ADKINS, B. "Death and desire in Hegel, Heidegger and Deleuze". Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- BATAILLE, G. "Hegel, el hombre y la historia". En: *Escritos sobre Hegel*. (pp. 35-58). Madrid: Arena Libros, 2005a.
- \_\_\_\_\_. "Hegel, la muerte y el sacrificio". En: *Escritos sobre Hegel*. (pp. 11-33. Madrid: Arena Libros, 2005b.

- \_\_\_\_\_. “La parte maldita”. Barcelona: ICARIA, 1987.
- \_\_\_\_\_. “Lo que entiendo por soberanía”. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- \_\_\_\_\_. El aprendiz de brujo, en “La conjuración sagrada” (pp. 232-252). Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2008.
- BOROVINSKY, T. “Hegel, la negatividad y el fin de la historia: entre Alexander Kojève y Georges Bataille”. En: BOROVINSKY, T., LUDUEÑA ROMANDINI, F., TAUB, E. *Posteridades del hegelianismo. Continuadores, heterodoxos y disidentes de una filosofía política de la historia*. (pp. 201-220). Buenos Aires: Teseo, 2011.
- CIOCAN, C. “Heidegger et le problème de la mort. Existentialité, authenticité, temporalité”. Dordrecht: Springer, 2014.
- CRAGNOLINI, M. “El resto, entre Nietzsche y Derrida”. En: *Derrida, un pensador del resto*. (pp. 137-156). Lanús: La Cebra, 2012.
- DERRIDA, J. “Clamor”. Madrid: La Oficina, 2015.
- \_\_\_\_\_. “Freud y la escena de la escritura”. En: *La escritura y la diferencia*. (pp. 271-317). Barcelona: Anthropos, 1989.
- \_\_\_\_\_. “La vida la muerte. Seminario (1975-1976)”. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2021.
- DUPLANCIC, V. “Figuras de la muerte en la *Fenomenología del espíritu*”. *Revista de humanidades de Valparaíso*, 5, 9, 2017, pp. 89-102.
- ECHAURRI, R. “El ser en la filosofía de Heidegger”. Rosario: Instituto de Filosofía, Universidad Nacional del Litoral, 1964.
- ESCUADERO, J. A. “Guía de lectura de *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger. Volumen 2”. Barcelona: Herder, 2016.
- GAOS, J. “Introducción a *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger”. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- GOLDSCHMIT, M. “Jacques Derrida, una introducción”. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- GÓMEZ GERMAIN, F. “El sacrificio del sentido *en torno a la reescritura batailleana de Hegel*”. *Intus-legere filosofía*, 9, 1, 2015, pp. 47-62.
- GROYS, B. “Filosofía del cuidado”. Buenos Aires: Caja Negra, 2022.
- HABERMAS, J. “El discurso filosófico de la modernidad”. Buenos Aires: Katz, 2012.
- HAN, B.-C. “Hegel y el poder. Un ensayo sobre la amabilidad”. Barcelona: Herder, 2019.
- HEGEL, G. W. F. “Fenomenología del espíritu”. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- HEIDEGGER, M. (1942) “GA 68, Hegel I. Die Negativität (1938/39) 2. Erläuterung der „Einleitung“ zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993.
- \_\_\_\_\_. (1957). “Identität und Differenz”. En: “GA 11, Identität und Differenz (1957)” (pp. 27-110). Frankfurt am Main: Klostermann, 2006.
- \_\_\_\_\_. “¿Qué es metafísica?”. En: *Hitos*. (pp. 93-108). Madrid: Alianza, 2015a.
- \_\_\_\_\_. “De la esencia del fundamento”. En: *Hitos*. (pp. 109-149). Madrid: Alianza, 2015b.

- \_\_\_\_\_. “GA 2, Sein und Zeit”. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- \_\_\_\_\_. “GA 69, Die Geschichte des Seyns”. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998.
- \_\_\_\_\_. “GA 7, Vorträge und Aufsätze (1936-1952)”. Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.
- \_\_\_\_\_. “GA 9, Wegmarken (1919-1961)”. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- \_\_\_\_\_. “Hegel”. Buenos Aires: Prometeo & Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2007.
- \_\_\_\_\_. “Heráclito”. Buenos Aires: El hilo de Ariadna & Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2014.
- \_\_\_\_\_. “Heraklit”. Frankfurt am Main: Klostermann, 1994.
- \_\_\_\_\_. “Identidad y diferencia”. Barcelona: Anthropos, 1990.
- \_\_\_\_\_. “La historia del ser”. Buenos Aires: El hilo de Ariadna & Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2011.
- \_\_\_\_\_. “La proposición del fundamento”. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2003.
- \_\_\_\_\_. “Nietzsche”. Barcelona: Ariel, 2013.
- \_\_\_\_\_. “Ser y tiempo”. Madrid: Trotta, 2020.
- \_\_\_\_\_. “Sobre la esencia y el concepto de la φύσις. Aristóteles, Física B, 1”. En: *Hitos*. (pp. 109-149). Madrid: Alianza, 2015c.
- KOJÈVE, A. “Introducción a la lectura de Hegel”. Madrid: Trotta, 2013.
- LORIO, N. “Entre Kojève y Bataille: la polémica en torno a la negatividad, la acción y el saber”. *Cuadernos del Sur – Filosofía*, 43-44, 2014-2015, pp. 167-190.
- MABILLE, B. “Hegel, Heidegger et la question du néant”. *Revue de métaphysique et de monde*, 4, 2006, pp. 437-456.
- RICCI CERNADAS, G. “Vida y crueldad Artaud y Bataille, epígonos de Nietzsche”. *Nómadas*, 46, 2, 2015, pp. 1-25.
- RÜHLE, V. “La insistencia de la muerte en la vida: Hegel después de Heidegger”. *Bajo palabra. Revista de filosofía*, 4, 2009, pp. 11-20.
- SCHÜRMAN, R. “El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar”. Madrid: Arena Libros, 2017.
- VIGO, A. G. “El posible ‘ser total’ del *Dasein* y el ‘ser para (vuelto hacia) la muerte’”. In: R. Rodríguez (coord.). *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (pp. 219-268). Madrid: Tecnos, 2015.
- YOVEL, Y. “Hegel’s Preface to the *Phenomenology of Spirit*”. Princeton: Princeton University Press, 2005.



**ASOMBRO Y TIEMPO DIRIGIDO  
EN LOS ESCRITOS DE  
JUVENTUD DE SIMONE WEIL\***

***ASTONISHMENT AND DIRECTED TIME  
IN SIMONE WEIL'S YOUTH WRITINGS***

*Juan-Manuel Ruiz Jiménez*

*<https://orcid.org/0000-0001-6524-037X>*

*[jm.ruiz.jimenez@gmail.com](mailto:jm.ruiz.jimenez@gmail.com)*

*Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia*

**RESUMEN** *En este artículo analizamos la tentativa que realizó la joven Simone Weil por pensar el tiempo y el cambio, y por descifrar la participación que el mundo y la mente puedan tener en su configuración. Para lograrlo, nos propusimos elucidar dos conceptos que creemos sintetizan su acercamiento: el primero es el del asombro, entendido tanto en su calidad de intuición incesante que revela la impotencia humana para comprender el presente, como en su calidad de instancia mediadora entre ignorancia y ciencia humana aproximativa del ámbito fenoménico. El segundo concepto que analizamos es el de tiempo dirigido, significativo de la primera filosofía weiliana por cuanto patentiza la subyugación del hombre al presente, único tiempo tangible. Determinación que permite entender el sentido del pasado como existencia abolida, y el futuro como núcleo virtual de posibilidades hacia el cual el ser humano prepara su acción y trabajo gracias a su facultad para idear proyectos. En fin, en este artículo tratamos de evidenciar la tensión problemática que discernía la joven*

\* Article submitted on: 09/12/2022. Accepted on: 10/05/2023.

*Weil entre la ley de la inmediatez del mundo y la ley del tiempo que impone pasos intermedios a la realización de toda actividad humana.*

**Palabras clave:** *Simone Weil. Asombro. Tiempo dirigido. Cambio. Mediación.*

**ABSTRACT** *In this article we analyze the attempt that young Simone Weil made for thinking time and change, and for deciphering the participation that the world and the mind may have in its configuration. To achieve this, we set out to elucidate two concepts that we believe synthesize her approach: the first one is astonishment, understood both in its quality of incessant intuition that reveals the human impotence to understand the present, and in its quality as a mediating instance between ignorance and approximate human science of the phenomenal field. The second concept we analyze is that of directed time, significant of the first Weilian philosophy in that it reveals the subjugation of man to the present, the only tangible time. This determination allows us to understand the meaning of the past as an abolished existence, and the future as a virtual nucleus of possibilities towards which the human being prepares his action and work thanks to his faculty to devise projects. Finally, we try to show the problematic tension that young Weil discerned between the law of the immediacy of the world, and the law of time that imposes intermediate steps to the realization of all human activity.*

**Keyword:** *Simone Weil. Astonishment. Directed time. Change. Mediation.*

## Introducción

En este artículo abordaré el pensamiento de la joven Simone Weil<sup>1</sup> (1925 y 1931, época que abarca tanto sus años de formación en el Liceo Henry IV y en la Sorbona, como sus años de profesora en el Liceo Du Puy<sup>2</sup>) en torno a una pregunta que ocuparía por siempre su atención: ¿En dónde se estructura el tiempo?<sup>3</sup>. Pronto estimó Weil que el mundo y el hombre<sup>4</sup> son los dos parámetros

1 Según Baker (2006, p. 133) a pesar del creciente interés en la obra de Weil, aún su legado filosófico produce cierta reticencia, debido al misticismo y episodios heroicos que permean sus escritos.

2 Ver cronología en Weil (1988, p. 31).

3 Para Chenavier (2007, p. 119) las nociones de trabajo y tiempo son las más relevante en el pensamiento weiliano.

4 Gabellieri (2003, pp. 48-49) subraya la duda weiliana entre un tiempo perteneciente al alma o al mundo, pues quizá es una instancia dotada de una doble raíz.

que lo determinan y, en ese sentido, considero importante esclarecer el papel que, según Weil, juegan en ello. Estimo que este análisis permitirá esclarecer su filosofía del tiempo<sup>5</sup>, de crucial importancia en su obra<sup>6</sup>, pues para Weil (1972, p. 103) “todos los problemas se remiten al tiempo”. Añadamos que desde muy temprano ella intuyó que la “cuestión del tiempo... [forma] el tejido mismo de la vida humana” (Weil, 1988, p. 333). Nuestro propósito en este artículo será entonces realizar un análisis interno de algunos fragmentos y textos cortos de su primera época que han sido muy poco estudiados para dilucidar dicho problema a través de dos secciones: I. El asombro en el cambio; y II. El tiempo dirigido.

### I. El asombro en el cambio

En un texto temprano Weil estuvo tentada a pensar que el cambio es inherente al mundo: “¿qué es el cambio en el universo? No pienso el cambio como añadiéndose a las cosas, sino como esencial a las cosas; el cambio es, se podría decir, la esencia misma de la existencia” (Weil, 1988, pp. 301-302). Pero esta perspectiva la hizo dudar, pues en otro apartado sitúa el cambio en los linderos del espíritu: “Quizá diciendo que el universo cambia, se quiere decir que asombra sin cesar” (Weil, 1988, pp. 301-302). En efecto, al establecer una equivalencia entre el cambio en el universo y el asombro que suscita, Weil apunta a que las transformaciones del universo se producen porque hay espíritus susceptibles de percibirlos. Es decir que el cambio quizá sólo existe en el marco de la percepción humana y, por ende, los fenómenos que percibimos deben ser considerados previamente como *cambios* perceptibles (en potencia). Por ende, dichos fenómenos quizá no existen en el universo en sí<sup>7</sup>, dado que las características reales de este último nos escapan tanto cognitiva como sensorialmente. En síntesis, el cambio quizá no existe en sí, sino sólo dentro del marco cognitivo y sensorial humano, que capta el cambio bajo la forma intuitiva del asombro. Por consiguiente, el universo en sí podría no ser cambiante, pero siempre que se considere el marco de referencia del espíritu humano se presentará como cambiante. Pero esta frase de Weil, reconozcámoslo, es ambigua.

Si la percepción del cambio se traduce mediante el sentimiento del asombro, el cambio sería un estímulo exterior que opera una modificación en nuestro espíritu. El asombro expresaría los límites de nuestra potencia intelectual, porque

5 Miklos Vető (1997, p. 14) ha señalado la urgencia de que los intérpretes vuelquen su atención sobre los escritos de juventud de la filósofa para entender las raíces de su pensamiento maduro.

6 Según Kahn (1985, p. 221) la reflexión de Weil sobre el tiempo es uno de los principales temas de su obra.

7 Para Castel-Bouchouchi (2007, p. 71) en Weil hay una apertura a considerar un ámbito del mundo que trasciende la frontera fenoménica.

cuando un fenómeno externo que presenciamos nos asombra, es porque nos vemos afectados por su otredad y por la revelación de nuestros propios límites para anticiparlo. En efecto, por un lado, tomamos consciencia de la diferencia entre lo que somos (lo afectado) y lo que no somos (lo que afecta); y, por otro lado, el asombro revela las fronteras cognitivas de nuestra interioridad intelectual, la cual queda como desarmada frente a lo que acontece (por eso nos asombra). Pero hay más: el hecho mismo de que sea posible el asombro como intuición incesante revela que fundamentalmente somos susceptibles de resultar afectados por un sinnúmero de fenómenos que componen todo aquello del universo que no nos constituye a nosotros mismos, es decir por el universo considerado como otredad. Por ende, hay ya en nosotros, *a priori*, la capacidad de resultar afectados por esa otredad y la prueba de que existe un umbral de comunidad de ser entre el ser del universo y el ser del espíritu, umbral que hace posible su interacción, la cual se traduce a cada segundo en nuestra mente mediante la intuición de afecciones incesantes. De hecho, en su texto *La Science et Nous*, para referirse a esa comunidad de ser, la filósofa nos hablará de la noción de *convenance* (conveniencia):

Los astros, los juegos como las canicas, billar, dados, los instrumentos comunes de medida de las cosas siempre han sido por excelencia los objetos de meditación de los sabios. Pero entre más los astros convienen a la ciencia, más son misteriosos, porque esta conveniencia es un don. (Weil, 2008, p. 174)

Pero de ahí a afirmar que la percepción intelectual de todo fenómeno que nos afecte sea adecuada hay un abismo. Porque se podría obviamente aducir que, si bien la existencia en sí puede que sea inmóvil, aun cuando esta inmovilidad no sea perceptible por los espíritus, a partir del momento en que hay contacto entre los dos, este ser inmóvil es percibido por la mente como cambiante. Y en este caso, se podría sostener que los fenómenos percibidos (es decir cambiantes) tienen pleno sentido epistemológico conforme a nuestro marco sensorial y cognitivo de referencia. Pero, aun así, hay que admitir la presencia de la cosa en sí para concebir ese cambio que experimentamos, puesto que hay que contar con una instancia bisagra en la que se produzca el contacto entre la cosa externa y nuestro equipamiento sensorial y cognitivo. Tiene que ser a partir de ese contacto que surge la experiencia del cambio, la cual está orgánicamente relacionada con el sentimiento del asombro. En efecto, para que un espíritu pueda asombrarse apenas haya cambio, debe disponer previamente de una capacidad tácita negativa (intuición *a priori* según Kant) que le permita la percepción de ese cambio positivo. Ahora bien, esta capacidad manifestará su facultad de intuir la experiencia del cambio sólo si es estimulada por la positividad en acto de alguna cosa particular que se le presente. Dado esto,

plantear esta suposición implica que, si ya hay en nosotros una espera tácita de los fenómenos que suscitan la experiencia perceptiva del cambio, y por ende una espera del sentimiento de asombro que la acompaña, es lógico pensar que, tarde o temprano, una costumbre del cambio debería crearse en nosotros. Esto conduciría, aunque suene contradictorio, a desarrollar una costumbre a resultar asombrados, y por ende a un cese, en cierto momento, del asombro. Y, no obstante, según Weil, estamos sin cesar asombrados y no podemos habituarnos a dejar de estarlo.

Vemos que este punto de la reflexión weiliana plantea una encrucijada. En efecto, aunque resulte extraño, según Weil, si estamos sin cesar asombrados es porque en nosotros nada puede prepararnos a las modificaciones que se operan en nosotros. El perenne asombro expresa pues nuestra impotencia radical a prever aquello que nos sucederá en el instante que viene. De hecho, en *De la perception ou l'aventure de Protée*, Weil, recordando a Lagneau, sostiene que, en esencia, el tiempo manifiesta nuestra impotencia<sup>8</sup> frente al universo (Weil, 1988, p. 74). El asombro expresaría pues que aquello que lo suscita es una otredad proveniente de un universo que nos sobrepasa absolutamente y respecto al cual nuestro espíritu<sup>9</sup> y cuerpo no disponen de herramientas suficientes para calcular todas sus posibles variables (ciertamente disponemos de una potencia de planificación<sup>10</sup>, pero la novedad de la presencia otra del universo la sobrepasa infinitamente)<sup>11</sup>, condición humana que Weil expresa en su trabajo de grado *Science et perception dans Descartes*: “siempre hay en lo que percibo, incluso agradable, algo que no deseé para nada, que no encaja, se impone a mí como una presencia extraña” (Weil, 1988, p. 191).

Ahora bien, si el cambio es lo que se nos impone mediante la sorpresa, evidentemente no es una parte orgánica nuestra. Por el contrario, el cambio y esa intuición del tiempo que parecieran estar en nosotros, a la postre no nos pertenecen enteramente. Si el cambio se traduce mediante el asombro, saber que el universo cambia como conjunto es insuficiente para permitirnos descifrar cómo se producirán los cambios particulares<sup>12</sup>. A pesar de que estemos habituados a ciertas regularidades en ciertos fenómenos (lo que constituye el fundamento

8 Según Vetó (1997, p. 105), para la joven Weil, la impotencia a la que nos sume el tiempo se traduce por su función de mediación entre el presente y el futuro incierto de nuestra acción.

9 Ver también el conjunto de textos preparatorios del artículo sobre Proteo que se hallan reunidos en *Autour de Protée* (Weil, 1988, pp. 121-139).

10 Según Gabellieri (2003, pp. 46-47) la potencia humana puede ser concebida como nuestra capacidad para realizar nuestras acciones en medio de la necesidad que impone la naturaleza.

