

Revista de Filosofia

Universidade Estadual Paulista/unesp

TRANS
FORMAÇÃO

43 · edição especial · 2020

TRANS/FORM/AÇÃO
Revista de Filosofia da UNESP

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor

Sandro Roberto Valentini

Vice-Reitora

Sergio Roberto Nobre

Pró-Reitora de Pesquisa

Carlos Frederico de Oliveira Graeff

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretor

Marcelo Tavella Navega

Vice-Diretor

Pedro Geraldo Aparecido Novelli

Departamento de Filosofia

Chefe

Paulo César Rodrigues

Vice-Chefe

Ricardo Pereira Tassinari

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador

Marcos Antonio Alves

Vice-Coordenadora

Ana Maria Portich

Conselho de Curso do Curso de Filosofia

Coordenador

Kleber Cecon

Vice-Coordenador

Marcos Antonio Alves

Apoio:



Processo n.º.: 2020/04417-7

TRANS/FORM/AÇÃO
Revista de Filosofia da UNESP

ISSN 0101-3173 (Impresso)
e-ISSN 1980-539X (Online)

TFACDH

Trans/Form/Ação	Marília	v. 43	p. 1-414	Edição Especial.	2020
-----------------	---------	-------	----------	------------------	------

Correspondência e artigos para publicação deverão ser encaminhados à:
Correspondence and articles for publications should be addressed to:

TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia da Unesp

http://www.unesp.br/prope/revcientifica/TransFormAcao/Historico.php
transformacao.marilia@unesp.br

Departamento de Filosofia/Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FFC-Unesp
Av. Hygino Muzzi Filho, 737
17525-900 – Marília – SP

Editor Responsável

Marcos Antonio Alves; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho; Brasil.

Comissão Editorial

Marcos Antonio Alves; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.
Andrey Ivanov; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.
Kleber Cecon; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.
Maria Eunice Quilici Gonzalez; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.
Mariana Claudia Broens; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.
Paulo Cesar Rodrigues; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.

Conselho Consultivo

Alain Grosrichard; Université de Genève; Genebra, Suíça.
Antônio Carlos dos Santos; Universidade Federal de Sergipe; São Cristóvão/SE, Brasil.
Bertrand Binoche; Université de Sorbonne-Paris I; Paris, França.
Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento; Unicamp; Campinas/SP, Brasil.
Catherine Larrêce; Université de Sorbonne-Paris I; Paris, França.
Gregorio Piaia, Università di Padova, Pádua, Itália
Hugh Lacey; Swarthmore College; Swathmore, EUA
Itala M. Loffredo D'Ottaviano; Unicamp; Campinas/SP, Brasil.
Marco Aurélio Werle; USP; São Paulo/SP, Brasil.
Marcos Barbosa de Oliveira; USP; São Paulo/SP, Brasil.
Maria das Graças de Souza; USP; São Paulo/SP, Brasil.
Marilena de Souza Chauí; USP; São Paulo/SP, Brasil.
Michael Löwy; Centre National de Recherche Scientifique – CNRS; Paris, França.
Oswaldo Giacóia Junior; Unicamp; Campinas/SP, Brasil.
Paulo Eduardo Arantes; USP; São Paulo/SP, Brasil.
Willem F.G. Haselager; University of Nijmegen; Nijmegen, Holanda.
Wolfgang Leo Maar; UFSCar; São Carlos/SP, Brasil.

Publicação trimestral/*Quarterly publication*
Solicita-se permuta/*Exchange desired*

Trans/form/ação : revista de filosofia / Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis. – no. 1 (1974) -

– Assis : Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1974-

Trimestral, 2016-

Quadrimestral, 2011-2015; semestral, 2003-2010; anual, 1974-2002.

Publicação suspensa entre 1976 e 1979.

Publicado: Assis, no.1-2, 1974-1975 ; São Paulo: Universidade Estadual Paulista, v. 3-32, 1980-2009 ; Marília : Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, v. 33- , 2010-

ISSN 0101-3173 (Impresso)

e-ISSN 1980-539X (Online)

1. Filosofia - Periódicos. I. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. II. Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências. III. Transformação.