11 Vetó (1997, p. 105) indica que el hombre weiliano es una suerte de esclavo por cuanto está obligado a lidiar con un tiempo que le impone intermediarios en todas sus acciones.

12 Vogel (2010, p. 202), interpretando a Weil, insiste en la desestabilización del yo en el mundo pues en permanencia está bruscamente alterado por los acontecimientos externos que jalonan antes el cuerpo que la mente.

de la ciencia humana), jamás podremos prever la totalidad de las variables que puedan acontecer. Cabe acá recordar la reflexión de Weil en su texto de madurez *La Science et Nous*: “Si lanzo el dado una vez, ignoro cuál será el resultado, no a causa de una indeterminación en el fenómeno, sino porque es un problema del que ignoro en parte los datos” (Weil, 2008, pp. 159-160).

Sin poder abrazar la totalidad de los innumerables cambios que se producen en torno nuestro, todo fenómeno siempre tendrá algo de impredecible. En efecto, ninguna variable puede despreciarse. Con respecto al tema de lo impredecible en la ciencia, Weil le prestó especial atención al problema de lo despreciable en la física, entendiéndolo como el universo entero que se nos escapa cada vez que creemos controlar ciertas variables de un fenómeno físico. Ahora bien, es precisamente lo despreciable lo que puede invalidar, al realizarse un experimento, el control que tenemos de las variables conocidas:

Quando uno enuncia consideraciones generales sobre la física, obviamos rápidamente esta noción... Los físicos no solamente desprecian lo que es despreciable, tal y como deben hacerlo por definición, sino que también tienen la tendencia a despreciar, a pesar de que hagan uso de ella, la noción misma de lo despreciable, la cual es muy exactamente lo esencial de la física. Lo despreciable no es nada menos que lo que es preciso despreciar para construir la física<sup>13</sup>; no se trata en absoluto de aquello que tiene poca importancia, pues lo que es despreciado es siempre un error infinito (Weil, 2008, pp. 166).

Por ende, sería erróneo pensar que nos asombramos por el simple hecho de que las cosas cambien; si nos asombramos es porque con respecto a los cambios particulares que se producen continuamente en nuestro entorno perceptible, nuestra capacidad de previsión queda siempre insuficiente con relación a su efectividad. En efecto, por un lado, no podemos percibir el cambio de la existencia en cuanto conjunto, sino únicamente concebirlo, y, de otra parte, no llegamos nunca a abrazar la totalidad de las variables que causan un cambio particular, un fenómeno. Lo imprevisto estará siempre a la orden del día. Ciertamente, podríamos imaginar una serie de cambios particulares perfectamente conocidos por adelantado, los cuales, precisamente por ser conocidos, no nos asombrarían. Pero esto supondría que dispusiésemos de una ciencia real y absoluta de los fenómenos (que conociésemos todas las variables que los causaron).

Nuestro asombro se debe pues no tanto a que no podemos anticipar ni percibir el cambio general en sí mismo (sólo podemos concebirlo), sino al modo en que se realiza a través de los cambios particulares. Porque ciertamente es

13 No obstante esta gran atención que Weil le prestó a la física en sus años de madurez, sostiene Riviale (2004, p. 7) que es en el diálogo con la metafísica en donde la filosofía de Weil adquiere todo su alcance.

de esperarse que las cosas cambien, pero no podemos abarcar la totalidad de las circunstancias particulares que suscitan cualquier fenómeno singular. En síntesis, nuestra ciencia será siempre aproximativa en lo que concierne a los fenómenos<sup>14</sup>. No solo hay una multitud indefinida de fenómenos que se revelan mediante sus efectos y de los cuales ignoramos sus causas; sino que el futuro esconde siempre lo imprevisto<sup>15</sup>, porque ignoramos cómo la totalidad de las variables va a agenciarse en un momento futuro. Así, el universo nos asombra sin cesar porque, al imponernos sin cesar su imperceptible cambio general, no nos permite habituarnos al impacto innovador de los fenómenos particulares perceptibles, que nos revelan, al producirse, nuestra ignorancia radical de la naturaleza. Los cambios que ya se produjeron no nos proveen jamás de los elementos suficientes para que el momento futuro no sea sorprendente, puesto que incluso en los fenómenos presentes no disponemos de la ciencia que permita conocer enteramente sus causas eficientes. Así, la filósofa afirma: “Solo puede decirse que hay cambio en este momento en el sentido en que en este momento las cosas me asombran; y ellas no me asombrarían si ellas fueran lo que han sido” (Weil, 1988, pp. 301-302).

También podemos decir que el asombro es un indicador de que, para nosotros, la existencia se presenta siempre bajo la forma general del cambio, pues sólo nos es dada en el tiempo. Así, como lo indica Weil en otro texto corto sobre el tiempo, una existencia sin cambio es concebible como hipótesis, pero irrealizable:

Si nos preguntamos por qué la reflexión rechaza la idea de un universo sin cambio... Este universo sería finito. Pero sobre todo ya no habría existencia, porque ya no habría asombro. El asombro es quizá lo propio de la existencia. (Weil, 1988, pp. 299-300)

Si el asombro es lo propio de la existencia humana, no sólo a cada instante el hombre está expuesto a lo nuevo, sino que estructuralmente está limitado cognitivamente. En efecto, sólo podríamos estar preparados con respecto al instante futuro del mundo bajo dos posibilidades: que nuestra mente tuviera una capacidad de comprensión absoluta del mundo, o que el conjunto de los fenómenos que acontecen en éste se presentara manteniéndose estático *ad*

14 David (2012, p. 30) observa que, en sus últimos años, Weil llegará a considerar que el ámbito de lo trascendental puede llegar a ser experimental, a semejanza de como sucede con los fenómenos físicos.

15 Para Gabellieri (2003, p. 41) la «existencia no tiene perfección, pero sin esta ausencia de perfección, no hay mundo. Su dureza no es de la misma naturaleza que la idea: cambio, variedad indefinida, no luz fija e inmutable. Pero ella tiene en cierto sentido el mismo poder sobre la mente, surgiendo de manera imprevisible ahí donde el pensamiento quisiera por sí mismo fijar los eventos y el curso del tiempo».

*aeternam*. Sólo bajo estas dos modalidades la presencia del mundo<sup>16</sup> podría ser considerada como una realidad inmóvil o como una entidad cognoscible. Sólo así nada sería ignorado, puesto que todo estaría allí disponible y accesible a la mente. Es más, se requeriría de una combinación de ambas modalidades, pues si tan sólo dispusiésemos de una configuración inmóvil de todas las cosas existentes en el espacio, no podríamos tener una vista panorámica simultánea de todas ellas. En efecto, para que un espíritu dejase de estar asombrado debería estar provisto no sólo de un equipamiento perceptor que le permitiera visualizar simultáneamente todo lo que ocurre en el universo, sino tener tal capacidad mental que pudiera discernir las cosas como si hubieran desplegado, una vez por todas, la totalidad de sus posibles estados y atributos. En cierto sentido, esa mente contemplaría el universo como un mapa (de la totalidad de los fenómenos) desplegado en una inmovilidad perpetua.

En fin, Weil está probando que, si lo propio de la existencia es estar asombrados, entonces la realidad humana se resume en un fundamental e insuperable estado de ignorancia: por más desarrollada que creamos que esté nuestra ciencia, fundamentalmente estaremos siempre expuestos a la realidad temporal del futuro, es decir confrontados a una distancia absoluta con respecto a la verdadera y total realidad del universo. Es por ello que, para Weil, ese mundo hipotético en el que el asombro ya no existiera más sería concebible como universo que presentara los mismos rasgos que la temporalidad de las ideas en que todo es estático y definido (por ende, diferente del espacio, puesto que éste es infinito, y las cosas en él, indefinidas):

Las ideas no asombran; no me asombra descubrir que la suma de los tres ángulos de un triángulo es igual a dos rectos; el resultado de una adición no me asombra; pero si la adición fuera falsa, el resultado asombraría, porque la existencia aparecería desnuda. Este asombro es la condición de la actividad del espíritu; también la idea de un espíritu capaz de intuiciones intelectuales es quizá fantásica. (Weil, 1988, pp. 299-300)

El único ámbito en donde el espíritu no se asombraría sería pues el de las ideas verdaderas de las cosas, por cuanto tendría una intuición intelectual de estas. Pero no vivimos en el mundo de las ideas inmóviles y definidas,

16 En mi artículo "La presencia del mundo en los escritos de juventud de Simone Weil" (Ruiz Jiménez, 2022, pp. 1-13) explicito cómo, en la concepción weiliana, la noción de mundo queda expuesta como necesidad que se le impone al hombre, y asimismo establezco el vínculo que en Weil existe entre ésta y el tiempo. Es claro que Lagneau había impresionado a Weil con su idea de que el tiempo es la marca de la impotencia humana, pues precisamente el mundo se nos impone en el presente, segundo a segundo, como determinación y obstáculo frente a nuestras obras. La concepción madura del trabajo en Weil supondrá más adelante una elaboración de la noción de mundo en que éste aparece no solo como obstáculo permanente en el quehacer humano, sino como compañero de trabajo. Esta es pues la condición dual del mundo, a la vez desplegada como necesidad experimentada y como aliado en la actividad humana.



sino en el devenir, que por esencia ignoramos. Así, el asombro no sólo es la manera como reaccionamos frente al cambio, sino frente a la indefinición de los fenómenos en la existencia. En últimas, el asombro es la perplejidad de constatar nuestra propia ignorancia, la cual el mundo no deja de recordarnos segundo a segundo<sup>17</sup>. La existencia es, por ende, el otro de las ideas, y el asombro surge del pasaje entre la toma de consciencia de la ignorancia del ser humano y su ciencia aproximativa<sup>18</sup> (pues solo una verdadera ciencia, que es estructuralmente inalcanzable, nos mantendría al abrigo del asombro.). Si el *asombro es la condición de la actividad del espíritu*, es porque dicha condición es tratar de aprender, es decir, de efectuar el pasaje entre la ignorancia y la adquisición de un grado de conocimiento al alcance del espíritu limitado del hombre. La existencia es así el ámbito de la ignorancia humana. Es así como la hipótesis de un espíritu capaz de intuiciones intelectuales implicaría que estuviera en el ámbito del conocimiento inmediato, en que abarcaría adecuadamente la existencia como conjunto de ideas. La existencia de tal espíritu sería pues el de las ideas verdaderas. El espíritu que tuviera un conocimiento intelectual del presente no conocería el asombro porque sería absolutamente conocedor y no ignorante (entre otras cosas ignorante del futuro<sup>19</sup>) como el espíritu humano. Ese espíritu no asombrado estaría no sólo en el conocimiento, sino en el ser mismo de las cosas en sí, su intelección se fundiría con estas. El fenómeno como tal no existiría para él, o si existiera sería idéntico a la idea que le correspondiera. Es por ello que, a ese respecto, Weil señala que si la existencia nos asombra es porque ella tiene una temporalidad diametralmente opuesta a la de las ideas:

El espíritu está continuamente humillado por este asombro continuo; ¿no debería estar en su casa en el mundo? Pero reside en éste como extranjero. Si el espíritu olvida las ideas eternas, y se une al continuo devenir, como suele decirse, ya no hay asombro; es lo que sucede en el sueño. Si el espíritu sólo se ata a lo eterno, ya no hay tampoco pensamiento, puesto que ya no hay objeto; pero este peligro no hay que temerlo; el espíritu que sólo quisiera pensar lo eterno resulta brutalmente traído de vuelta hacia la existencia. (Weil, 1988, pp. 299-300)

Cabe decir que esta idea de sentirse en casa en el mundo irá progresivamente evolucionando en el pensamiento de Weil, hasta florecer plenamente en su gran texto *L'Enracinement*. Recordemos que para Weil la esencia del bienestar humano reside en que podamos sentirnos arraigados en el mundo:

17 Heifetz (2017, p. 347) considera que, para Weil, la percepción recibe el mundo como entidad que ofrece una tenaz resistencia.

18 Vorms (2007, p. 155) estima que para Weil es nuestro choque con el mundo lo que despierta nuestra mente.

19 Müller (2001, p. 94) habla del espejismo que Weil vio en la subjetividad que se proyecta en el futuro, sin tener garantías de su existencia por venir.

El arraigo es quizá la necesidad más importante... del alma humana... Un ser humano tiene una raíz por su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del futuro. Participación natural, es decir traída automáticamente por el lugar, el nacimiento, la profesión, el entorno. Cada ser humano necesita tener múltiples raíces. Necesita recibir la casi totalidad de su vida moral, intelectual, espiritual, por el intermedio de medios de los cuales hace naturalmente parte. (Weil, 1999, p. 1052)

Así pues, para Weil, el espíritu que tuviese un conocimiento intelectual estaría en su casa en el mundo, porque este estaría en su intelección, una vez por todas en una inmovilidad eterna; pero nuestro espíritu está por fuera del mundo, el devenir nos trae brutalmente de vuelta hacia la inhóspita realidad de la existencia<sup>20</sup>. Podemos decir entonces que el asombro weiliano surge de la mediación entre nuestra aspiración mental hacia la fijeza acogedora de las ideas y la movilidad inhóspita de la existencia. Por ello Weil sostiene que entre las aguas de la mente dormida (el sueño), como ámbito de fusión *con* y abandono *en* el puro cambio, y el puerto del entendimiento (como el ámbito de la inmovilidad de las ideas eternas), tenemos a la mente que se asombra. Ella se asombra porque, solicitada por el entendimiento, exige lo inmóvil en la existencia, sin hallarlo. Ella se asombra porque, solicitada por la imaginación del sueño, aspira a fundirse con el cambio absoluto, sin lograrlo, pues ella siente el llamado de lo inmóvil que viene del entendimiento. Doblemente excluido en la existencia, el espíritu no puede fundirse del todo con el cambio ni acceder verdaderamente a lo inmóvil; sino que debe arbitrar su existencia en una tensión entre dos polos opuestos. Puesto que estamos situados en una permanente fuga de todo lo que compone el tejido de nuestras vidas, nuestro asombro da la justa medida de nuestra ignorancia sin cesar renovada, pero señala, por la regularidad de esta realidad, la raíz fija de la cual emanan nuestras ideas. Platónica<sup>21</sup> en esto también<sup>22</sup>, Weil considera que saber que no sabemos nada es ya un paso hacia la estabilidad de la verdadera ciencia.

## II. El tiempo dirigido

Para Weil, el ser humano vive entonces en el asombro, y éste se produce en el presente, único tiempo real de la condición humana. El hombre descubre

20 Según Kühn (2010, p. 513), para Weil el ser humano aspira a hacer el mundo habitable. Por ello es tan doloroso sentirnos excluidos del mundo cuando realizamos un trabajo servil, como el de las fábricas.

21 Su biografía y amiga Simone Pétrement (1973, p. 91) subraya con razón que los tres filósofos que más modelaron el pensamiento de Weil desde sus años de juventud fueron Platón, Descartes y Kant.

22 Brisson (2013, p. 234) muestra con rigor cómo el estudio de Platón fue determinante en el pensamiento de Simone Weil a lo largo de su vida, particularmente en sus trabajos de los años 40.

aproximativa y progresivamente lo que ignora, pero, al instante, la existencia de lo que acaba de vivir se le escapa de las manos. Y este proceso se efectúa infaltablemente, implacablemente, siempre idéntico a sí mismo. Ahora bien, para la joven Weil el tiempo se impone a nosotros como una determinación que no es aleatoria. Al contrario, tiene características específicas, como lo ilustra en su texto *Du Temps* de 1929:

El tiempo está así dirigido por definición. Decimos con frecuencia que es irreversible; pero esta imagen parece invitarnos a volver, como si las nieves de antaño estuvieran en algún lugar, pero inaccesibles para mí, como si el tiempo fuera, así como solemos decir, como un río que me lleva o, según la metáfora de Bossuet, una pendiente que debo bajar sin que yo pueda mirar hacia atrás. Estas metáforas dieron nacimiento a la ficción de la máquina para viajar en el tiempo, sueño humano al que me prohíbo difícilmente sucumbir; yo quisiera tener esa madeja mágica mediante la cual el niño del cuento, desenrollándola, hace enseguida llegar el lejano futuro, y poder también, como el niño ya hecho viejo lo intenta en vano, enrollar nuevamente el hilo; pero esas metáforas son falsas. (Weil, 1988, p. 143)

Entre las características que el tiempo nos impone, Weil evoca explícitamente la de su dirección determinada. Condición temporal que aparecerá en otro texto de juventud, *L'Existence et l'objet* (1926):

Existimos en el tiempo. El tiempo, considerado como forma de la existencia, es ininteligible por su naturaleza misma. Quizá sólo puede ser abordado en las obras de arte, música, teatro o poesía épica. Si consideramos aquellas artes que se desarrollan en el tiempo, el primer carácter que impacta es el de la irreversibilidad” (Weil, 1988, pp. 80-81)

En efecto, el tiempo vivido ya no puede ser visitado efectivamente; sino sólo mediante imágenes recordadas que brinda la memoria. Por el contrario, estamos siempre obligados a asombrarnos conforme descubrimos lo nuevo. Dicho esto, ¿por qué Weil siente la necesidad de diferenciar la noción de *irreversibilidad* de la de *tiempo dirigido*? Porque entiende que la noción de irreversibilidad podría tentarnos falsamente a creer en su noción opuesta (la reversibilidad), la cual nos podría hacer sucumbir en la ilusión de poder volver a visitar efectivamente los momentos pasados, hacernos caer en el error de pensar que los momentos pasados siguen existiendo, estáticos, en un emplazamiento real (empírico), pero inaccesible. Momentos que serían accesibles si pudiésemos encontrar el medio técnico de ir hacia atrás en el tiempo. Así, ella quiere mostrar precisamente que los eventos pasados no solamente nos son inaccesibles por el hecho de no contar con ese medio técnico, sino porque absolutamente no están en ningún

lugar, ya no existen<sup>23</sup>. Ahora bien, esta ilusión se alimenta debido a que nuestra memoria nos invita a dejarnos llevar por el sueño de que la presencia a la cual corresponden estas imágenes existe en algún lugar, como lo indica Weil en un texto corto de 1929: “El tiempo sólo es irreversible para un ser que recuerda” (Weil, 1988, pp. 157-158). Y en otro fragmento del mismo año dirá algo similar:

Decimos con frecuencia que el tiempo es irreversible; esta palabra parece traducir el sentimiento que experimentamos cuando, haciendo retorno hacia nuestros recuerdos, intentando asir las cosas pasadas y no pudiéndolo, nos preguntamos en dónde están las nieves de antaño, como si el pasado estuviera aún en algún lugar, pero separado de nosotros por un muro infranqueable. Eso es pensar débilmente. (Weil, 1988, p. 149)

Y es por ello que, al preferir la noción de *tiempo dirigido sobre la de irreversibilidad*, Weil hace manifiesto que hay una dirección de la existencia en general hacia la que todo tiende, y tras la cual, a medida que progresamos en el tiempo, todos los momentos pasados quedan absolutamente abolidos y, *strictu sensu*, suprimidos de la existencia. Pero con esta aclaración, Weil apunta también implícitamente a otro factor: los momentos futuros que no han acontecido todavía, a pesar de que supongamos su futura existencia, por el hecho de no haber acontecido aún, deben ser considerados como absolutamente inexistentes como lo indica en *L'Enracinement*: “El futuro no nos aporta nada, no nos da nada; somos nosotros quienes, para construirlo, tenemos que dársele todo, darle nuestra vida misma.” (Weil, 1999, p. 1057)

Luego, nada por fuera del presente existe: lo que pasó, dejó de existir, y lo que está por venir, aún no puede calificarse como existente. Y, sin embargo, en la noción de *tiempo dirigido* el futuro tendría preeminencia sobre el pasado, porque es hacia él que todo se encamina. Por ello Weil rechaza con tanta vehemencia el término de *irreversibilidad*, pues tiene vocación al pasado, es decir a una temporalidad hacia la cual la existencia no se encamina. La noción de *tiempo dirigido* es pues realista, ya que tiene vocación a lo que tiene posibilidad de existir en el futuro. De otra parte, no podemos acelerar o ralentizar la continuidad objetiva del tiempo<sup>24</sup> (la duración de un fenómeno físico, medible con instrumentos de medición física), ni impedir la existencia misma de las cosas que se exponen a nuestra percepción en la presencia del mundo<sup>25</sup>. Tan solo podemos vivir en el móvil tiempo dirigido que, al imponer

23 Schlette (2001, p. 78) evidencia la contraposición que Weil establece entre pasado vivo e historia documental.

24 Casper (1985, p. 244) destaca la tensión entre el deseo subjetivo de poseer, que nos lleva a creer disponer del tiempo personal, y el tiempo implacable que por naturaleza nos desposee al pasar.

25 La filosofía de la percepción y del tiempo de Weil no sólo es kantiana y platónica, sino husserliana (Villèle-Petit, 2010).

todas las características ya evocadas, impone además que lo nuevo reemplace ininterrumpidamente el presente, como lo anota Weil en *Le Temps* de 1926: “Todo puede cambiar en el mundo; el mundo no nos incumplirá. Siempre estará ahí, puro y fiel” (Weil, 1988, p. 77). En fin, el tiempo es una necesidad, que desde afuera impone sus condiciones:

Que el río no remonte su curso, sólo lo sabe aquel que está en la rivera. ¿Quiere decir esto que el tiempo irreversible sólo será una forma del pensamiento humano, una necesidad interior al espíritu humano? No existe ninguna necesidad interior al espíritu. (Weil, 1988, p. 157-158)

No es posible entonces recobrar los instantes pasados porque una necesidad exterior plantea el no retorno como condición necesaria de la existencia humana. Ahora bien, la apertura al futuro que tiene la noción de *tiempo dirigido* se debe tanto al no retorno del pasado, como al modo como se realizan las acciones del hombre en su existencia, que solo pueden avocarse hacia las circunstancias futuras, en función de las cuales prepara sus acciones:

En lugar de decir que el tiempo es irreversible, más vale decir que está dirigido. Está dirigido hacia el futuro, no al azar, sino por su naturaleza misma, puesto que vivir en el tiempo no es otra cosa para mí que no poder ser lo que quiero sin tener que dirigirme hacia ello. (Weil, 1988, p. 149)

Este pasaje de Weil es problemático, pues no sólo alude al tiempo dirigido como realidad objetiva impuesta al hombre, sino a como este se comporta, teniendo en cuenta dicha realidad: si el mundo no está dirigido por azar, significa que es sobre la base de condiciones necesarias y permanentes que los cambios se producen, y que el tiempo se dirige hacia la configuración de lo nuevo. En el marco de la percepción humana los cambios se producen con un sentido y forma determinados, y no aleatoriamente.

Pero también, Weil alude a otro aspecto de la realidad temporal cuando habla de *vivir en el tiempo para mí*. En efecto, no podemos ser lo que fuimos porque el tiempo pasado será para siempre inexistente. La idea de reversibilidad da cuenta de nuestro deseo de manipular a nuestro antojo el tiempo, pero debemos tener en cuenta la realidad de las cosas presentes y nuestra capacidad para actuar en esta realidad. El hombre prepara su acción acomodándose a circunstancias reales y efectivas. Entre más nuestra acción esté concebida a partir de circunstancias efectivas y reales, más nuestro proyecto de acción tendrá posibilidades de realizarse. En síntesis, el tiempo está dirigido para los hombres, sea cual sea su comportamiento respecto a su propia actividad. Ahora bien, no solamente el tiempo está dirigido para la percepción de todos

los hombres como especie, sino, además, cada hombre particular debe tener en cuenta el tiempo dirigido para obrar.

Consagremos ahora nuestra atención a un pasaje que nos clarificará un poco más la objetividad y la subjetividad de esta noción del *tiempo dirigido*:

Lo que pertenece al mundo no está... nunca, y en ningún sentido, dirigido como tal; lo cual significa que el tiempo, si bien impuesto ciertamente a nosotros por el mundo, no es concebible en tanto que lo relacionásemos solamente con el mundo. (Weil, 1988, pp. 152-153)

Así, Weil vuelve a la distinción kantiana entre cosas en sí y fenómenos. No sabemos nada de aquello que acontece en el mundo en sí, y por ende no podemos afirmar que cambie, y, por consiguiente, que algo en él esté dirigido. Pero cuando hablamos de la existencia para los hombres, significa que todo nos es dado en el tiempo. Y en ese sentido, la naturaleza perceptible y sus cambios se despliegan dentro del marco de la forma dirigida del tiempo. La naturaleza que cambia bajo el influjo de una dirección determinada, se nos aparece como la realidad del mundo, y esto tanto si actuamos como si no, y sea cual sea nuestra manera de actuar. Así pues, para el hombre, ¿cuál es la implicación mayor de estar inserto en un mundo regido por un *tiempo dirigido*? Encontramos algunos elementos de respuesta en el pasaje siguiente:

La ley del tiempo es estar dirigido, la ley del mundo es lo inmediato; en ese sentido el mundo, que nos impone el tiempo, lo rechaza. Pero vivimos en el tiempo. El tiempo es nuestra ley cada vez que nos dirigimos hacia una meta. (Weil, 1988, p. 157)

Tenemos que poner en relieve estas dos leyes que Weil opone la una a la otra: la del mundo y la del tiempo. La oposición fundamental que las confronta es la que existe entre los términos *dirigido* e *inmediato*. En efecto, en el tiempo dirigido que rige la vida humana, se sobreentiende que hay tres instancias: el punto de referencia del cual se parte en el universo, el punto de llegada, y la trayectoria dirigida que organiza el movimiento del ente que se desplaza. Esto implica una mediación ejercida por el camino que separa el punto de partida y el de llegada<sup>26</sup>. Asimismo, se conciben muchos caminos posibles entre ambos puntos. La dirección implica un vector de orientación. En fin, lo que está dirigido implica una espacialidad, y por ende una no inmediatez, puesto que para pasar de un lugar a otro hay que atravesar paulatinamente los puntos intermedios que los separan. En ese sentido, cuando la filósofa dice que el mundo rechaza

26 Según Casper (1985, pp. 242-243), para Weil el presente del tiempo dirigido es un puente entre la existencia material y la razón, e impone que nuestras actividades impliquen puntos intermedios.

el tiempo, significa que todas sus partes están ya en sí mismo, y que, por ende, no podemos hablar de partes, sino de una unidad indivisible. A partir de todo momento y de todo emplazamiento, el mundo ya se ha unido a sí mismo, puesto que él ya estaba y es en sí mismo. En un texto corto sobre el tiempo de 1929 Weil escribe:

Para los eventos del mundo considerados como tales, el tiempo no está dirigido; el mundo no tiene futuro, no tiene pasado. La ley del tiempo es la ley de mediación, y el futuro es lo que no puede ser enseguida; el futuro inmediato, durante el tiempo que empleo en pensarlo, ya estoy en él, él está presente; el pasado inmediato, es el momento presente, desde que he pensado que está presente. Lo inmediato es la ley de las cosas, y el alma del tiempo consiste en que él está dirigido; ahora bien, estas dos ideas son directamente contrarias; porque dirigirse hacia alguna cosa, es estar separado de ella, como el proyecto está separado de la obra por el trabajo, el corredor de la meta por la carrera. (Weil, 1988, p. 152)

Ahora bien, Weil nos muestra acá que, si para el hombre sólo hay existencia dirigida, es porque se halla en una separación estructural con respecto al mundo. De otra parte, decir que el tiempo es *nuestra ley* significa que el hombre no está regido por la ley del mundo, es decir que para él nada es inmediato, sino que todo está regido por puntos de partida y llegada. Está pues obligado a recorrer puntos en el espacio e instantes en el tiempo. Y dado que la ley del tiempo pesa sobre nosotros a todo instante, en cada instante presente surge una nueva proyección hacia el porvenir, y esto sucede tanto si nos fijamos conscientemente metas como si no. Así, Weil entiende por meta todo momento futuro, pues jamás estamos en la inmediatez. En efecto, una vez que alcanzamos cualquier meta escogida o cualquier momento futuro (escogido o no), al tornarse pasados, dichos puntos alcanzados se transforman, y nos vemos situados de nuevo en un punto en que, o bien se inicia la búsqueda consciente de otra meta escogida, o bien nos vemos situados contra nuestra voluntad en un instante presente en que vuelven a abrirse proyecciones de puntos futuros hacia los que somos arrastrados contra nuestra voluntad<sup>27</sup>. Y en estas condiciones, el tiempo presente, el único que nos es efectivamente dado, es esencialmente un tiempo de búsqueda y tensión hacia un punto siempre postergado, que no es más que nuestra proyección hacia el futuro. Entonces, refiriéndose a este aspecto, aparece la concepción amplia del trabajo en Weil, la cual ilustra, mejor que cualquier otra, esta relación del ser

27 No obstante lo anterior, según Vetö, si bien para Weil el tiempo nos impone su realidad, es también el puente hacia la decisión libre, el futuro no siendo un mero aprisionamiento, sino a la vez una fuente de libertad bajo cuyo influjo escogemos qué hacer entre las múltiples opciones que se abren hacia el futuro. (Vetö, 1997, pp. 113-114)

humano con el porvenir. Acerquémonos a estas palabras de Weil sacadas del texto *Causalité*, de 1929:

...pero, como este cuerpo que trabaja es nuestro cuerpo vivo, el trabajo resulta continuamente interrumpido por intermedios propiamente biológicos, sobresaltos, reposo, comida, sueño, que participan, como tales, de la ley del mundo, pero que, tomados como en una red de trabajos, participan también, por consiguiente, del tiempo. (Weil, 1988, p. 157)

Para Weil, en todo trabajo la persona pasa del momento en que inicia su labor hacia la meta (el trabajo realizado), y, por ende, a partir del momento en que hay trabajo o acción, hay puntos intermedios a través de los cuales se efectúa su realización<sup>28</sup>, puesto que ningún trabajo puede ser realizado inmediatamente. Ahora bien, la filósofa evoca acá *intermedios biológicos* que participarían de la ley del mundo y, por ende, de la inmediatez. Pero, en la medida en que todo cambio en la naturaleza que percibimos está inscrito en el tiempo, ¿cómo entender esta afirmación de Weil? Pues, ciertamente, desde la perspectiva del universo en sí mismo, nuestros movimientos deben estar, como todo movimiento que se produzca en la naturaleza, inmediatamente unidos a ese universo en sí. Pero a partir del momento en que hablamos de la naturaleza en el tiempo (la que le incumbe al hombre), nada puede ser llamado inmediato, es decir que, desde la perspectiva humana, nada puede ser considerado como participando de la ley del mundo. ¿Es esta una contradicción<sup>29</sup> en el pensamiento de Weil?<sup>30</sup> ¿Acaso la filósofa deseaba destacar el carácter voluntario e involuntario de los movimientos de nuestro cuerpo en el seno de una actividad de trabajo cualquiera? Pues esos *intermedios biológicos* van ciertamente en contravía de nuestra meta, ya que lo retardan (sueño, reposo, etc.), y, no obstante, hacen parte del conjunto de movimientos en el tiempo, los cuales se despliegan en el seno de todo trabajo. Involuntarios o no, están en el tiempo en la medida en que pertenecen a la naturaleza tal y como la percibimos (naturaleza en el tiempo). Por ende, es quizá en ese sentido que Weil se muestra prudente al añadir que estos movimientos involuntarios tomados *como en una red de trabajos, participan también, por consiguiente, del tiempo*. Y esto a pesar de que, *de facto*, no hagan parte de los

28 Para Chenavier (2001, p. 109) el trabajo es la instancia mediante la cual experimentamos la necesidad del mundo exterior, es el lugar en que se expresan plenamente las intuiciones del tiempo y el espacio.

29 Dreyfus (1951, p. 149) muestra que para Weil la contradicción es la chispa que permite a la mente despertar, pero sólo cuando dicha contradicción es irreductible.

30 Según Fuentes-Marcel (2002, p. 180) Weil logró reevaluar "conceptos claros" que "quedarán modificados o evidenciados como confusos.", así como "resignificar... aquello que se había instalado como única manera de leer la realidad." Es quizá este proceder lo que, precisamente, puede resultar ambiguo. Pues, incluso siendo así, es legítimo exigir mayor claridad en el tratamiento que Weil hace de algunos conceptos.



movimientos eficaces de un trabajo dado. En efecto, ocupan un lugar en el seno de los movimientos efectuados en el tiempo total de la realización de cualquier trabajo. Dicho esto, esta interpretación no elimina enteramente la ambigüedad que aparece cuando la filósofa afirma que esos movimientos participan de la ley del mundo (que es lo inmediato); puesto que, si participaran de ella, ya no serían en cuanto movimientos, sino en cuanto cosas en sí. Una pregunta importante debe formularse: ¿Cuál es el sentido del término *inmediato* para Weil?

Acá cabe preguntarnos si no habría una interpretación menos evidente en la cual pensó Weil. ¿Piensa ella acaso en una suerte de cuarta perspectiva? Es decir, no en el mundo en sí, ni en el mundo humanamente percibido, ni tampoco en el mundo considerado como variable física que debiera tenerse en cuenta a la hora de realizar una tarea particular; sino en el mundo perceptible en potencia por el hombre, pero que no entra como variable en su trabajo efectivo. Ahora bien, esta cuarta posibilidad podría prestarse a equívocos, ya que puede fácilmente ser asimilada al mundo en sí, en la medida en que la inmediatez no nos es dada en los cambios que percibimos en la naturaleza. Por consiguiente, sea cual sea el sentido que queramos darle a estas palabras de Weil, una sola cosa es indudable: para ella, sólo se habla de trabajo cuando se considera la actividad de los seres humanos, y no cuando se consideran los cambios desde la perspectiva de la naturaleza.

Dicho esto, incluso haciendo abstracción de la naturaleza en sí, una vez más esto nos conduce a una encrucijada: en la medida en que la naturaleza percibida por el ser humano es siempre percibida en el tiempo, ella (y sus cambios) debería ser siempre considerada como una variable presente en todo trabajo (a pesar de que ignoremos exactamente en qué medida ella está presente), así como una variable en toda transformación natural por fuera del trabajo humano. Porque en la medida en que la naturaleza debe siempre ser tenida en cuenta en todo trabajo, como participando *en una red de trabajos*, todo cambio en la naturaleza debería ser considerado como participando en todo trabajo. Y, simétricamente, todo trabajo debería considerarse como variable que participa en los cambios de la naturaleza en el tiempo (pues el hombre es una parcela de la naturaleza), porque todo trabajo está en el tiempo. En efecto, dado que todo en la naturaleza que percibimos, incluso nuestros propios movimientos, está en el tiempo, nada puede ser considerado inmediato, y por ende nada puede ser considerado como participando de la ley del mundo. Más bien, todo debería considerarse como participando de la ley del tiempo (por supuesto a excepción de la naturaleza en sí, de la que nada sabemos).