CDD 105

Os artigos publicados em TRANS/FORM/AÇÃO são indexados por:

The articles published in TRANS/FORM/AÇÃO are indexed by:

Bibliografia Teológica Comentada; Bibliographic Latinoamericaine D'Articles; Clase-Cich-Unam; Dare Databank; DIADORIM; ISI Web of Science; MLA Internacional Bibliography, International Directory of Philosophy and Philosophers; The Philosophers Index; International Philosophical Bibliography (Repertoire Bibliographique de la Philosophie); Linguistic & Language Behavior Abstracts; Revista Interamericana de Bibliographia; Sociological

Editoração

Glauco Rogério de Moraes

Marcos Antonio Alves

Guilherme Gregório Arraes Fernandes

Abstracts; Worldwide Political Science Abstracts; Scientific Eletronic Library on-line (www.scielo.br).

SUMÁRIO / CONTENTS

EDITORIAL / EDITORIAL

Apresentação / *Presentation*

Marcos Antonio Alves 9

ARTIGOS / ARTICLES

Pensamientos caminados para caminar: una contribución al concepto de meditación filosófica en Ortega y Gasset como síntesis de teoría y práctica
Walked thoughts to walk. a contribution to concept of philosophical meditation in Ortega y Gasset as synthesis of theory and practice

Antonio Gutiérrez-Pozo 19

Comentário

Jesús González Fisac 41

¿Fue Lakatos un realista epistémico?: el rol de la verdad en la metodología de los programas de investigación científica

Was lakatos an epistemic realist: the role of truth in the methodology of scientific research programs

Bruno Borge 47

Comentário: O realismo epistémico em Imre Lakatos

Marcos Rodrigues da Silva 73

Deleuze e a perversão

Deleuze's Becoming-Pervert

Filipe Ferreira 77

Comentário: Deleuze e a perversão

Zamara Araujo 93

Pluralismo y absolutismo en la crítica: dialéctica reflexiva y política democrática a partir de horkheimer y adorno

Pluralism and absolutism in the critique: reflexive dialectics and democratic politics from Horkheimer and Adorno

Emiliano Gambarotta 99

Comentário: Pluralismo, relativismo e razão instrumental Luis Felipe de Salles Roselino	119
La metafísica y el agujero de la política: el sentido de la topología, entre Lacan y Heidegger <i>Metaphysics and the hole of politics: the meaning of topology, between lacan and Heidegger</i> Gianfranco Cattaneo	123
O caráter antirrepresentacionista da cognição no pensamento de Merleau-Ponty <i>The anti-representationalist character of cognition in Merleau-Ponty's thought</i> Gilbert Cardoso Bouyer	145
Comentário: Intencionalidade e representação na fenomenologia de Merleau-Ponty Matheus Hidalgo	167
Comentário: As fronteiras fenomenológicas entre cognição e mundo Alex de Campos Moura	173
A filosofia da psicologia e o “novo método” filosófico nos escritos tardios de Wittgenstein: uma relação prática e necessária <i>The philosophy of psychology and the philosophical “new method” in Wittgenstein's late writings: a practical and necessary relation</i> Gilberto Ferreira de Souza	177
Comentário Pedro Karczmarczyk	201
Cuerpo y símbolo en Ernst Cassirer: la función orgánica en la conformación del mundo cultural <i>Body and symbol in Ersnt Cassirer: the organic function in the conformation of cultural world</i> Gustavo Esparza	205
Sobre as consequências filosóficas do primado da percepção em Merleau-Ponty <i>On the philosophical consequences on the primacy of perception in Merleau-Ponty</i> Jevane Camargo	231
Comentário: Uma resposta estética (extravagante?) para um “problema insolúvel” Osvaldo Fontes Filho	257
Comentário Gisele Batista Candido	263


Camino y esbozos para una apertura fenomenológica del horizonte mismidad desde la constitución del mundo en ser y tiempo de Heidegger <i>Paths and Sketches for a phenomenological opening of the horizon selfhood since the constitution of the world in Heidegger's being and time</i>	
Juan José Garrido Perrián	269
Comentário	
Sandro Sena	295
 Hannah Arendt e a intencionalidade das aparências <i>Hannah Arendt and the intentionality of the appearances</i>	
Lucas Barreto Dias	301
 Max Weber e Adorno sobre o conceito de progresso: contrastes da racionalização técnica na música e na pintura <i>Max Weber and Adorno on the concept of progress: contrasts of technical rationalization in music and painting</i>	
Luis Felipe de Salles Roselino	317
Comentário: Pseudomorfose e convergência em Theodor Adorno	
Joaquim Braga	341
 Thomas Kuhn's Philosophy of Language <i>A filosofia da linguagem de Thomas Kuhn</i>	
Paulo Pirozelli	345
Comments	
Mauro L. Condé	373
 TRADUÇÃO / TRANSLATION	
De Lukács à Escola de Frankfurt	
Bruna Della Torre de Carvalho Lima; Eduardo Altheman Camargo Santos	379
 Normas para apresentação dos originais	411