Volvamos entonces a la noción de *inmediatez* en Weil. Si consideramos que ella habla de la naturaleza tal y como la percibimos (y no de la naturaleza en sí), deberíamos asumir que el tiempo está presente, y que los cambios de la

naturaleza se producen en el tiempo. Así, si aceptamos que no debemos llamar trabajo los cambios de la naturaleza (ya que ella no los proyecta voluntariamente), no podemos por ello llegar a afirmar que algo en ella sea inmediato, y que alguna cosa en nuestra actividad (que se trate de movimientos eficaces o no, voluntarios o no) participe de la ley del mundo. También, cuando hablamos de cambios de la naturaleza, pensamos en una naturaleza en el tiempo, en la que nada para ella es inmediato. Ciertamente ella no trabaja, puesto que no podemos atribuirle intencionalidad alguna o metas en sus cambios (si existen, nos son absolutamente desconocidos), pero entonces habría que considerar que el tiempo está dirigido para la naturaleza, en el sentido en que toda transformación en la naturaleza se produce por un encadenamiento de circunstancias específicas. Quizá por ser consciente de esta posible ambigüedad Weil escribió en uno de sus pequeños esbozos sobre el trabajo y el tiempo:

La ley del tiempo, es... la ley según la cual el trabajo es el único medio para pasar del proyecto a la obra. Es por ello que el tiempo está dirigido del proyecto a la obra, o dicho de otro modo, e incluso en el recuerdo, dirigido hacia el futuro; es lo que expresamos al decir que es irreversible. No que el tiempo siga el ritmo de mis trabajos, y se detenga cuando yo me detengo de trabajar, puesto que mis trabajos están interrumpidos por las comidas, el sueño... (Weil, 1988, p. 325)

Weil pareciera aclarar que los trabajos están en el tiempo, y que el curso de este último se mantiene incluso sin trabajos, es decir que las transformaciones de la naturaleza y de la actividad humana no orientada hacia trabajos específicos están siempre inscritas en el tiempo. En efecto, en el sentido de los encadenamientos necesarios para toda transformación, en cierto sentido, el tiempo está siempre dirigido (es decir que toda transformación natural o humana se produce por intermedios, sin los cuales ella resultaría imposible). Sin embargo, el término *dirigido* toma una segunda significación que designa, no solamente los encadenamientos de las transformaciones (que sean o no producidas por el hombre, que sean o no intencionales, que haya o no una meta determinada), sino los movimientos del hombre intencionalmente orientados, en vista de una meta determinada. Podemos pues afirmar que, para Weil, este segundo sentido de la expresión *tiempo dirigido* está inserto en el marco de la intencionalidad concebida por adelantado, en vista de un trabajo futuro. Es por ello que la idea de proyecto está asociada a todo trabajo, porque todo trabajo está dirigido en el sentido de una meta buscada, en vista de la cual la intención dirige las acciones en el trabajo presente. Weil dirá en uno de sus textos sobre el tiempo y el esquematismo:

El tiempo está siempre dirigido por la marcha del proyecto a la obra; y ciertamente yo tomo también como materia del tiempo los eventos del mundo solo; pero el tiempo asociado al mundo solo únicamente está dirigido si los eventos son considerados como ocasión de mis proyectos o por lo menos de proyectos en general, condiciones de mis trabajos o por lo menos de trabajos en general. Para los eventos del mundo considerados como tales, el tiempo no está dirigido... (Weil, 1988, p. 152)

Así, la variable *mundo* (las transformaciones que efectúa la naturaleza, tanto si trabajo como si no) entra como factor a ser tenida en cuenta en los trabajos, en el sentido en que el trabajador está obligado a hacer participar las transformaciones de la naturaleza en su trabajo. Él lo concibe por anticipado en su proyecto. En ese sentido, ciertamente las transformaciones de la naturaleza no son trabajos, puesto que no tienen intencionalidad y, por ende, no están relacionadas a un espíritu que persiga una meta particular, y que acomode las transformaciones para obtener el resultado que el proyecto prevé<sup>31</sup>. Sin embargo, a pesar de la alusión aclaratoria de la noción de intencionalidad humana en la concepción del trabajo que aparece en este fragmento, consideramos que la joven Weil dejó cierto campo abierto a la ambigüedad en lo que compete al tiempo de la naturaleza que, como lo vimos a lo largo de nuestro análisis, resulta problemática y, por lo menos en la primera época weiliana, sin solución clara a la vista.

## Conclusión

Para la joven Weil era importante saber si el cambio es inherente al mundo o a la mente. Y fue acudiendo a la experiencia reiterativa del asombro como situó el problema. En efecto, el que el hombre esté determinado a experimentar el universo como existencia cambiante, y que debido a ello esté incesantemente asombrado, significa que es radicalmente incapaz de prever los eventos futuros. Y esto se debe en parte a que, a pesar de nuestra ciencia y nuestros medios intelectuales, todo fenómeno es esencialmente impenetrable. Impenetrabilidad que traduce la otredad del universo, estructuralmente inabarcable por la mente humana, tanto en sus partes (los fenómenos singulares) como considerado como un todo. Asimismo, vimos que Weil descubrió que esa otredad inalcanzable del mundo y sus fenómenos se hace patente en el instante en que se nos fuga de las manos, tanto cognitiva como ontológicamente. En suma, el mundo se

31 En *Quelques réflexions autour de la notion de valeur*, Weil aborda otra apertura al futuro opuesta a la intencionalidad y deseo que mueven todo proyecto: "El desatarse es un renunciamiento a todos los fines posibles, sin excepción, renunciamiento que pone un vacío en el lugar del futuro." (Weil, 2008, p. 57). La noción de desatarse implica una modificación de la relación que tenemos con el porvenir, ya que hay una renuncia a los deseos.

nos escapa a cada segundo, no sólo ignoramos lo que pueda ser el universo en sí<sup>32</sup>, sino incluso ignoramos comprender a cabalidad el universo en el tiempo que se despliega dentro del marco de nuestros límites cognitivos y sensoriales.

Vimos asimismo que para Weil tiene que existir una comunidad de ser entre el mundo y la mente que permita que lo intuicionemos, así sea inadecuadamente. Y, en ese sentido, el tiempo sería a la vez el punto de contacto entre ambos, así como la frontera que marca la otredad del universo con respecto a la mente humana<sup>33</sup>: algo del tiempo pertenece al hombre, y algo al universo<sup>34</sup>. Concluimos que, para Weil, la ciencia humana es aproximativa. Y esta limitación queda revelada por la existencia del futuro, esencialmente impredecible por cuanto jamás dispondremos de la totalidad de las variables que se requerirían para alcanzar una ciencia verdadera del universo, tanto como conjunto como en lo tocante a sus fenómenos. En efecto, todo fenómeno es indefinido, está abierto a infinidad de variables que no pueden ser aprehendidas por la mente. No obstante, podemos concluir que el asombro tiene la virtud de ser mediación entre la ignorancia y la ciencia aproximativa del hombre que, a pesar de su limitación, se ve orientada por la fijeza de las ideas que nos permiten tratar de estabilizar el mundo externo. El asombro weiliano sería entonces un puente entre nuestra aspiración mental hacia la fijeza acogedora de las ideas y la movilidad inhóspita de la existencia.

Así, en nuestra segunda sección pudimos enfocarnos en considerar el presente, único tiempo tangible al que estamos obligados a asistir. Obligación que se nos impone, no aleatoriamente, sino con ciertas reglas de funcionamiento, como la de su dirección determinada. En efecto, vimos que, al estar dirigido el tiempo, el pasado no puede volver a ser visitado efectivamente, sino solo recordado, y la línea del presente viene a ser la construcción fáctica de las posibilidades que se abren hacia el futuro, fuente de novedad que al presentarse reemplaza la existencia de lo viejo<sup>35</sup>. Vimos además que, si bien el futuro sólo se abre como abanico de posibilidades, es hacia él que el hombre prepara su acción a través de sus proyectos. El proyecto es pues la aspiración del hombre

32 Yoda (2017) indica que ese mundo en sí efectivamente nos influye, pero sólo en términos de potencia, la cual se manifiesta, aunque despojada de su presencia verdadera, mediante el fenómeno.

33 En "Kantische Themen im Denken der Simone Weil", Vetö sostiene que Weil irá saliendo progresivamente de los límites de la intuición temporal en sentido kantiano, hasta admitir una porosidad del tiempo hacia lo trascendente (Vetö, 1985, p. 44).

34 Según Campos el componente de la justicia le permitirá a Weil que "el concepto ontológico de la realidad" se entienda como punto de "conciliación del ser humano con el mundo (materia)". (Campos, 2022, p. 31).

35 El asombro no es mera negatividad, sino fuente de vida de la experiencia. Vetö destacará la obscura monotonía que Weil aborda en *Journal d'Usine* al referirse al trabajo fabril. En gran medida el obrero sufre cuando en su trabajo pierde la posibilidad de lo nuevo, quedando sumido en un presente siempre idéntico y pobre. (Vetö, 1997, p.106)

de hacer real lo virtual, instancia donde plasma su comprensión de la realidad presente y a partir de la cual estructura su trabajo.

Por otra parte, pudimos destacar las dos leyes temporales que Weil opone entre sí: la del mundo (regido por la inmediatez de su unicidad indivisible) y la del tiempo humano (para el hombre nada es inmediato, sino regido por una apertura hacia el futuro, es decir por metas, puntos de partida y de llegada). El hombre está en una separación estructural con respecto al mundo, en un presente de búsqueda hacia un horizonte siempre postergado. En fin, pudimos advertir cierto margen de ambigüedad en el pensamiento de la joven Weil, quien llega a afirmar que ciertos movimientos de la actividad humana participarían de la ley del mundo (lo inmediato) sin aclarar debidamente si están situados o no desde la perspectiva de las cosas en sí; y otra área de zonas grises que evidenciamos es aquella en que señala unas veces que el tiempo dirigido es propio a la actividad intencionada, y otras veces que el tiempo está dirigido en la naturaleza percibida.

### Referencias

- BAKER, T. "Praying to an absent God: the poetic revealing of Simone Weil". *Culture, theory and critique*, 47:2, 2006, pp. 133-147.
- BRISSON, L. "Le travail de Simone Weil sur le *Timée* de Platon". *Cahiers Simone Weil*, 36, 3, 2013, pp. 233-248.
- CAMPOS, M. "La idea del amor en el pensamiento de Simone Weil". *Protrepsis Revista de Filosofía*, 22, mayo-octubre 2022 [Online]. Disponible en <http://protrepsis.cucsh.udg.mx/index.php/prot/article/view/343>.
- CASPER, B. Le temps sauvé. *Cahiers Simone Weil*, 8, 3 (Simone Weil et le problème du temps), pp. 240-252, 1985.
- CASTEL-BOUCHOUCI, A. "Le platonisme achevé de Simone Weil". *Les Études philosophiques*, 2007/3, 82, 2007, pp. 169-182.
- CHENAVIER, R. "Les méditations cartésiennes de Simone Weil". *Les Études philosophiques*, 2007/3, 82, 2007, pp. 183-205.
- \_\_\_\_\_. "Simone Weil, une philosophie du travail". Paris: Cerf, 2001.
- DAVID, P. "L'absolu peut-il faire l'objet d'une science expérimentale?" *Cahiers Simone Weil*, 35, 1, 2012, pp. 29-88.
- DREYFUS, D. "Connaissance surnaturelle et obéissance chez Simone Weil". *Les Études philosophiques*, 6<sup>e</sup> année, Nr. 4, 1951, pp. 276-288.
- FUENTES-MARCEL, A. "Simone Weil pensadora liminar". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 86, 2002, pp. 179-190.
- GABELLIERI, E. "Être et don. S. Weil et la philosophie". Louvain/Paris: Ed. Peeters, 2003.

- HEIFETZ, A. "On sublimation and the erotic experience: Simone Weil and Hans Loewald". *Psychoanalytic Psychology*, 34, 3, 2017, pp. 346-351.
- KAHN, G. "La dialéctique du temps chez Simone Weil". *Cahiers Simone Weil*, 8, 3, 1985, pp. 221-239.
- KÜHN, R. "Unidad reflexiva y ontológica de lo real en Simone Weil". *Les Cahiers Simone Weil*, 33, 4, 2010, pp. 511-542.
- MÜLLER, W. "Simone Weil et la question de l'histoire du salut". *Cahiers Simone Weil*, 24, 2, 2001, pp. 73-158.
- PÉTREMENT, S. "La vie de Simone Weil". Paris: Fayard, 1973.
- RIVIALE, P. "La pensée libre. Essai sur les écrits politiques de Simone Weil". Paris: L'Harmattan, 2004.
- RUIZ JIMÉNEZ, J. "La presencia del mundo en los escritos de juventud de Simone Weil". *Filosofía Unisinos*, 23, 1, 2022, doi: 10.4013/fsu.2022.231.07, pp. 1-13.
- SCHLETTE, R. "Histoire des religions et théologie des religions chez Simone Weil". *Cahiers Simone Weil*, 24, 2, 2001, pp. 73-158.
- SCHLETTE, R., DEVAUX, A. (eds.). "Simone Weil : Philosophie, Religion, Politik". Frankfurt: Josef Knecht Verlag, 1985.
- VETÖ, M. "La métaphysique religieuse de Simone Weil". Paris: L'Harmattan, 1997.
- \_\_\_\_\_. Kantische Themen im Denken der Simone Weil. In: Schlette, R., Devaux, A. (eds.), 1985, pp. 44-50.
- VILLELA-PETIT, M. "Simone Weil et Edmund Husserl Convergences". *Les Cahiers Simone Weil*, 23, 4, 2010, pp. 489-510.
- VOGEL, C. La lecture comme réception et production de sens. Les enjeux de la pensée weilienne. *Les Cahiers Simone Weil*, 33, 2, 2010, pp. 201-213.
- VORMS, M. "À l'épreuve du monde: l'éducation au sens large". *Les Études philosophiques*, 2007/3, 82, 2007, pp. 155-167.
- WEIL, S. "Cahiers II". Paris: Plon, 1972.
- \_\_\_\_\_. "Œuvres complètes. Tome I: Premiers écrits". Paris: Gallimard, 1988.
- \_\_\_\_\_. "Œuvres complètes. Tome IV, vol. 1: Écrits de Marseille (1940-1942)". Paris: Gallimard, 2008.
- \_\_\_\_\_. "Œuvres". Paris: Gallimard, 1999.
- YODA, K. "An approach to Simone Weil's Philosophy or education through the notion of reading". *Studies in Philosophy and Education*, 36, 6, 2017, pp. 663-682.

**ANTROPOLOGÍA, OBSTINACIÓN  
Y NATURALEZA: DESARROLLOS  
CONCEPTUALES EN LA TEORÍA CRÍTICA  
DE OSKAR NEGT Y ALEXANDER KLUGE\* \*\***

***ANTHROPOLOGY, OBSTINACY  
AND NATURE: CONCEPTUAL  
DEVELOPMENTS IN OSKAR NEGT AND  
ALEXANDER KLUGE'S CRITICAL THEORY***

*Ricardo Samaniego de la Fuente*  
*<https://orcid.org/0000-0003-3326-3969>*  
*rsamaniegodelafuente@gmail.com*  
*Universidad de la República, Montevidéo, Uruguay*

**RESUMEN** *El presente artículo reconstruye la teoría crítica de Oskar Negt y Alexander Kluge mediante la articulación de algunos conceptos clave de su libro Historia y Obstinación. El objetivo es detallar las bases de la teoría crítica de Negt y Kluge y mostrar cómo es que ésta adquiere su carácter normativo. Con este fin, primero se reconstruyen las bases de la antropología desarrollada por Negt y Kluge, mediante la cual se argumenta que los sujetos — en tanto que seres creadores — poseen ‘obstinación’, que entienden como un potencial intrínseco y material para resistir a la opresión. En segundo lugar se discute el concepto de ‘acumulación primitiva’ usado por Negt y Kluge para mostrar*

\* Article submitted on: 06/03/2022. Accepted on: 22/05/2023.

\*\* El presente artículo fue escrito con el apoyo de la beca posdoctoral Profesor Dr. Caldeyro Barcia, otorgada por la *Agencia Nacional de Investigación e Innovación* (ANII, Uruguay). Quiero agradecer a los dos evaluadores por sus comentarios, y a Elena y Maite Rodríguez Apólito por siempre estar ahí.

*la relación entre el capitalismo y la obstinación. Finalmente, se aclara el uso que hacen Negt y Kluge del concepto de la 'naturaleza humana' con el fin de mostrar cómo es que su teoría deriva su carácter normativo. Para esto, se recurre al trabajo de Christoph Menke sobre la 'naturaleza interna'.*

**Palabras clave:** *Negt y Kluge. Antropología. Obstinación. Acumulación Primitiva. Naturaleza.*

**ABSTRACT** *This article reconstructs Oskar Negt and Alexander Kluge's critical theory by articulating some of the key concepts of History and Obstinacy, their second collaboration. The objective is to detail the grounds of their critical theory and to show how it acquires its normative character. To this aim, in a first step, I reconstruct the basis of the anthropology developed by Negt and Kluge. This anthropology allows them to argue that subjects—insofar as they are creative beings—possess 'obstinacy', which they understand as an intrinsic and material power to resist oppression. Following this, I discuss the concept of 'primitive accumulation', which is used by Negt and Kluge to expose the relation between capitalism and obstinacy. Finally, I clarify the way Negt and Kluge appeal to the concept of 'human nature' in order to show how their theory derives its normative character. To do so, I rely on Christoph Menke's work on 'inner nature'.*

**Keywords:** *Negt and Kluge. Anthropology. Obstinacy. Primitive Accumulation. Nature.*

## Introducción

Oskar Negt — sociólogo que comenzó su carrera como asistente de Jürgen Habermas — y Alexander Kluge — abogado, cineasta, escritor, y amigo cercano de Theodor Adorno — se conocieron en 1968 en Frankfurt, en medio de las protestas estudiantiles que exigían reformas educativas y una transformación social, y que marcaron sus recorridos teóricos (cf. Claussen, 2019, p. 70).<sup>1</sup> A partir de ese momento nació una colaboración intelectual cuyo propósito es revitalizar la corriente marxista que subyace a la Teoría Crítica asociada a la Escuela de Frankfurt, con el fin de entender los problemas sociales y políticos del presente, pero también el de vincularlos a la praxis social. Fue así que,

1 Todas las traducciones de citas de trabajos sin traducción al español son propias.



inicialmente, Negt y Kluge se propusieron a escribir un libro sobre la ‘esfera pública,’ un concepto desarrollado por Habermas y que había sido central para los estudiantes. El resultado fue *Esfera Pública y Experiencia* (1962), un libro que se apropiaba críticamente de dicho concepto pero le daba un enfoque marxista mucho más cercano al trabajo temprano de la Escuela de Frankfurt. Años más tarde, Negt y Kluge escriben *Historia y Obstinación* (1982), un libro donde, con la ventaja de la perspectiva histórica, exploran la forma en que la historia y la naturaleza interactúan para moldear al ser humano. Negt y Kluge seguirán colaborando, realizando entrevistas en el programa televisivo de Kluge *Ten to Eleven* (que se transmite semanalmente en la televisión pública alemana desde 1985); y publicando la colección de ensayos *Maßverhältnisse des Politischen* (1992).

En línea con esto, Negt y Kluge — herederos de la Teoría Crítica — describen treinta años de trabajo conjunto como un “esfuerzo colectivo ... para analizar lo que llamamos lo ‘político’ — una categoría diferente a la política profesional — interrogando no solo los ‘elementos y componentes’ metafóricos de, sino también las condiciones necesarias para la emancipación, la autonomía subjetiva, y la construcción de una comunidad” (Negt; Kluge, 1992, pp. 9-10). Para llevar a cabo dicho esfuerzo, se enfocan en desarrollar una crítica de las estructuras económicas, políticas, y culturales del capitalismo, pero también en arrojar luz sobre los potenciales existentes para resistir la opresión y transformar dichas estructuras. Su convicción es que se necesita una teoría que ayude a entender las transformaciones estructurales actuales del capitalismo, así como la forma en que éstas afectan a la constitución de los sujetos y de su experiencia. Pero también recuperan un impulso presente en la teoría crítica temprana, e insisten que la teoría, si quiere ser realmente crítica, debe estar vinculada a la práctica social y luchar por la creación de un mundo que “satisfaga las necesidades y los poderes” de los seres humanos (Horkheimer, 2002, p. 246).

El presente artículo reconstruye la teoría crítica de Oskar Negt y Alexander Kluge con el objetivo de detallar las bases de ésta, y mostrar cómo es que adquiere su carácter normativo. Para hacerlo, se exploran tres ejes conceptuales que son fundamentales para su trabajo. Primero, nos enfocamos en la antropología filosófica que sustenta las reflexiones teóricas de Negt y Kluge, y de la cual emerge la noción de ‘obstinación’ [*Eigensinn*], que se entiende como una reacción subjetiva ante la interrupción de los procesos vitales del sujeto. Después, se discute el concepto de ‘acumulación primitiva’ [*ursprünglichen Akkumulation*] que Negt y Kluge apropian de Marx para explicar la lógica mediante la cual se reproduce el capitalismo. La conceptualización de la ‘acumulación primitiva’ de Negt y Kluge, se argumenta, tiene como fin mostrar que no puede existir una

integración total del sujeto por la lógica capitalista. Finalmente, se discute el concepto de ‘naturaleza humana’ [*menschlichen Natur*] y se recurre al trabajo de Christoph Menke para explicar la carga normativa que los conceptos de ‘naturaleza’ y ‘obstinación’ ocupan en el marco teórico de Negt y Kluge.

### 1. La Antropología Crítica de Negt y Kluge

De acuerdo con Adorno, la sociedad burguesa había logrado integrar al proletariado en términos materiales e ideológicos, estableciendo así al sistema capitalista como una “segunda inmediatez” (Adorno, 2004, p. 344), y posponiendo “la actividad revolucionaria indefinidamente” (Freyenhagen, 2014, p. 4). Esto demandaba la búsqueda de nuevos sitios y fenómenos sociales donde todavía pudiera encontrarse el potencial emancipador que pudiera llevar a la transformación social. Sin un sujeto revolucionario en el horizonte (Juárez, 2012, p. 5), sin embargo, Adorno solo puede encontrar dicho potencial en el arte autónomo y en la filosofía crítica, cuya tarea se vuelve la de renovar el pensamiento crítico y autónomo.

Este enfoque en la teoría y en la estética no son, sin embargo, un rechazo de la política. Más bien, Adorno se enfoca en éstos pues de acuerdo con él es ahí donde se “[conserva] sin palabras aquello a lo que la política tiene vedado el acceso” (Adorno, 2003, p. 413). Lo que es más, Adorno participó activamente en la esfera pública, y su teoría fue una de las grandes influencias del movimiento estudiantil alemán, con el cual tuvo una relación cambiante y compleja. Lejos de una postura apolítica, lo que Adorno rechazaba era el accionismo y la praxis no mediada. Y fue esto lo que lo llevó a distanciarse del movimiento estudiantil, al que inicialmente veía positivamente (cf. Pickford, 2002, pp. 331-333), llegando a escribir que en éste se adumbraba la existencia de tendencias que trataban de romper la cerrazón del sistema capitalista (Adorno, 2004, p. 343). Para 1969, sin embargo, Adorno comienza a distanciarse de los estudiantes. Acciones como el boicot a sus seminarios o la ocupación del Instituto de Investigaciones Sociológicas se habían transformado, según Adorno, en acciones instrumentales que prescindían de la reflexión teórica y que más que transformar, reforzaban el estado de cosas (Freyenhagen, 2014, pp. 14-15). Los estudiantes, por su parte, pensaban que al considerar bloqueada toda acción revolucionaria, Adorno “boicoteaba toda crítica política que pretendiese distinguir entre una praxis correcta en una situación prerrevolucionaria de sus deformaciones extemporáneas.” Con esto, se bloqueaba *a priori* todo tipo de praxis transformadora (Juárez, 2012, p. 96).

Resalto esta relación pues Negt y Kluge, por un lado, siguen a Adorno en la necesidad de criticar a las estructuras sociales y a luchar por su emancipación, pero, por el otro, *contra* Adorno, están convencidos de que hay que buscar otras avenidas para la praxis política que el arte y la filosofía (Negt; Kluge, 1993, p. 175). Crucialmente, Negt y Kluge regresan así a las preguntas que habían motivado inicialmente el desarrollo de la Teoría Crítica: ¿De dónde puede surgir el potencial emancipador dentro de sociedades cooptadas por la reificación y la forma de la mercancía? ¿Cómo podemos evaluar o juzgar ese potencial emancipador aún existente en el capitalismo? ¿Qué avenidas quedan abiertas para la transformación social?

Para responder, pero conscientes de las derrotas históricas del proletariado (y de muchos otros movimientos contra-hegemónicos) y del poder e integración que tiene el capitalismo, Negt y Kluge dejan de enfocarse en estudiar a los grupos sociales — tal como el proletariado — como entidades completas y coherentes que se pensaba podían llevar a cabo una transformación social. El “individuo no es una totalidad sintética cuyo centro consista de una identidad estable,” escribe Negt, y “la clase trabajadora no es un mega-individuo que participa en la historia de acuerdo a normas homogéneas” (Negt, 1988, p. 225). Aun así, insisten que si hemos de entender cómo es posible resistir la lógica voraz de la mercancía, que coopta todo lo que encuentra a su paso y a lo que le puede extraer plusvalía, es necesario entender el lado ‘humano’ del capitalismo. Pero para Negt y Kluge, esto implica que el capitalismo debe estudiarse desde una perspectiva que permita ver, más que las estructuras económicas y los movimientos del capital, aquello que el capital se apropia: los procesos vitales de los seres humanos, sus estructuras psíquicas y corporales, sus intereses, necesidades, capacidades y habilidades (Negt *et al.*, 2014, pp. 36-37). De acuerdo con ellos, es *dentro* de los sujetos — en tanto que sujetos creadores, sujetos trabajadores — donde existe un potencial para resistir a la opresión capitalista. Es por esto que necesitamos una antropología que permita entender los instintos y necesidades, los intereses y capacidades de los sujetos, sin olvidar que son sujetos sociales e históricos.

*Historia y Obstinación [Geschichte und Eigensinn]*, de 1982, (Negt; Kluge, 2014) — el segundo libro publicado por Negt y Kluge — es su intento de desarrollar dicha antropología, para lo cual complementan el análisis de las estructuras económicas y sociales — llevado ya a cabo por Marx — con un análisis de las estructuras internas al sujeto. Entendido así, es un libro que puede leerse como un intento de excavar los potenciales humanos que, a pesar del poder del fetichismo de las mercancías y de la lógica instrumental del capitalismo, pueden ayudar a alcanzar la emancipación. ¿Pero cómo dar cuenta de las motivaciones o los intereses de los trabajadores, o la forma en que los individuos *experimentan*

la desposesión de sus propiedades? ¿Cómo descifrar sus reacciones, muchas veces inconscientes, ante la expropiación de aquello que sienten les es ‘propio,’ o ante la fragmentación de sus comunidades y contextos vitales?

Para hacerlo, Negt y Kluge comienzan conceptualizando al ser humano, *no* como ser abstracto, sino como un sujeto con necesidades y habilidades que son producto del sistema capitalista, pero que también posee lo que Marx llama “poderes esenciales” [*menschlichen Wesenskräfte*], es decir, fuerzas creativas que posibilitan la praxis, la creación, y la actividad humana, y que preceden a la socialización del ser humano como sujeto trabajador (Negt; Kluge, 2014, pp. 83; 88; 120). Sus cualidades (tanto las desarrolladas históricamente como sus poderes esenciales) constituyen lo que Negt y Kluge llaman una ‘segunda’ economía: un circuito formado por las apropiaciones, separaciones y (re) apropiaciones de las habilidades, intereses y necesidades de los trabajadores, y que rige su metabolismo y accionar (Negt; Kluge, 2014, pp. 122-123). Negt y Kluge se sumergen así en las dimensiones orgánicas del capitalismo — en lo que Devin Fore describe como “las fuerzas de producción vivas, la antropología de la fuerza de trabajo, el tejido blando del capitalismo” (Fore, 2014, p. 22) — con la intención de entender y desentrañar el capitalismo ‘dentro’ de nosotros.

Lo que a Negt y Kluge les interesa es el proceso laboral que ocurre *dentro* de la fuerza de trabajo, un proceso que, a saber de ellos, Marx no analizó. Marx asume que, como estos individuos no cuentan con nada más que su fuerza de trabajo, entonces son ya trabajadores que laburan para ganar un sueldo. Pero la economía interna — en la que circulan capacidades, motivaciones, necesidades — es necesaria para producir las precondiciones subjetivas necesarias para, en primera instancia, llevar a cabo el trabajo pactado (lo que incluye no solo la reproducción física del trabajador, sino también, por ejemplo, la motivación necesaria para trabajar) (Cf. Negt; Kluge, 2014, p. 123). Por ejemplo, los trabajadores deben controlar sus impulsos, desarrollando la disposición y la disciplina necesaria para llevar a cabo cierta actividad. Deben convencerse de que es mejor postergar la gratificación inmediata de sus necesidades. Deben lidiar día con día con contradicciones internas que surgen del conflicto entre sus diversos intereses, necesidades, motivaciones, impulsos y sus fantasías, los cuales rara vez se alinean en la misma dirección.

Con este cambio de perspectiva, Negt y Kluge encuentran que la relación entre el proletario y el dueño de los medios de producción depende de *otra* relación que suele pasar desapercibida: la relación del trabajador con su capacidad de trabajo. Los sujetos, observan, trabajan para producir mercancías; pero para poder hacer esto, antes necesitan trabajar sobre sí mismos. Esta segunda relación determina el funcionar de una economía que suele pasar desapercibida, pero sin la cual los sujetos no serían capaces de convertirse en fuerza da trabajo:

Cuando un intercambio termina para el propietario, una forma de trabajo dual comienza para el poseedor de la capacidad de trabajo, es decir para la “fuerza de trabajo” (Marx). El trabajador trabaja para el capital, y trabaja en sí mismo para generar la aptitud necesaria para hacerlo (Negt; Kluge, 2014, p. 124).

Paralela a la economía capitalista, insisten Negt y Kluge, existen procesos dentro de los sujetos trabajadores donde se generan las capacidades que permiten al sujeto realizar su trabajo. Más aún, los procesos internos en los que se desarrollan las características del sujeto siguen una lógica que nada tiene que ver con la forma en que opera el capitalismo (Cf. Negt; Kluge, 2014, pp. 123-124; 130). “La producción de la mercancía que vende el trabajador — su fuerza de trabajo,” escribe Andrew Bowie, “no tiene nada que ver con la forma en que ésta es evaluada por el capitalismo” (Bowie, 1985, p. 184). La importancia de esto se deriva del hecho de que la ‘segunda’ economía (a pesar del nombre) *sostiene* a la economía en la que circula el capital ya que sin un funcionamiento adecuado de los procesos internos a la fuerza de trabajo, el capitalismo no produciría capital — y por lo tanto no podría sostener su hegemonía o continuar su reproducción.

Para dar cuenta de la independencia de la lógica ‘interna’ de los seres humanos, Negt y Kluge argumentan que los sujetos poseen, *en tanto que seres humanos*, poderes ‘esenciales’ que anteceden a las capacidades y habilidades desarrolladas (a través de la socialización o la educación, por ejemplo) dentro del sistema capitalista, y que son necesarios para constituirse a sí mismos *qua* fuerza de trabajo. Esto implica que la mera posibilidad de trabajar para el capitalismo depende de una fuerza creativa que permite la (re)producción del sujeto pero que no es de su creación. Con este argumento Negt y Kluge desentierran una idea ya presente en el Idealismo Alemán y en el Romanticismo de acuerdo con la cual existe una dimensión del ser humano que no está simplemente determinada por el lenguaje y las estructuras culturales en las que uno es socializado. Es quizá Hölderlin quien la expresa más claramente cuando escribe:

El arte y la actividad humana, por mucho que ya haya hecho y pueda hacer, no puede producir cosas vivas, no puede crear por sí mismo la sustancia primaria que transforma, que procesa. Puede desarrollar su fuerza creativa, pero la fuerza creativa misma es eterna y no obra del ser humano (Hölderlin, 1943, pp. 329-330).<sup>2</sup>

2 „[D]enn die Kunst und Thätigkeit der Menschen, so viel sie schon gethan hat und thun kann, kann doch Lebendiges nicht hervorbringen, den Urstoff, den sie umwandelt, bearbeitet, nicht selbst erschaffen, sie kann die schaffende Kraft entwickeln, aber die Kraft selbst ist ewig und nicht die Menschenhände Werk.“

Más adelante regresaremos a analizar la idea de los poderes ‘esenciales’ del ser humano — y su relación con el concepto de ‘naturaleza’ — con el fin de argumentar que es de aquí que la teoría de Negt y Kluge deriva su carácter normativo. Por el momento, basta notar que en la propuesta de Negt y Kluge el sujeto aparece como un ente vivo que se constituye a través de la transformación de sus poderes esenciales y de la materia prima que lo sostiene. Estos son poderes que, a su vez, proveen a los sujetos de la energía vital necesaria para constituirse, en primera instancia, *como sujetos*. Es a través de la transformación de sus poderes creativos que se producen y desarrollan las capacidades y habilidades subjetivas, y que el sujeto deviene en tanto que sujeto.

Lo anterior tiene consecuencias para la forma en que se entiende la forma en que en el capitalismo se constituye y socializa el sujeto: al dar cuenta de la existencia de una base ‘natural’ que precede al sujeto y de la que depende la sujeción, Negt y Kluge pueden rechazar argumentos estructuralistas en los cuales el sujeto aparece como mero producto de las estructuras sociales. Todo proceso de socialización (incluso los más opresivos) encuentra en dicha naturaleza un límite a su capacidad de integración. De hecho, Negt y Kluge argumentan que aunque solo suele tomarse en cuenta a la lógica capitalista, hay dos lógicas (que se intersectan y que muchas veces están en tensión) que participan del proceso de formación de los sujetos: la del capitalismo, y la que surge de la naturaleza del ser humano. La lógica capitalista está orientada hacia la optimización de la producción y sigue principios como la eficiencia, la productividad, la expansión, la acumulación. Aquí, todo objeto pierde su dimensión cualitativa al ser reducido a una mercancía intercambiable por cualquier otra. En contraste, la economía que regula internamente al sujeto, afirman Negt y Kluge, es una economía ‘auto-regulativa’ que sigue principios que siempre buscan el equilibrio y que dependen de la dimensión material y libidinal del ser humano (Cf. Negt; Kluge, 2014, pp. 98; 113-117).

Contrario a la forma en que opera la economía capitalista, la economía del sujeto sigue principios de medida: el humano, por naturaleza, tiene carencias (intereses, necesidades, impulsos) que debe satisfacer a través del trabajo, lo que lo lleva a encontrar un *equilibrio* interno. Por ejemplo, los humanos buscan comida cuando tienen hambre, o buscan refugio cuando sienten frío. Una vez que el hambre es saciada, los humanos suelen parar de comer. Un trabajador, *por su propia voluntad*, no trabaja al punto de tener que privarse del sueño.

Esto es algo que el propio Marx ya había notado, al referirse a un límite “puramente *físico*” al capitalismo, del que escribe: “Durante el día natural de 24 horas un hombre solo puede gastar una cantidad determinada de fuerza vital... Durante una parte del día la fuerza debe reposar, dormir, mientras que

durante otra parte del día el hombre tiene que satisfacer otras necesidades físicas, alimentarse, asearse, vestirse, etc.” (Marx, 2004, p. 279). Más aún, Marx también había dado cuenta del hecho de que existe una tensión entre el trabajador, como ser vivo, y el capital, como sistema que funciona de forma automática e instrumental, y en el cual no se consideran las necesidades vitales del ser humano:

[El capital] continuaría produciendo para siempre si no fuera porque se encuentra con ciertas obstrucciones naturales en los cuerpos débiles y las voluntades fuertes de los humanos. El autómatas, en tanto que capital, y porque es capital ... es animado por un anhelo por reducir al mínimo la resistencia ofrecida por esa obstinada, pero sin embargo elástica, barrera natural, el hombre (Marx, 2004, p. 406).

Con Marx, Negt y Kluge afirman que dichos procesos internos en los que se satisfacen las carencias materiales (y simbólicas) de los humanos son independientes de la lógica capitalista, e incluso suelen ser incompatibles con ésta (Negt; Kluge, 2014, pp. 98-99). Es por esto que al trabajar para el capitalismo los sujetos ven interrumpido el funcionamiento ‘regular’ de su economía interna, la cual tienen que orientar hacia los valores de, por ejemplo, la productividad o la eficiencia — valores ajenos a sus procesos internos. Pero esta irrupción genera un segundo movimiento, una reacción que busca contrarrestar los intentos del capitalismo de convertirlos en entes orientados meramente por la productividad y la eficiencia. Así, cada vez que el capitalismo sobre-exige a sus trabajadores, éstos tendrán que encontrar estrategias para compensar dicho esfuerzo: “La trabajadora responde a cada operación abstracta con un acto de concreción, a cada acto de coerción o violencia con voluntad intransigente. De esta forma, *Homo compensator*, como Kluge suele nombrar a éste sujeto, establece el equilibrio necesario para sobrevivir” (Fore, 2014, p. 24).

Negt y Kluge muestran que hay una enorme cantidad de energía necesaria para mitigar las contradicciones y conflictos que surgen en los sujetos al forzarse a trabajar para el capitalismo, una energía necesaria para restablecer su equilibrio interno. Es por esto que se refieren a la ‘segunda’ economía también como una “economía del balance” o de una “economía auto-regulativa” (Negt; Kluge, 2014, pp. 124-125). En línea con esto, Kluge describe el trabajo de equilibrio que se lleva a cabo dentro de la segunda economía en un pasaje muy sugerente de su ensayo *The Political as Intensity of Everyday Feelings* [*Lo político cómo medida de la intensidad de las sensaciones diarias*]:

Para ser capaz de encarar la industria, el trabajo, las relaciones, y no huir, uno necesita de una porción sustancial de trabajo, un trabajo que puede llamarse ‘trabajo de equilibrio’ [*Balancearbeit*], trabajo para ese dudoso balance que debemos de mantener... Pasamos



por alto este ‘trabajo de equilibrio’ porque no es remunerado. Esa es la razón por la cual la organización interna de las motivaciones de la gente, a pesar de ser altamente activa, se ve desde fuera como pasividad... pero esa pasividad es inauténtica (Kluge, 2012, p. 228).