APRESENTAÇÃO

*Marcos Antonio Alves*¹

Com muito prazer, apresentamos este número especial da *Trans/Form/Ação*: revista de Filosofia da Unesp. Trata-se do Volume 43, referente ao ano de 2020, cujo título temático é: “Filosofia(s) no(do) Século XX”. Do total de 13 artigos, seis são escritos em espanhol, um em inglês e os outros seis na língua portuguesa. Também foram produzidos onze comentários aos artigos, um deles em espanhol, outro em inglês e os demais em português. Há, ainda, uma tradução do inglês para o português. Os autores estrangeiros são oriundos da Argentina, Espanha, Chile, México e Portugal. Já os brasileiros pertencem a instituições dos estados da Bahia, Ceará, Minas Gerais, Paraná, Pernambuco, Rio de Janeiro, São Paulo e Sergipe.

Este fascículo reúne submissões à revista, nos últimos dois anos, que retratam filósofos do Hemisfério Norte, especialmente da Europa, falecidos na segunda metade do século XX, cujo pensamento foi amplamente difundido no século passado e ainda se mantém em evidência na comunidade filosófica.

¹ Editor responsável da *Trans/Form/Ação*: revista de Filosofia da Unesp. Docente no Departamento de Filosofia e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista (Unesp), Marília, SP – Brasil. Pesquisador CNPq/Chamada Universal.  <https://orcid.org/0000-0002-5704-5328>. E-mail: marcos.a.alves@unesp.br

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.01.p9>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Embora alguns textos focalizem relações entre dois ou mais pensadores, alguns inseparáveis, boa parte deles, conforme indicam os seus títulos, adota um filósofo como ponto de partida. Como se poderá perceber, alguns discutem temas e problemas que não são os mais conhecidos no pensamento ou área de atuação do autor examinado. Do mesmo modo, ainda que a personagem central seja individual, no decorrer dos artigos, ela é comparada a outros pesquisadores, sejam contemporâneos, sejam de outras épocas.

O primeiro artigo publicado aborda o espanhol Ortega y Gasset (1883-1955); o segundo trata do pensamento do húngaro Lakatos (1922-1974); o terceiro enfoca o francês Deleuze (1925-1995). Os alemães Horkheimer (1895-1973) e Adorno (1903-1969) são objeto de análise do quarto artigo; já o francês Lacan (1901-1981) e o alemão Heidegger (1889-1976) figuram como pensadores centrais no quinto texto. O francês Merleau-Ponty (1908-1961), o austríaco Wittgenstein (1889-1951), o polonês Cassirer (1874-1945) e o alemão Heidegger (1889-1976) são analisados, pela ordem, nos artigos seguintes. No décimo artigo, a presença feminina, no fascículo: a alemã Hannah Arendt (1906-1975). Os também alemães Max Weber (1864-1920) e Adorno (1903-1969) são objeto de análise do penúltimo artigo. O único representante fora do eixo europeu é o estadunidense Thomas Kuhn (1922-1996), exposto no décimo segundo artigo. Por fim, o húngaro Lukács (1885-1971) é o autor do texto traduzido neste número especial.

A quase totalidade dos pensadores retratados são do sexo masculino, pertencentes ao eixo norte do planeta, oriundos, principalmente, do ocidente europeu, com boa predominância germânica. No tocante à diferença quantitativa de gênero, por um lado, a injustiça se deve, em parte, ao pouco número de mulheres na Filosofia, que vem crescendo exponencialmente nas últimas décadas, ou à indevida importância e atenção ao seu pensamento. Embora não na proporção exposta neste fascículo, isso também se reflete no conteúdo do material recebido pela *Trans/Form/Ação*. Estamos começando a organizar um número especial, a ser publicado em 2022, com a predominância de autoras analisando pensadoras ao longo da história da Filosofia.