La existencia de una economía auto-regulativa, sin embargo, no implica que no haya formas de forzar a los sujetos a actuar de formas más o menos afines a los principios capitalistas, o incluso de lograr que los sujetos se ‘convenzan’ a sí mismos de actuar contra sus propios intereses o necesidades. Pero dada la autonomía que tiene la economía interna con respecto al capitalismo, incluso esto no puede contrarrestar o eliminar lo que Stewart Martin describe como “una tendencia, a veces más fuerte que otras, [que poseen las capacidades subjetivas] de orientarse hacia lo que les es propio; esto es, tienen una tendencia a auto-regularse, a actuar de forma autónoma y conservadora. En otras palabras, tienen una tendencia a ser obstinadas” (Martin, 2015, p. 30). En tanto que la auto-regulación se deriva de los procesos materiales y libidinales del sujeto y *no de una decisión consciente ni de la lógica capitalista*, la economía interna — que regula las capacidades y los procesos vitales del sujeto — se seguirá orientando hacia el equilibrio y se opondrá a tales cambios, produciendo una reacción obstinada.

La ‘obstinación’ [*Eigensinn*] denota una demanda por darle sentido al mundo y disfrutar libremente de los sentidos, algo bloqueado por una historia de expropiaciones y de separaciones entre los productores y sus medios de trabajo (Cf. Miller, 2015, pp. 88-89). Es una respuesta subjetiva que emerge cuando las relaciones vitales y simbólicas del sujeto son interrumpidas, una reacción somática ante la sensación de alienación. La ‘obstinación’ [*Eigensinn*], esto es, se produce cuando los seres humanos son separados de su ‘propiedad’ [*Eigentum*], es decir de eso que sienten le pertenecer a su historia y a su identidad. Como nota Pavsek (1996, p. 155), ambas palabras, *Eigensinn* y *Eigentum*, comparten la raíz *Eigen*, que denota especificidad, permanencia, “aquello que es de uno.” La presencia de la obstinación, pues, permitirá a los sujetos trascender su alienación y pelear por lo que les es propio (Negt; Kluge, 2014, pp. 292-293).

Pero Negt y Kluge advierten que, en tanto que reacción somática e inconsciente, la obstinación aguarda un peligro, pues puede fácilmente volverse arbitraria si pierde de vista las condiciones objetivas del mundo. Es por esto que Hegel, gran influencia para Negt y Kluge, se refiere a la obstinación como una “libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre” (Hegel, 1966, p. 121).<sup>3</sup> Evitando sobre-enfatizar el potencial emancipador de la obstinación,

3 “[D]er eigene Sinn ist *Eigensinn*, eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft stehenbleibt.” (Hegel, 1986, p. 155).



Negt y Kluge insisten que mientras haya obstinación, existirá la posibilidad de resistir y protestar contra la alienación capitalista. Pero, ¿existe garantía alguna de que la obstinación permanecerá presente dentro del capitalismo?

## 2. La Permanencia de la Acumulación Primitiva

Lectores del trabajo de Adorno, Negt y Kluge saben bien que el capitalismo ha demostrado la capacidad de idear nuevas formas de cooptar todo aquello que trata de escapársele, manipulando las necesidades reales de los humanos, logrando así afianzar “la unidad del sistema” (Adorno; Horkheimer, 1998, p. 166). De la *Dialéctica de la Ilustración* a la *Dialéctica Negativa*, en el trabajo de Adorno es constante la insistencia en el poder de integración del sistema capitalista — un poder que es elevado al estatus de totalidad y que, de acuerdo con él, hace imposible “saber o incluso imaginar lo que son el bien, la reconciliación, la utopía, una sociedad liberada” (Freyenhagen, 2012, p. 178).<sup>4</sup> Como nota Amaro Fleck (2017, p. 472), es por esto que la liberación de las formas de dominación capitalistas dejan de aparecer para Adorno como una “posibilidad real”.<sup>5</sup> Sin embargo, Negt y Kluge no comparten estas conclusiones, e insisten que la posibilidad de resistir a la integración y a la alienación capitalista está siempre presente — y no solo de forma contingente — y, más aún, es producida por el propio capitalismo, lo que la hace *irreducible*.

Para mostrar esto, Negt y Kluge (1981, pp. 28-29) recurren al concepto de la ‘acumulación primitiva’ [*ursprüngliche Akkumulation*] originalmente usado por Marx para explicar los orígenes históricos del capitalismo, y que refiere a la separación forzada de los trabajadores y sus medios de producción.<sup>6</sup> De acuerdo con Marx, dicha separación da pie a la existencia de dos clases sociales: la de los dueños de los medios de producción, y la de los proletarios — trabajadores que Marx considera “doblemente libres.” Libres, esto es, de “disponer de su propia fuerza de trabajo” como una mercancía que le pertenece, y libres en

4 Como he argumentado en otro lugar (Samaniego de la Fuente, 2022, pp. 137-138), la interpretación de esta posición ‘negativista’ está en disputa. Por unos, es vista como lo que lleva a Adorno a alejarse de la praxis política y refugiarse en el arte moderno y la teoría; por otros, como la única posición legítima dentro de una sociedad gobernada por las leyes abstractas del capitalismo. Independientemente de cómo se le interprete, la disputa misma apunta a la centralidad de la tesis de ‘integración’ en el trabajo de Adorno.

5 Hay momentos en que Adorno parece apuntar a que, en algunos momentos históricos — por ejemplo, a mediados del siglo XIX cuando Marx y Engels escriben el *Manifiesto Comunista*, y cuando el proletariado *no estaba todavía integrado* — esta posibilidad *sí* era real. Este no era el caso ya en 1968 (Fleck, 2017, p. 472).

6 Negt y Kluge citan a Marx, quien habla de la acumulación primitiva como un proceso que separa al trabajo de su propiedad. Dicha separación es un prerrequisito para el establecimiento del capitalismo (Negt; Kluge, 1981, p. 28).

tanto que “no [disponen] de ninguna otra mercancía para vender, a falta de todo lo necesario para la realización de su fuerza de trabajo” (Marx, 2004, p. 179). El capitalismo, escribe Marx, presupone “la separación del trabajo libre de las condiciones objetivas de su realización — de los medios y material de trabajo” (Marx, 1965, p. 67). “Esto quiere decir, sobre todo,” continúa, “que *los trabajadores deben de ser separados de la tierra, que funciona como su laboratorio natural*” (Marx, 1965, p. 67).

Negt y Kluge parten de la definición de Marx, pero consideran que las condiciones objetivas que permiten a los trabajadores realizar su trabajo — los medios de producción — incluyen mucho más que los medios materiales, por lo que proponen ampliar lo que entendemos por ‘propiedad’ [*Eigentum*]. ‘Propiedad,’ de acuerdo con ellos, debe incluir las condiciones materiales de trabajo (como la tierra y las herramientas), pero también las condiciones inmateriales o simbólicas, como el medio ambiente, la familia, la comunidad, así como lo que Fredric Jameson describe como ‘el sitio y el espacio [de los trabajadores] y su relación con lo que Marx llamó el “cuerpo de la tierra”’ (Jameson, 1988, p. 163). ‘Propiedad,’ entonces, es usado por Negt y Kluge para denotar todo lo que provee a los sujetos de una identidad, lo que sienten como propio; todo lo que les permite llevar a cabo su actividad creativa, pero también lo que les permite que la realización de dicha actividad sea significativa.

Esta expansión de la noción de propiedad permite a Negt y Kluge reconceptualizar también a aquella de ‘acumulación primitiva,’ de forma que permita entender no solo el origen del capitalismo, sino también la lógica detrás de su reproducción. De acuerdo con ellos, un evento de expropiación ‘primitiva’ de las tierras comunes como el que describe Marx puede ayudar a entender el origen de la clase proletaria y del sistema capitalista (Negt; Kluge, 2014, p. 86). Pero no permite explicar cómo es que el capitalismo — cuya tendencia es hacia la expansión, la acumulación, el crecimiento exponencial — ha podido sostenerse, reproducirse, y mantener su hegemonía a pesar de las recurrentes crisis económicas, sociales, políticas y culturales que forman parte integral de éste sistema. Tampoco permite explicar por qué trabajadores que nunca poseyeron los medios de producción siguen sin poder desarrollar sus capacidades de acuerdo con sus necesidades o encontrando un sentido de pertenencia e identidad estable.

Es por esto que Negt y Kluge insisten que para reproducirse y mantener su hegemonía, el capitalismo debe estar constantemente integrando y apropiando más material, lo que requiere encontrar nuevas avenidas donde imponer su lógica, nuevos medios que expropiar. En este punto Negt y Kluge anticipaban argumentos más tarde desarrollados por autores como David Harvey, quien

habla de la ‘acumulación por desposesión’ para referirse a la expansión natural y geográfica del capitalismo, e incluso a la acumulación de objetos culturales y propiedad intelectual (Cf. Harvey, 2005). A diferencia de Harvey, sin embargo, Negt y Kluge incluyen dentro del proceso de acumulación primitiva la integración de lo que Pavsek llama las “dimensiones de la experiencia individual y colectiva aún no colonizadas” (Pavsek, 2013, p. 212). La acumulación primitiva, para Negt y Kluge, incluye así la acumulación y manipulación de las capacidades de los sujetos — sus necesidades, sus deseos, sus fantasías — con lo que moldea la forma en la que piensan y se comportan, adaptándolos a las necesidades de producción.

Lo anterior permite a Negt y Kluge afirmar que la ‘acumulación primitiva’ es más que un evento singular y ‘originario.’ Es más bien una *lógica*, una forma de operar que caracteriza al capitalismo y que — dentro de éste sistema — es permanente (Negt; Kluge, 2014, p. 81). La ‘acumulación primitiva’ se convierte en su trabajo en un “principio social a gran escala” — un principio necesario para la reproducción estructural capitalista. Lo que para Marx era el ‘comienzo’ del capitalismo, escriben Negt y Kluge, “se ha condensado en un principio futuro de trastornos que se renuevan y se repiten” (Negt y Kluge, en Pavsek, 1996, p. 156). Es por esto que enfatizan, como escribe Pavsek, que “el capitalismo solo puede sobrevivir si la acumulación primitiva se lleva a cabo *ad infinitum*” (Pavsek, 1996, p. 154).

Esta conceptualización de la acumulación primitiva tiene consecuencias importantes con respecto a las posibilidades de resistencia y de crítica. La persistencia de la acumulación primitiva, como hemos visto, apunta a que el capitalismo necesita que exista *algo* que esté aún por ‘fuera’ de éste — espacios vitales, formas de vida, grupos sociales que están a la espera de ser colonizados y valorizados, capacidades y necesidades laborales — de lo que se pueda apropiar para generar valor. Esto implica que, por un lado, en cada iteración del proceso de separación/acumulación, el capitalismo se expande, alienando más a los sujetos. Pero por el otro, cada iteración, donde se separa a los sujetos de sus propiedades, también produce en los sujetos ‘obstinación’: una búsqueda de sentido, un intento por recuperar la sensación de pertenencia a un contexto vital y de sentir que su trabajo es valioso.

El “potencial de expropiación” del capitalismo, escriben Negt y Kluge, da lugar a un “potencial generativo y creativo” que reside dentro de las estructuras psíquicas y materiales de los seres humanos (Negt; Kluge, 2014, pp. 82-83). La permanencia de la acumulación primitiva, en tanto que interfiere constantemente en los procesos auto-regulativos de los trabajadores, causa alienación. En

contraparte, se genera una reacción ‘obstinada’ que, como veremos, trae consigo la posibilidad de *reconocer* y protestar contra la alienación.

Es aquí que yace, de acuerdo con Negt y Kluge, uno de los puntos débiles del capitalismo, algo que explican en un pasaje muy sugerente de *Esfera Pública y Experiencia*:

El capitalismo tiene la tendencia de separarse de todas las cualidades puramente humanas, que entorpecen la sofisticación de la organización del proceso de valorización. Se separa a sí mismo de los valores de uso, de las necesidades humanas, de los intereses de los trabajadores [...] Si el capital fuera capaz de seguir consistentemente este camino hacia lo que es un sistema ‘muerto’... entonces existiría la posibilidad de hacer eternas a las relaciones de poder existentes. Pero para avanzar en esta dirección, el capitalismo debe absorber, incrementalmente, contextos de vida, trabajo vivo, materia prima humana. El capitalismo no puede evitar ensuciarse las manos con los seres humanos. Aquí yace su extrema inestabilidad (Negt; Kluge, 1993, pp. 185-186).

Para Negt y Kluge, la creencia de que el capitalismo se ha instaurado como un sistema total, cerrado, no puede sino ser falsa. “La verdadera ideología del capitalismo, su fantasía,” escribe Pavsek, “es la afirmación de que una vez que se ha establecido a sí mismo, representa a la totalidad del contexto de producción, de que el capitalismo mismo es la totalidad” (Pavsek, 1996, p. 154). Mientras el capitalismo sea dependiente de los seres humanos — de sus capacidades, de sus propiedades, de sus pensamientos y sus deseos — seguirá existiendo la posibilidad de liberarse de su opresión. El capitalismo, que acumula y mercantiliza propiedades humanas, también produce *ad infinitum* el potencial de resistir. Como muestran Negt y Kluge, así como la acumulación, dentro del capitalismo la obstinación también es permanente.

### **3. ‘Naturaleza Humana’ como Concepto Normativo: Obstinación, Alienación y Auto-Realización**

Cualquier teoría filosófica que pretenda basarse en argumentos antropológicos, como lo hacen Negt y Kluge, necesita aclarar su uso del concepto de la ‘naturaleza’ humana para evitar caer en esencialismos o naturalizar al sujeto postulados de forma dogmática o acrítica. Basándonos en esto, el objetivo de esta sección es profundizar sobre el uso del concepto de ‘naturaleza’ en el trabajo de Negt y Kluge, y mostrar que su teoría logra adquirir un carácter normativo sin apelar a una noción esencialista o metafísica del ser humano.

Recordemos que Negt y Kluge entienden a los sujetos como seres materiales con necesidades biológicas y libidinales que *preceden* a cualquier discurso o constructo social, y que hablan de ‘poderes’ que anteceden a la constitución del

sujeto *qua* sujeto. Como lo expresa Negt, existen “estructuras filogenéticas que son relativamente constantes, como pueden ser los órganos con los que estamos equipados, o las características básicas de nuestra psique” (Negt *et al.*, 2014, p. 47). Olvidar la existencia de esta dimensión filogenética es lo que ha llevado, según Negt y Kluge, a la “sobre-historización” del sujeto, y por consiguiente a la ilusión de que “los seres humanos producen todo por sí mismos” (Negt *et al.*, 2014, p. 47). Pero pesar de la insistencia en la importancia de los instintos y de la corporalidad — que sobreviven por ‘debajo’ de la historia — Negt y Kluge no pretenden mostrar la existencia de una esencia estable del ser humano (una ‘naturaleza’ humana) inmune a los procesos históricos. Más bien, su teoría es ‘materialista’ en un sentido somático, es decir que se basa en la materialidad, lo corporal del ser humano, como ya lo enfatizaba Adorno (Cf. Adorno, 1984, pp. 203-204). Lo que pretenden enfatizar, pues, es que la consciencia no puede separarse de la existencia material.<sup>7</sup>

De hecho, la ‘naturaleza’ humana — conformada por las necesidades vitales, capacidades e instintos (incluida la ‘obstinación’), que Negt y Kluge abarcan mediante el concepto de *Eigenschaften* — no es conceptualizable, enfatizan Negt y Kluge, sino desde una perspectiva histórica (Negt *et al.*, 2014, p. 48; Negt; Kluge, 2014, pp. 102-104).<sup>8</sup> Como nota Fredric Jameson, solo una mirada histórica y contextual permite entender la forma en que ciertos instintos, necesidades, o capacidades se desarrollan y se vuelven parte de la ‘naturaleza’ humana (Jameson, 1988, p. 162). Por lo tanto, sería erróneo concluir que al apelar al concepto de ‘naturaleza’ Negt y Kluge están refiriéndose al origen o a la esencia del ser humano. Por el contrario, la ‘naturaleza’ humana, de acuerdo con ellos, se constituye a través de esos rasgos (tal como lo son habilidades, sensaciones, impulsos, necesidades) que se vuelven objetivos — en el sentido de que se vuelven inevitables e incontrolables, independientes de la voluntad o de la consciencia del sujeto. La naturaleza, tal como explica Bowie, debe entenderse como la “objetividad [que] confronta al sujeto” (Bowie, 2013, pp. 76-77). Pero en tanto que objetividad, y éste es el punto crucial, dicha naturaleza retiene su propia lógica, su propio modo de funcionar, sus propias tendencias. Es por esto que ni la lógica capitalista, ni la voluntad del ser humano, pueden moldearla

7 Cf. Adorno, 1984, pp. 202, quien escribe: “El espíritu es tan irreductible a la existencia como ésta lo es a él. Con todo lo inexistente del espíritu se encuentra tan implicado con la existencia que desglosarlos limpiamente equivaldría a objetivarlos y falsearlos.” Compárese con Negt y Kluge, 2014, pp. 98-99.

8 Nótese que la noción de *Eigenschaften* — usualmente traducida como ‘capacidad’ o ‘característica’ — también comparte la raíz *Eigen* con *Eigensinn* y *Eigentum*, y denota, similarmente, “una condición u objeto que es de mi propiedad.” (Cf. Negt; Kluge, 2014, p. 477) Dicha relación apunta ya a la forma en que Negt y Kluge entienden a la naturaleza humana como base y producto de separaciones históricas.

o forzarla a funcionar de forma heterónoma sin producir una reacción, y que puede ser presentada por Negt y Kluge como una barrera que limita el grado al que el capitalismo puede moldear al ser humano.<sup>9</sup> “Ni el conocimiento ni la necesidad,” escriben, “pueden oponerse de forma absoluta a la naturaleza del cerebro humano” (Negt; Kluge, 2014, p. 100). El intento de hacerlo producirá necesariamente una reacción obstinada. La naturaleza, por lo tanto, señala los límites de la subjetivación histórica.<sup>10</sup>

Con esto, Negt y Kluge llenan un hueco que, como nota Peter Dews, fue dejado por los discursos posestructuralistas. De acuerdo con Dews, es necesario dar cuenta de *aquello* que es moldeado por el poder, o por el discurso, o de *aquello* que sujeta o reprime la historia. “Sin alguna invocación de las fuerzas intrínsecas del cuerpo, sin una teoría que haga del cuerpo más que una *tabula rasa* maleable, será imposible estimar los costos impuestos por un ‘poder infinitesimal sobre el cuerpo’ o el sacrificio involucrado en la ‘fragmentación individualizante de la fuerza de trabajo’” (Dews, 1984, p. 90). Sin un cuerpo, sin materia, el poder o la disciplina se quedarían sin objeto; sin ser humano, no hay un sujeto que construir, oprimir, o reprimir.

Esto nos trae de nuevo al concepto de ‘obstinación,’ crucial para entender el peso normativo detrás la teoría crítica de Negt y Kluge. Como hemos visto, de acuerdo con ellos la presencia de la obstinación apunta a la existencia de un *límite* a la sujeción a la que puede ser sometida el ser humano. Pero esto no quiere decir que la obstinación, en sí misma, tenga el poder de transformar las condiciones opresivas de nuestra realidad histórica, o que sea un impulso orientado inmediatamente hacia lo bueno o lo justo. En efecto, la separación

9 Nótese que, de acuerdo con Negt y Kluge, habrá capas de la constitución psíquica y material del ser humano que serán más sugestionables que otras: los “órganos sociales,” es decir, las capacidades de más reciente aparición en el desarrollo filogenético de la especie, como pueden ser la capacidad de distinguir ciertos colores, o la capacidad de entender cómo usar cierta herramienta, serán más fácil de cambiar que un órgano “originario” como lo es el cerebro, cuyo funcionamiento muestra poca variación, incluso a pesar de los cambios drásticos vividos en las sociedades industriales avanzadas (Negt; Kluge, 2014, pp. 98-99).

10 Cabe señalar que existe la posibilidad de hacer una lectura del trabajo de Adorno en la cual la normatividad surge de una reacción somática que rechaza el sufrimiento no muy diferente de la obstinación propuesta por Negt y Kluge. Hacerlo excede el alcance de dicho artículo, por lo que me limito a hacer algunas observaciones. Como explica Freyenhagen, de acuerdo con Adorno, iniciar una acción requiere más que un acto de consciencia: requiere también un elemento somático, un impulso físico (Freyenhagen, 2013, pp. 255-256). A través de su trabajo, hay momentos en que Adorno parece cargar normativamente a un tal impulso — el rechazo al sufrimiento innecesario. En *Dialéctica Negativa*, por ejemplo, escribe: “La componente somática recuerda al conocimiento que el dolor no debe ser, que debe cambiar. “Padecer es algo perecedero” (Adorno, 1984, p. 204). Autores como Owen Hulatt (2014) han partido de este impulso somático para argumentar que existe una normatividad ética en el trabajo de Adorno. Aaron Jaffe, por su parte, llega a afirmar que este impulso podría explicar las “siempre presentes posibilidades de resistencia” (Jaffe, 2017, p. 11; 15). Cabe mencionar, sin embargo, que hay pasajes en los que Adorno pone en entredicho la efectividad del impulso somático como impulso normativo (cf. Adorno; Horkheimer, 1998, pp. 302-303). En el artículo ‘Sociología y psicología’ llega incluso a mencionar que dicho ‘resto’ somático se vuelve impotente ante el poder de la razón, “degenerándose en una mera curiosidad” (Adorno, 1967, p. 80).

entre los sujetos y sus propiedades — aquellas que dan sentido a su realidad y permiten su desarrollo — genera una reacción, la ‘obstinación,’ pero esta es tal que aparece en primera instancia como una reacción arbitraria, inconsciente, sin contenido. Es por esto que Negt y Kluge prefieren describir a la obstinación como una “crítica práctica e inconsciente ante la alienación” (Negt; Kluge, 1993, p. 33).

Para que dicha crítica se vuelva consciente, es necesario que los seres humanos desarrollen formas de interpretar y decodificar sus reacciones, de tal forma que aparezcan como producto de un rechazo a una lógica productivista e instrumental que interfiere con la satisfacción de sus necesidades e intereses, así como con el desarrollo autónomo de sus capacidades.

Negt da un ejemplo que ilustra cómo los procesos históricos que interrumpen el funcionamiento auto-regulativo de los sujetos pueden dar pie, no solo a la obstinación, sino también a la crítica y la reflexión. Negt invita a pensar en un campesino medieval que para llevar a cabo su trabajo necesita desarrollar “capacidades y talentos específicos que están atados completamente a una comunidad laboral y vital: sus capacidades de trabajo no existen separados de dicha comunidad, y más aún, no necesitan buscar el objeto sobre el cual se realizan” (Negt *et al.*, 2014, p. 51). Pero cuando estas comunidades son separadas de sus tierras y de los medios de producción se lleva a cabo un “cambio fundamental en el estatus de las capacidades de trabajo,” ya que las capacidades laborales, como explica Negt, también se vuelven “doblemente libres: Libres de toda atadura concreta y permanente a algún objeto; y libres de desarrollar una dimensión interior y profunda” (Negt *et al.*, 2014, p. 51).

La separación entre el trabajador y su objeto — entre la fuerza y los medios de producción — es lo que permite, en primera instancia, que se genere el ‘trabajo’ en tanto que capacidad o habilidad general de producir. Previo a la separación, no hay diferenciación entre el sujeto y su objeto, ni una distinción fuerte entre el individuo y su comunidad. En este caso, no es posible hablar de necesidades o intereses *proprios* al sujeto, ni es posible cuestionar los valores y normas impuestas socialmente. Tampoco es posible cuestionarse si mediante el trabajo que se lleva a cabo el sujeto se realiza y desarrolla como ser humano. No es hasta que el trabajador es separado de las condiciones que permiten llevar a cabo su trabajo que le es posible cuestionarse los motivos por los cuales trabaja, o preguntarse si la actividad que lleva a cabo le es placentera, si tiene algún sentido. Esto lleva a Negt a concluir que

la dimensión interna [del trabajo] simultáneamente genera un potencial de protesta contra el ser atado a relaciones determinadas. Es el prerrequisito para que surja la consciencia de la alienación. En términos fenomenológicos, esto significa que no toda



realización de las capacidades de trabajo se sentirá como algo placentero, significativo, como algo que tiene un sentido (Negt *et al.*, 2014, pp. 51-52).

El punto de Negt es que es muy difícil cuestionar y preguntarse sobre el porqué de una relación orgánica (como la que existe en modos de producción pre-capitalistas) que se siente como algo inmediato, como una ‘segunda naturaleza’ que se da por sentada. El problema surge, pues, cuando los objetos y actividades con que nos encontramos día a día se experimentan como algo dado, cuando en realidad su devenir es producto de la historia. Lo que aparece como inmediato, esto es, esconde su génesis y su desarrollo, es decir su dimensión social e histórica. Éstas dimensiones aparecen cuando, como escribe Christian Schulte, “se suspenden las cadenas causales de la historia y las compulsiones por la repetición,” generando un “hiato que permite a la subjetividad humana organizarse de nuevo e interrogar a su propio pasado” (Schulte, 2012, p. 412).

Generar esos hiatos requiere que tomemos distancia de los procesos, objetos, o estructuras sociales, para hacer visible su devenir histórico (Negt; Kluge, 2014, p. 133). Negt y Kluge sostienen que es la fractura de una relación ‘natural’ lo que puede “llevar a la gente a contemplar y recordar si algo falló dentro del mismo proceso de producción” (Negt; Kluge, 2014, p. 132). En este punto hacen eco de Marx, quien afirma que “solamente cuando las cosas dejan de funcionar... es que comenzamos a entender la naturaleza oculta del mundo donde se localizan las cosas” (Marx, en Bowie, 2015, p. 79). Lo que Negt y Kluge muestran, por lo tanto, es que solo *después de que la relación entre sujeto y objeto pierde su inmediatez* surge la posibilidad subjetiva de reflexionar, y de determinar sus motivaciones, necesidades, e intereses. Es entonces la *interrupción* de los procesos ‘naturales’ es lo que permite que el sujeto se conciba como un sujeto crítico, autónomo, y capaz de construir su propia historia.

El punto clave es que el hecho de que para Negt y Kluge *solamente después de un proceso histórico* — en este caso el quiebre de la inmediatez de la relación entre sujeto y objeto — se pueda definir qué intereses y necesidades del sujeto son ‘verdaderos’ implica que, de acuerdo con ellos, la ‘naturaleza’ no adquiere de forma *inmediata* un poder normativo. Pero, ¿de dónde surge entonces la dimensión normativa de su teoría? ¿Qué la hace una teoría *crítica*? Para responder, recurriré a un argumento presente en la lectura que hace Christoph Menke (Menke, 2008) de Herder, quien sostiene que el devenir del sujeto sucede a través de la socialización histórica.<sup>11</sup> Pero, por el otro lado, este proceso permite

11 “Esta enseñanza, esa sensación de algo extraño que se imprime en nosotros, le da a nuestro pensamiento toda su forma y dirección.” [Diese Lehre, dieser Sinn eines Fremden, der sich in uns einprägt, gibt unserm Denken seine ganze Gefalt und Richtung.] (Herder, 1778, p. 45).



también “la expresión y ulterior desarrollo *de una base pre-existente*” en el ser humano (Menke, 2008, p. 241). “Toda noble especie humana, como toda buena semilla, duerme en el germen silencioso: está ahí y no se reconoce,” escribe Herder (1778, p. 82).<sup>12</sup> El punto de Herder es que la educación y la socialización, mientras que dan forma al sujeto, no lo crean *ex nihilo*, sino que son *medios* a través de los cuales algo que *ya era parte de éste* logra expresarse.<sup>13</sup> Recordemos el punto de Dewey, quien también insiste que el ser humano, en tanto que ser corporal, material, es más que una *tabula rasa* maleable.

De acuerdo con Herder, el sujeto no puede expresarse o percibir sin una ayuda externa. Sin embargo, escribe Menke, “si [el sujeto] no estuviera ya ocupado interpretando y haciendo conexiones de una forma vaga a través de la energía de su alma, no necesitaría ni sería capaz de aceptar ayuda u orientación externa” (Menke, 2008, p. 241). Así, Herder hace dos puntos que pueden ayudar a entender a Negt y Kluge. Primero, insiste que el sujeto no es un sujeto completo ni transparente para sí mismo. Crucialmente, esto se debe al proceso de socialización en el que desarrolla sus habilidades, pero también a lo que Menke llama su ‘prehistoria,’ esto es, “la ‘base oscura’ [que] nos posiciona detrás del proceso de sujeción-*qua*-socialización” (Menke, 2008, p. 241). Esto nos lleva al segundo punto, de acuerdo con el cual los sujetos adquieren capacidades y habilidades solo porque poseen poderes (una ‘energía’) que están ya presentes en el individuo y que *preceden* al proceso de subjetivación — es en este sentido que son poderes ‘naturales.’

Es en línea con lo anterior que debemos leer a Negt y Kluge, para quienes lo que permite que las capacidades y habilidades de los sujetos (así como las necesidades e intereses relacionados con éstos) puedan reaccionar de forma obstinada es el hecho de que surgen de su ‘naturaleza.’ Pero esto no les da inmediatamente su dimensión crítica o normativa. La auto-regulación *no* tiende inmediatamente hacia lo que es ‘correcto,’ o hacia el estado ‘normal’ del sujeto, y la obstinación puede incluso llevar a consecuencias desastrosas, como se ilustra repetidamente en la literatura de Kluge.<sup>14</sup> A pesar de que podemos hablar de que la base natural del ser humano se opone a la manipulación (como la que, por ejemplo, lleva a cabo el capitalismo), esta oposición, por sí misma,

12 “Jede edle Menschenart schläft, wie aller gute Saame, im stillen Keime: ist da und erkennt sich selbst nicht.”

13 “Ahora bien, hay tantos dones como personas hay en la tierra, y en todas las personas hay hasta cierto punto un solo don, conocimiento y sentimiento.” [Nun sind der Gaben so viel als Menschen auf der Erde sind, und in allen Menschen ist gewissermasse auch nur eine Gabe, Erkenntniss und Empfindung] (Herder, 1778, p. 77).

14 Dos casos ejemplares son *Neue Geschichten*, No. 1-18, ‘*Unheimlichkeit der Zeit*’, y *Learning Processes with a Deadly Outcome*.

*no provee un estándar normativo* con el que medir u orientar las acciones de los individuos. Para Negt y Kluge la naturaleza solo se vuelve un parámetro normativo, y por lo tanto una herramienta crítica después de ser ‘filtrada’ por el sujeto — es decir, una vez que el sujeto se hace consciente de sí mismo, y por lo tanto puede cuestionarse sobre sus verdaderos intereses y necesidades, y apropiarse de su naturaleza (Negt; Kluge, 2014, pp. 380-384). “Solo un sujeto que es más que su naturaleza,” escribe Menke en un pasaje que podría haber salido de las páginas de *Historia y Obstinación*, “puede decirse fiel a su naturaleza,” y continúa:

Que los poderes naturales e individuales “quieran” algo (y no solo tiendan hacia su desarrollo) es, entendido normativamente, no una observación sobre los poderes, sino sobre el sujeto que los posee. Nos dice algo sobre lo que el sujeto quiere: un sujeto que... reflexiona sobre sí mismo de forma antropológica y genealógica quiere que las habilidades y capacidades subjetivas que ha adquirido tomen una forma tal que su uso pueda considerarse en línea con el desarrollo de los poderes naturales e individuales. Un sujeto que quiere esto es un sujeto a quien concierne su propia auto-realización (Menke, 2008, p. 242).

Clave es el hecho de que la posibilidad misma de evaluar si el desarrollo de sus capacidades y la satisfacción de sus necesidades e intereses es acorde a su ‘naturaleza’ emerge cuando, primero, el sujeto ya ha sido formado *como sujeto* (es decir después de que ha sido socializado y educado según los estándares de cierta cultura) y, segundo, cuando sus capacidades dejan de funcionar ‘naturalmente’ o sus necesidades no son satisfechas.

Esto nos permite concluir que para Negt y Kluge solo tiene sentido hablar de lo ‘natural’ después de un proceso histórico. Es por esto que, contrario a lo que a veces se ha asumido, ellos *no* proponen un ‘regreso’ a un estado previo a la alienación capitalista como solución a los problemas del capitalismo.<sup>15</sup> Negt y Kluge insisten que en las sociedades pre-capitalistas *no* existía una mayor armonía entre sujeto y objeto — entre trabajador y medio de trabajo — a pesar de la ausencia de una clara separación entre ambos. De hecho, al no haber una separación, no podemos hablar de un sujeto con intereses o motivaciones *propias* o *reales*, las cuales surgen como tal sólo cuando el sujeto puede interpretarlas y definirlas (individual y colectivamente). La mera posibilidad de pensar en un trabajo no-alienado solo surge *después* de la separación que produce la

15 Paradigmático es el caso de Jameson, de acuerdo con quien para Negt y Kluge “la visión de una utopía meramente urbana es imposible” pues sostiene la prioridad del modo de producción feudal (Jameson, 1988, pp. 162-163). Negt y Kluge en cambio, afirman que la idea de una ‘edad de oro’ pre-capitalista *solo tiene una función práctica* en tanto que puede motivar una oposición al capitalismo, pero que la idea de un ‘regreso’ no es más que una fantasía (Negt; Kluge, 2014, p. 82).

alienación, pues permite al sujeto desarrollar las capacidades de reflexionar y pensar autónomamente sobre su lugar en el mundo y sobre lo que necesita o le parece placentero, y por lo tanto de elegir cómo, para qué, y por qué trabajar y utilizar sus capacidades. Es en este sentido que debemos entender una afirmación hecha en *Historia y Obstinación*, que se vuelve programática para sus autores: “la fuerza de trabajo *viva* emerge a través de las separaciones” (Negt *et al.*, 2014, p. 50).

#### 4. Conclusión

El hecho de que las necesidades, los intereses, o las motivaciones reales de los sujetos trabajadores solo emerjan como producto de la reflexión y la consciencia nos permite aclarar, finalmente, el estatus normativo de la obstinación. La obstinación refiere a una voluntad propia, a una búsqueda del sentido, y que puede expresarse como una sensación de malestar o de incomodidad, de alienación o pérdida de sentido. Pero como se mencionó anteriormente, este tipo de reacciones suceden de forma ciega o arbitraria. Es por esto que la obstinación solo debe considerarse como un indicador que apunta a la presencia de condiciones que inhiben la auto-realización de los sujetos y el desarrollo de sus ‘poderes esenciales’, y que exhibe la *posibilidad* de encontrar el camino hacia la auto-realización. La obstinación, dicho de otra forma, es solamente una precondition subjetiva para la emancipación; es aquello que “debe primero ser establecido al nivel del desarrollo de la historia del individuo de forma que la vida de un ser humano sea viable” (Negt; Kluge, 2014, p. 292). Pero, advierten Negt y Kluge, la posibilidad de la auto-realización es diferente a la auto-realización, y comportarse de forma obstinada es diferente a hacerlo de forma autónoma (Negt; Kluge, 2014, p. 86).

La presencia de la obstinación, entonces, no garantiza la emancipación. En tanto que reacción corporal o subconsciente, forma simplemente la base que permitiría a las personas, por su propia cuenta, determinar cómo se relacionan con su historia, con su vida, con sus productos, y con los otros (Negt; Kluge, 2014, pp. 73-76). Lo que Negt y Kluge muestran a través de las páginas de *Historia y Obstinación*, entonces, no es que hay un camino asegurado hacia la emancipación, sino que su posibilidad, mientras que no sea realizada, seguirá presente. Pero nada está garantizado o escrito en la historia, por lo que se necesita de la participación y la organización política para dar pie a la constitución de una sociedad liberada, democrática y racional. La teoría crítica de Negt y Kluge no pretende imponer una verdad o un determinado punto de vista, sino

orientar a los seres humanos para que puedan decodificar — por sí mismos — su obstinación, lo cual recuerda un famoso pasaje de Marx, quien escribe:

Nuestro lema deberá ser, por tanto: la reforma de la consciencia, no por medio de dogmas, sino mediante el análisis de la consciencia mística, oscura ante sí misma... Y entonces se demostrará que el mundo posee, ya de largo tiempo atrás, el sueño de algo de lo que sólo necesita llegar a poseer la consciencia para poseerlo realmente (Marx, 1982, pp. 459-460).

Una verdadera reforma de la consciencia presupone la autonomía de los individuos y es la precondition de la constitución de una nueva realidad histórica: una realidad construida por y para los propios sujetos trabajadores, y de acuerdo con sus intereses y sus necesidades. En línea con esto, Negt y Kluge, en el intento de recuperar el potencial político y emancipador de la teoría crítica, han trabajado para orientar a la praxis y exponer el puente que existe entre la obstinación— oscura ante sí misma — y la consciencia; entre la naturaleza y la historia.