Quanto à inexistência de filósofos do eixo sul do planeta, de certa parte, é algo proposital, por um lado, pela natureza deste fascículo e, por outro lado, porque já está em curso um número especial da revista intitulado “Filosofia(s) no(do) Sul: entre a África e a América Latina”. Serão classificados aproximadamente quinze artigos, distribuídos, proporcionalmente, em torno de três grandes eixos: Ética, Filosofia Política e Epistemologia. Serão aceitos

manuscritos de pesquisadores/as doutores/as preferencialmente nativos ou de instituições do Hemisfério Sul. Os temas, filosóficos ou de interesse filosófico, sendo historiográficos, devem se basear, na sua essência, em pensadores/as desta parte do planeta.

Conforme descrito em sua página, a *Trans/Form/Ação* tem como objetivo a socialização do conhecimento, buscando promover o debate e a interlocução de ideias. Em vista disso, inauguramos, em 2020, uma nova modalidade de textos, a qual consiste de comentários de artigos aprovados, consentidos previamente pelos autores destes. Anexados ao artigo original, eles são produzidos pelos pareceristas do manuscrito submetido. Trata-se de uma crítica construtiva, não mais da qualidade do artigo, uma vez que o processo avaliativo já foi ultrapassado. O comentador pode expor possíveis discordâncias de ideias, comparação de conceitos entre autores, perspectivas ou sistemas filosóficos, diferenças hermenêuticas, metodológicas, epistemológicas. É possível também construir uma ampliação, explicitação ou mesmo a inserção de algum conceito importante para a compreensão da linha argumentativa do artigo comentado, notas explicativas relevantes ou a posição do comentador a respeito da tese exposta. Nesse sentido, procuramos promover um diálogo entre ambos os textos, almejando o aprofundamento e a ampliação do conhecimento.

Os comentários também são uma forma de valorizar formalmente o trabalho dos avaliadores do periódico, oferecendo-lhes oportunidade de publicação de suas ideias e reflexões que podem, inclusive, ter tido origem a partir da análise do manuscrito avaliado. A política de avaliação da revista, no entanto, continua sendo por pares duplo-cega. Apenas depois de o artigo ser aprovado para publicação, conforme as normas da revista, revisado e consentido pelos seus autores, solicitamos o comentário aos pareceristas, sendo-lhes facultativo o aceite da atividade. Neste fascículo, foram produzidos, até o momento, onze comentários, indicados nos textos e expostos abaixo.

As linhas ideológicas, temas e problemas dos artigos reunidos neste fascículo, embora circunscritos a período histórico e região geográfica específicos, perpassam diferentes áreas da Filosofia. Dentre elas, encontramos a Fenomenologia, a Metafísica, a Filosofia da Linguagem, a Filosofia da Ciência, a Filosofia Política e Social, a Antropologia Filosófica. Elas estão associadas a áreas afins, como Psicologia, Ciências Sociais, Ciências da Natureza, fomentando a interdisciplinaridade. Dada a diversidade dos assuntos, os

artigos são publicados em ordem alfabética de seus autores e não agrupados segundo o conteúdo ou área.

O primeiro artigo apresentado é intitulado “Pensamientos caminados para caminar: una contribución al concepto de meditación filosófica en Ortega y Gasset como síntesis de teoría y práctica”, escrito em espanhol por Antonio Gutiérrez-Pozo. O principal objetivo desse texto é pensar o conceito de meditação na filosofia de Ortega y Gasset. Conforme seu autor, a meditação é a essência da filosofia para Ortega, de tal modo que meditar e filosofar são sinônimos. Filosofia não é mera teoria, mas também implica prática. O elemento teórico só faz sentido quando surge da vida, mas, acima de tudo, a teoria só é válida se for válida para a vida. Na concepção de Ortega, o ser humano pensa porque vive, mas o fundamental é que ele pensa para viver. Somente os pensamentos alcançados pela vida têm a coragem de viver. A meditação filosófica está sempre sujeita à vida. Esse texto é comentado por Jesús González Fisac.

O segundo artigo também é escrito em espanhol, por Bruno Borge, intitulado “¿Fue Lakatos un realista epistémico?: el rol de la verdad en la metodología de los programas de investigación científica.” De acordo com Borge, um diagnóstico mais amplo do trabalho de Lakatos pode indicar que seu projeto ignorou completamente a questão da verdade como parte central da análise do conhecimento científico. Hacking alega que Lakatos encontrou na metodologia um substituto para a verdade. Os descrentes de tais interpretações entendem que o filósofo da ciência falha em explicar a relação entre o desenvolvimento do conhecimento e o aumento da verossimilhança. Nesse artigo, Bruno argumenta, em primeiro lugar, que o problema da verdade é central no projeto filosófico de Lakatos e, em segundo lugar, que é possível construir uma interpretação alternativa, na qual seu projeto de estabelecer um vínculo entre método e verdade pode ser considerado bem-sucedido. O autor propõe uma leitura davidsoniana que atribui a Lakatos um realismo epistêmico. Esse texto é comentado por Marcos Rodrigues da Silva.

“Deleuze e a Perversão”, escrito por Filipe Ferreira, dá continuidade ao fascículo. Conforme Filipe, ainda que de modo introdutório, dizemos existir um sujeito, o perverso, no interior da filosofia de Deleuze. Mais, que é tornando-se esse sujeito, fazendo do perverso um filósofo, que Deleuze dá início à sua filosofia em diferença e repetição e na lógica do sentido. Ou seja, que existindo um devir-perverso do próprio Deleuze, esse devir condiciona uma abordagem à relação do seu pensamento com o tema da perversão, e isto

por ser justamente a criação desse heterônimo, o perverso, que está na origem da sua filosofia. Nesse artigo, Filipe trata desse sujeito perverso que se faz filósofo, na filosofia de Deleuze. O artigo foi comentado por Zamara Araujo.

O quarto artigo também é escrito em espanhol: “Pluralismo y absolutismo en la crítica: dialéctica reflexiva y política democrática a partir de Horkheimer y Adorno”, de Emiliano Gambarotta. Segundo o autor, nos nossos dias, a teoria crítica é contestada em sua pretensão de ser fundada normativamente, pois isso impossibilita a adoção do pluralismo, pressuposto da ordem democrática. Com base nessa objeção, Gambarotta procura argumentar em defesa da existência, em Horkheimer e Adorno, de elementos para avançar na elaboração de uma teoria crítica “pós-normativa”. Isso está em estreita conexão com o que Habermas denomina o caráter “pós-metafísico” de seu pensamento, ou seja, sua rejeição a qualquer tentativa de encontrar o aparato cognitivo em uma instância incondicionada. Baseado nisso, o autor desse artigo propõe uma abordagem dialética do pluralismo, assentada na relação entre diferença e similaridade. Segundo Gambarotta, esta é a maneira pela qual se poderia tematizar essa configuração do social que possibilitaria ser diferente sem medo. Ademais, são caracterizadas duas lógicas que implicam o cancelamento de tal configuração do social, de sua aceitação dialética do pluralismo: o estabelecimento de um absoluto, por um lado, e a frieza apática, por outro. Tudo isso com o objetivo de questionar a forma como produzimos conhecimento crítico, ao mesmo tempo em que buscamos torná-lo uma instância que contribua para a democratização da sociedade estabelecida. Esse texto é seguido por comentário produzido por Luis Felipe de Salles Roselino.

“La metafísica y el agujero de la política: el sentido de la topología, entre Lacan y Heidegger”, de autoria de Gianfranco Cattaneo, também em espanhol, é o quinto artigo deste número. Tomando como motivo uma conjectura de Lacan dirigida a Heidegger, referindo-se ao que seria metafísica e o que determinaria sua história e seus efeitos, Cattaneo busca relacionar a topologia lacaniana e a topologia heideggeriana. Onde Lacan traduz Heidegger, o autor pretende mostrar que o que emerge, aparentemente despercebida, é a questão topológica do buraco e os efeitos políticos de seu encobrimento. Em suma, ao averiguar as últimas consequências do que implica habitar a linguagem, Cattaneo procura evidenciar que o sentido atribuído pelos dois pensadores citados à sua topologia, depois de coincidirem, são divergentes.

O sexto artigo, de Gilbert Cardoso Bouyer, é “O caráter antirrepresentacionista da cognição no pensamento de Merleau-Ponty”.