## Bibliografía

- ADORNO, Th., HORKHEIMER, M. “Dialéctica de La Ilustración. Fragmentos Filosóficos”. Madrid: Trotta, 1998.
- \_\_\_\_\_. ‘Towards a New Manifesto?’ en *New Left Review*, 65, 2010, pp. 33-61.
- ADORNO, Th. “Compromiso” en *Notas sobre literatura. Obra completa II*. Madrid: Akal, 2003, pp. 393-413.
- \_\_\_\_\_. “Dialéctica Negativa”. Madrid: Taurus, 1984.
- \_\_\_\_\_. “¿Capitalismo tardío o Sociedad industrial?” En: *Escritos sociológicos, vol. I*. Madrid: Akal, 2004, pp. 330-344.
- \_\_\_\_\_. “Sociology and Psychology”. *New Left Review* I/46, 1967, pp. 67-97.
- BOWIE, A. “Kluge and Negt 30 Years On. A Brief Reflection.” En: *Glass Shards: Echoes of a Message in a Bottle. Alexander Kluge-Jahrbuch vol. 2*. Göttingen: V&R Unipress, 2015, pp. 77-82.
- \_\_\_\_\_. “Adorno and the Ends of Philosophy”. Cambridge: Polity, 2013.
- \_\_\_\_\_. “Reseña de *Geschichte und Eigensinn*, de Oskar Negt y Alexander Kluge”, *Telos* 66, 1985, pp. 183-190.
- CLAUSSEN, D., MAISO, J. “Critical theory and lived experience. Interview with Detlev Claussen”, *Radical Philosophy*, 2.06, 2019, pp. 63-82.
- DEWS, P. “Power and Subjectivity in Foucault”, *New Left Review*, I/144, 1984, pp. 72-95.
- FLECK, A. “Resignação? Práxis e política na teoria crítica tardia de Theodor W. Adorno”, *Kriterion*, Nr. 138, 2017, pp. 467-490.
- FORE, D. “‘Introducción’ a *History and Obstinacy* de Alexander Kluge and Oskar Negt”. New York: Zone Books, 2014.

- FREYENHAGEN, F. «Adorno's Critique of Late Capitalism: Negative, Explanatory and Practical». En: *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*. Ed. K. Boer y R. Sonderegger. London: Palgrave Macmillan, 2012. pp. 175-192.
- \_\_\_\_\_. "Adorno's politics: Theory and praxis in Germany's 1960s," *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 40, Nr. 9, 2014, pp. 867-893.
- \_\_\_\_\_. "Adorno's Practical Philosophy. Living Less Wrongly". Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- HARVEY, D. "The New Imperialism". Oxford: Oxford University Press, 2005.
- HEGEL, G. W. F. "Fenomenologia del Espiritu". Trad. W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- \_\_\_\_\_. „Werke, Band III: Phaenomenologie des Geistes“. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- HERDER, J. G. „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele: Bemerkungen und Träume“. Riga: bey Johann Friedrich Hartknoch, 1778.
- HÖLDERLIN, F. „Sämtliche Werke: Große Stuttgarter Ausgabe“. Ed. F. Beißner. Vol. 6.1. Stuttgart: Kohlhammer, 1943.
- HORKHEIMER, M. "Postscript". En: *Critical Theory. Selected Essays*. M. J. O'Connell et al. (trads.). New York: Continuum, 2002. pp. 244-252.
- HULATT, O. "Normative Impulsivity: Adorno on Ethics and the Body," *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 22, Nr. 5, 2014, pp. 676-695.
- JAFFE, A. «Adorno's 'addendum'», *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 43, Nr. 8, 2017, pp. 855-876.
- JAMESON, F. "On Negt and Kluge", *October*, 46, 1988, pp. 151-178. <https://doi.org/10.2307/3108668>.
- JUÁREZ, E. A. "Th. W. Adorno: el elogio de la teoría y la impaciencia de la praxis," *Signos Filosóficos*, Vol. XIV, Nr. 27, Enero-Junio 2012, pp. 89-118.
- KLUGE, A. "The Political as Intensity of Everyday Feelings". En: FORREST, T. (ed.). *Alexander Kluge. Raw Materials for the Imagination*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012. pp. 283-290.
- \_\_\_\_\_. "Learning Processes with a Deadly Outcome". Durham: Duke University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. „Neue Geschichten, No. 1-18, 'Unheimlichkeit der Zeit'“. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- MARTIN, S. "Political economy of life. Negt and Kluge's *History and Obstinacy*". *Radical Philosophy*, 190, 2015, pp. 25-36. <https://www.radicalphilosophy.com/article/political-economy-of-life>.
- MARX, K. "Capital: A Critique of Political Economy". Vol. 1. En: *Karl Marx and Fredrich Engels Collected Works*. Vol. 35. New York: International Publishers, 2004.
- \_\_\_\_\_. "Escritos de Juventud". México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- \_\_\_\_\_. "Pre-Capitalist Economic Formations". New York: International Publishers, 1965.

- MENKE, Ch. "Inner Nature and Social Normativity: The Idea of Self-Realization." En: JOAS, H., WIEGANDT, K. (eds.). *The Cultural Values of Europe*, Liverpool: Liverpool University Press, 2008. pp. 217-252.
- MILLER, M. D. „Eigensinn in Transit. Reexamining a Concept for the Twenty-First Century". En: LANGSTON, R. et al. (eds.), *Glass Shards: Echoes of a Message in a Bottle. Alexander Kluge-Jahrbuch*. Vol. 2. Göttingen: V&R unipress, 2015. pp. 83-102.
- NEGT, O., KLUGE, A. "History and Obstinacy". New York: Zone Books, 2014.
- \_\_\_\_\_. „Geschichte und Eigensinn". Frankfurt am Main: Zweitausendeins, 1981.
- \_\_\_\_\_. „Maßverhältnisse des Politischen: 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen". Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere". Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- NEGT, O. "What Is a Revival of Marxism and Why Do We Need One Today?" En: NELSON, C., GROSSBERG, L. (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Hampshire: Macmillan Education, 1988. pp. 211-234.
- NEGT, O. et al. "The History of Living Labor Power: A Discussion with Oskar Negt and Alexander Kluge", *October*, 149, 2014, pp. 35-68. <http://www.jstor.org/stable/24586528>.
- PAVSEK, Ch. "Negt and Kluge's Redemption of Labor," *New German Critique*, Nr. 68, 1996, pp. 137-163. <https://doi.org/10.2307/3108668>.
- \_\_\_\_\_. "The Utopia of Film: Cinema and Its Futures in Godard, Kluge, and Tahimik". New York: Columbia University Press, 2013.
- PICKFORD, H. W. "The Dialectic of Theory and Praxis: On Late Adorno". En: *Adorno: A Critical Reader*. Ed. N. Gibson y A. Rubin. London: Blackwell, 2002. pp. 312-340.
- SAMANIEGO DE LA FUENTE, R. "On Negativity and Aesthetics: Kluge's Farewell to Adorno", *Artefilosofia*, Vol. 17, Nr. 31, 2022, pp. 131-173.
- SCHULTE, Ch. "All Things are Enchanted Human Beings." En: FORREST, T. (ed.) *Alexander Kluge. Raw Materials for the Imagination*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012. pp. 409-416.

## ERRATUM

No artigo **GRUPO-SUJETO, MÁQUINA Y AGENCIAMIENTO. ¿QUÉ ES AQUELLO QUE (SE) AGENCIA SEGÚN FÉLIX GUATTARI?**, com número de DOI: <https://doi.org/10.1590/0100-512X2023n15401ja>, publicado no periódico *Kriterion: Revista de Filosofia*, vol 64 (num 154): p.5-25, na página 05 em afiliação:

**Onde se lê:**

“Universidad Tecnología Lima, Perú”

**Leia-se:**

“Universidad Tecnológica del Perú, Lima, Perú”





# Normas para publicação

## Escopo e política

A revista *Kriterion* publica artigos inéditos em filosofia ou que tenham relevância filosófica. Os artigos são submetidos ao exame cego de dois pareceristas. Todos os artigos publicados são julgados por pareceristas, exceto quando o editor convida algum filósofo a participar com um artigo na revista.

A atual política editorial da *Kriterion* é alternar números reunindo artigos diversos entre os submetidos continuamente para apreciação pelo Conselho Editorial e números especializados, versando sobre temas e áreas filosóficas de relevo.

## Processo de análise e aprovação de artigos: *Peer review*

Uma vez que o artigo foi recebido e o editor o julgou adequado para ser encaminhado para um parecerista, indicado por consulta aos membros do conselho editorial, o texto é despersonalizado e enviado aos pareceristas, com vistas à impessoalidade do processo de análise e aprovação. O parecerista deverá preencher um formulário uniforme e objetivo. É concedido o prazo de três meses para a emissão do parecer. Contudo, não é possível estabelecer com exatidão os prazos para o processo em razão da disponibilidade dos pareceristas. No caso dos artigos julgados inadequados em uma triagem inicial de pertinência filosófica, o editor justificará aos autores a recusa do conselho editorial.

A aceitação poderá ser parcial (no caso de o parecerista e/ou o editor requerer modificações no artigo) ou total (aprovação sem ressalvas). O editor permanecerá em contato com os autores para dirimir controvérsias que resultem do processo de análise e esclarecer o parecer negativo.

• • •

## Scope and policy

*Kriterion* publishes articles on philosophy or that have philosophical relevance, in any philosophical field.

*Kriterion* is published biannually, with one issue dedicated to articles on general philosophy (June) and the other to articles on a common theme (December) edited by one or more professors who teach at the Philosophy Department and who invite contributors.

## Process analysis

All submitted articles are peer reviewed, refereed by anonymous expert readers, including a fluent speaker of the language of the article. Once the paper has been received by the editor, if it is considered inadequate, it is mailed back to the author

with the reasons for refusal. Referees may take around three months to send in their review sheets; depending on the availability. Acceptance or refusal letters are sent to authors, accordingly, with reasons / arguments for either one.

• • •

### **Exigências quanto à forma e preparação de manuscritos**

O **artigo** deve ser inédito, tanto por meio impresso quanto por meio digital. Por meio digital entende-se um artigo indexado/ISSN, quer em algum periódico eletrônico, quer em atas de congressos.

O tema deve ser pertinente e atual na área de interesse do trabalho submetido. Os objetivos devem ser claramente expostos e a conclusão contemplar os propósitos iniciais.

A bibliografia deve ser atualizada e demonstrar um profundo conhecimento das pesquisas atuais da área.

Contribuições que sejam apenas uma lembrança do estágio atual das pesquisas não serão aceitas.

**Exigências para submissão:** *O texto deverá ser adequado às normas abaixo para efeito de submissão. Uma vez aprovado para publicação, deverá ser adequado às normas para publicação.*

Os **artigos** podem estar escritos em português, inglês, francês, espanhol, italiano ou alemão. As exigências quanto à forma e preparação dos manuscritos se aplicam integralmente a autores estrangeiros ou a contribuições de autores brasileiros em língua estrangeira.

Os originais deverão ser digitados em espaço 1,5 e deverão obedecer aos limites mínimo e máximo de 15 e 20 páginas, respectivamente, com a fonte Times New Roman tamanho 12.

O artigo deverá apresentar um pequeno resumo (*abstract*) de seu conteúdo no idioma em que foi escrito e em português (quando redigido neste último idioma, o segundo resumo deverá ser em inglês). Logo abaixo do resumo, deverá ser feita a indicação das palavras-chave (entre três e seis) em português e inglês.

As **resenhas** deverão tratar de um livro publicado recentemente, ter o número máximo de cinco páginas e obedecer às especificações acima indicadas para formatação do texto.

*As submissões podem ser feitas por meio do formulário de submissão eletrônica disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/kriterion> ou por e-mail [kriterion@fafich.ufmg.br](mailto:kriterion@fafich.ufmg.br), informando os seguintes dados para fins cadastrais: filiação institucional, último grau acadêmico, endereço para correspondências, telefone e e-mail.*

**Exigências para publicação:** *O texto, uma vez aceito para publicação, deverá ser estandardizado conforme o disposto abaixo.*

### Referências

Os textos consultados deverão estar listados no final do artigo, conforme o exemplo:

MONTAIGNE, M. (1580). “Les Essais”. Ed. Pierre Villey, 3 vols. Paris: Quadrige/PUF, 1992.

HEIDEGGER, M. “Sein und Zeit”. Tübingen: Niemeyer, 1927.

HUME, D. (1777). “Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals”. 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1902.

Detalhes de traduções, edições, reedições etc. deverão ser mencionados.

PASCAL, B. “Pensées in Œuvres complètes”. Ed. L. Lafuma. Paris: l’Integrale/Seuil, 1963. Tradução para o português de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ADORNO, T., HORKHEIMER, M. “Dialética do Esclarecimento”. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

KITCHER, P. “Projecting the Order of Nature”. In: *Kant’s Philosophy of Physical Science*. Ed. Robert E. Butts. Dordrech, the Netherlands: D. Reidel, 1986. Reprinted in: *Kant’s Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Ed. Patricia Kitcher. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

Para trabalhos reeditados, os detalhes acerca da edição original devem ser informados, mas é permitido que conste apenas a paginação da reedição.

WALZER, R.R. “New Light on the Arabic Translations of Aristotle”. In: *Oriens*. Vol. 6, Nr. 1. Leiden: Brill, 1953. Reprinted in: *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, 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](mailto:kriterion@fafich.ufmg.br) informing the following data for registration purposes: institutional affiliation, last academic degree, mailing address, telephone and email.*

**Requirements for publication:** *The text, once accepted for publication, should be standardized as provided below.*

### **References**

All works quoted in the text should be listed at the end of the article, according to the following sample:

MONTAIGNE, M. (1580). “Les Essais”. Ed. Pierre Villey, 3 vols. Paris: Quadrige/PUF, 1992.

HEIDEGGER, M. “Sein und Zeit”. Tübingen: Niemeyer, 1927.

HUME, D. (1777). “Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals”. 2<sup>a</sup> ed. Oxford: Clarendon Press, 1902.

Details about translations, editions, reprints, etc., should be mentioned:

PASCAL, B. “Pensées in Œuvres complètes”. Ed. L. Lafuma. Paris: l’Intégrale/Seuil, 1963. Tradução para o português de Mário Laranjeira, São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ADORNO, T., HORKHEIMER, M. “Dialética do Esclarecimento”. Tradução de Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

KITCHER, P. “Projecting the Order of Nature”. In: *Kant’s Philosophy of Physical Science*. Ed. Robert E. Butts. Dordrech, the Netherlands: D. Reidel, 1986. Reprinted in: *Kant’s Critique of Pure Reason: Critical Essays*. Ed. Patricia Kitcher. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.

For reprinted works, the details about the original edition should be given, but the pages can be just those of the reprinted edition:

WALZER, R. R. “New Light on the Arabic Translations of Aristotle”. In: *Oriens*. Vol. 6, Nr. 1. Leiden: Brill, 1953. Reprinted in: *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1962. pp. 142-163.

Books containing articles are cited separately:

P. Horwich (ed.). “World Changes”. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993.  
 EARMAN, J. “Carnap, Kuhn, and the Philosophy of Scientific Methodology”. In: P. Horch (ed.), 1993. pp. 9-36.

Follow carefully the punctuation convention as in the samples above, and be as complete as possible regarding the facts of publication.

### **Quotations**

The *author (date)* convention should be used for quotations internal to the text, as in:

“Vide Comte (1929)”.

Further details follow a comma after the date, as in:

Foucault (1975, pp. 90-99) anuncia uma espécie de decálogo, com o qual os reformadores tentam influenciar com eficácia universal os comportamentos sociais da política criminal.

Short quotations may appear just enclosed in double quotation marks. Longer quotations should appear as indented material, preceded and succeeded by a line space, and should not be enclosed in quotation marks. The information about the source of the reference should appear as part of the indented material, after the full stop, according to the following sample:

“Assim como a mercadoria é a unidade imediata de valor de uso e valor de troca, o processo de produção, o processo de produção de mercadoria, é a unidade imediata do processo de trabalho e do de valorização. Como mercadorias, isto é como unidade imediata de valor de uso e valor de troca, como resultado, como produto, aparecem ao processo {aus *dem prozess herauskommen*}, então como um elemento constituinte dele” (Marx, RuP, p. 11).

### **Quotation of Classical Works**

For classical works, authors might prefer to use an abbreviation instead of the date. For example, an author referring to Marx’s *Capital* could write “According to Marx (RuP, p. 11)...”. The abbreviation used should be mentioned in the reference section at the end, as in

MARX, K. “Resultate des unmittelbaren Produktionsprozess”. In: *Das Kapital*. I. Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. VI. Kapitel, Archiv sozialistischer Literatur, 17. Frankfurt: Verlag Neue Kritik, 1970.

Classical articles may be quoted by their name, enclosed in quotation marks:

Kant, em a “Crítica da razão pura”, estabelece a diferença entre juízos sintéticos e juízos analíticos.

Quotes for online journals follow this model:

STEVENSON, O. "Genericism & specialisation: the story since 1970". *British Journal of Social Work*, 35, July 2005. [Online] Available at: <http://bjsw.oxford-journals.org/> (Accessed 5th September 2008).

Quotation marks:

Single quotation marks should be used for mentioning a word or symbol, as in By 'Cicero' I shall mean the man who denounced Catiline.

Double quotation marks should be used only for quoting, or to suggest special usage (irony, etc). Please place punctuation signs outside the quotation marks.

### **Footnotes**

For notes, please use footnotes (numbered with arabic numerals), and not endnotes. Quotations within footnotes follow the same conventions above.

Footnotes should not be used for normal quotations; these should be incorporated in the text, using the *author (date)* convention. For all articles or books quoted, the date used in the text should be the one of the original publication, and not the one of the reprint, even if the page references are to the reprint.

Thus, an author referring to Putnam's "Mathematics without foundations" (originally published in 1967), using the second reprinted edition in Putnam's book *Mathematics, Matter and Method* (published in 1979) would quote from the first page of the article in the following way: "(Putnam 1967, p. 43)".

### **Foreign words**

Foreign words (to the language in which the article is written, of course) should be italicized.





Esta revista, composta na fonte Times New Roman, corpo 11/13,  
papel Off-Set 90g e capa em Supremo 250g.