Gilbert defende o ponto de vista de que as bases da ciência cognitiva contemporânea (CC) estão em sintonia com o pensamento de Merleau-Ponty, em seus aspectos antiobjetivista e antirrepresentacionista. A ideia de representação mental é contestada, tanto na CC quanto no pensamento de Merleau-Ponty. A cognição, continua o autor, não espelha um mundo exterior independente dos sujeitos incorporados. O mundo é um existencial, como afirmam Merleau-Ponty e a CC. A hipótese da representação mental supõe que o mundo pode ser percebido de forma independente do sujeito que percebe. Isso não é verdade. A percepção depende da forma como o sujeito age em seu mundo percebido. Todas as estimulações que o organismo encontra só são possíveis pelos seus movimentos precedentes, os quais resultam na exposição do órgão receptor às influências externas. Os estímulos sensoriais que o organismo encontra dependem diretamente do seu comportamento motor, e a forma como o organismo se move depende diretamente das consequências sensoriais dos seus comportamentos anteriores. O texto é comentado por Matheus Hidalgo.

“A filosofia da psicologia e o ‘novo método’ filosófico nos escritos tardios de Wittgenstein: uma relação prática e necessária” é a sétima produção, desenvolvida por Gilberto Ferreira de Souza. O objetivo desse artigo é apresentar os temas do “novo método” filosófico e da “filosofia da psicologia”, nos escritos tardios de Ludwig Wittgenstein, como relacionados prática e necessariamente. Para o proposto, a estratégia expositiva adotada pelo autor segue a seguinte ordem. Em primeiro lugar, analisa os pressupostos filosóficos relativamente irrefletidos que determinam a visão que o jovem Wittgenstein tinha do “método correto da filosofia” e da “filosofia da psicologia”. Depois disso, interpreta a volta filosófica de 1929, como comprometida em apresentar o rosto ainda informe do “novo método” e retomar criticamente os alvos do TLP, sob essa nova perspectiva metodológica. Em terceiro lugar, considera a filosofia da psicologia de Wittgenstein inserida numa perspectiva diferente da perspectiva da ciência psicológica do fim do século XIX e início do século XX, fundamentada em investigações empíricas. Conforme Ferreira, tais observações constituem propriamente uma prática do “novo método” de apresentação perspicua e se caracteriza como um aspecto-chave e necessário, um filtro, para a compreensão das observações do filósofo em torno da psicologia e de seu objetivo em dissolver os problemas metafísicos ali presentes.

O oitavo artigo, intitulado “Cuerpo y símbolo en Ernst Cassirer: la función orgánica en la conformación del mundo cultural”, é escrito em

espanhol por Gustavo Esparza. O autor focaliza a função do corpo humano e sua relação com a cultura, na filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer. Segundo o neokantiano, a relação corpo-alma forma a relação básica para o desenvolvimento da “Fenomenologia do Conhecimento”. No entanto, através do processo dialético, é necessário negar a forma material para alcançar a forma espiritual da cultura, de modo que a organicidade corporal, ao que parece, deve ser anulada nessa progressão dialética. Esparza analisa e descreve como a forma do corpo fundamenta o cenário mítico expressivo, além das fases representativa da linguagem e significativa da ciência, permitindo a unidade ao longo do processo de construção do conhecimento e da forma de cultura.

Continuando, Jeovane Camargo publica “Sobre as consequências filosóficas do primado da percepção em Merleau-Ponty”. O propósito do autor é demonstrar que os problemas enfrentados por Merleau-Ponty, ao longo de seu percurso de pensamento, decorrem dos pressupostos dicotômicos dos quais ele parte. Assim, procura trazer à tona outras consequências de se assumir um pressuposto tal como o primado de uma experiência perceptiva muda como solo natal de todas as outras modalidades da experiência. Para tanto, Jeovane toma em consideração tanto a primeira como a segunda fase do pensamento de Merleau-Ponty. Osvaldo Fontes Filho e Gisele Batista Candido comentam o artigo escrito por Jeovane.

O décimo artigo é escrito em espanhol e se chama “Caminos y esbozos para una apertura fenomenológica del horizonte mismidad desde la constitución del mundo en *Ser y Tiempo* de Heidegger”. Conforme explicita Juan José Garrido Periñán, autor do artigo, seu objetivo principal consiste em estabelecer quem é o *Dasein*, a partir da aparência do mundo na obra de *Ser e Tempo* de Martin Heidegger, nos parágrafos 14 a 18 do referido texto. Para isso, o autor levanta a possibilidade de apreender o horizonte de si mesmo do *Dasein*, contrastando com as análises do próprio Heidegger, nos parágrafos 25 a 27. Ademais, aponta como a mesmice de *Dasein* já está pressuposta na maneira como o Ser-no-mundo aparece através do significado existencial. Periñán conclui o artigo, buscando descobrir os possíveis retornos fenomenológicos da abertura do horizonte do Si-mesmo do *Dasein*. O texto é comentado por Sandro Sena.

O décimo primeiro artigo intitula-se “Hannah Arendt e a intencionalidade das aparências”, escrito por Lucas Barreto Dias. Em seu artigo, Lucas investiga o conceito de intencionalidade presente no pensamento de Hannah Arendt. Conforme o autor, a *intencionalidade*, termo

proveniente da fenomenologia husserliana, designa que a consciência sempre se movimenta em direção a um objeto, de modo que, para Husserl, se trata aqui de um atributo do ego transcendental. Arendt, em sua obra póstuma, faz um deslocamento do conceito: a intencionalidade passa a ser compreendida não *apenas* como algo vinculado a um sujeito, mas, sobretudo, às aparências. Dessa maneira, assim como o sujeito coloca em questão o objeto visado pela consciência, também o fenômeno pressupõe uma subjetividade embutida, isto é, as aparências se doam intencionalmente àqueles que captam suas aparições. Essa relação intencional, todavia, só faz sentido, no pensamento de Arendt, caso coloquemos em questão a pluralidade humana como conjunto de seres capazes de apreender as aparências, a partir de uma experiência que só é possível mediante a própria pluralidade. Assim, a pensadora rechaça o sujeito cognoscente isolado como critério de verdade e sentido, proporcionando uma interpretação da relação homens e mundo como perspectiva pela qual se pode chegar a uma compreensão intersubjetiva da realidade.

Luis Felipe de Salles Roselino é autor de “Max Weber e Adorno, sobre o conceito de progresso: contrastes da racionalização técnica na música e na pintura”. Roselino desenvolve uma reflexão identificada diante do contraste teórico no tratamento do conceito de “progresso”, nos escritos de Adorno e Max Weber, respectivamente, no texto de 1962, *Fortschritt* (progresso) e no texto de 1917, “Sobre o sentido da *wertfreiheit* nas ciências econômicas e sociológicas”. O autor busca comparar as duas abordagens, destacando os diferentes recursos teóricos empregados em cada uma delas, identificando diferenças nos usos conceituais da teoria tradicional e da teoria crítica. O contraste teórico ficará mais nítido, quando comparados os exemplos da história da arte tomados pelos dois autores. Conforme Salles, Weber utilizava um critério geral para equiparar as obras musicais às pinturas, enquanto Adorno pressupunha algo distinto, seguindo o mesmo referencial, o progresso técnico. O artigo é seguido de comentário produzido por Joaquim Braga.

O texto de Paulo Pirozelli, escrito em inglês, “Thomas Kuhn’s Philosophy of Language”, completa o conjunto de treze artigos deste fascículo. Conforme lembra Paulo, Kuhn é conhecido principalmente por suas contribuições para a filosofia da ciência. No entanto, foi em grande medida à filosofia da linguagem que ele dedicou a última parte de sua carreira. Pirozelli busca, nesse artigo, apresentar uma visão sistemática das principais ideias de Kuhn sobre essa área. O autor começa descrevendo a teoria do conceito de Kuhn, em particular o que ele diz sobre termos para espécie (*kind terms*). Tais termos,

apreendidos em blocos que formam conjuntos de contraste ou “taxonomias”, são apreendidos através de definições ostensivas. Em seguida, Paulo analisa as concepções de Kuhn de “significado” e “verdade”. Finalmente, discute um segundo tipo de termo para espécies, não totalmente investigado por ele, que é apreendido junto com as leis científicas. Mauro Lúcio Leitão Condé produz um comentário ao artigo de Pirozelli, também em inglês.

Por fim, Bruna della Torre de Carvalho Lima e Eduardo Altheman Camargo Santos publicam a tradução “De Lukács à escola de Frankfurt”, escrito originalmente por Andrew Feenberg: “From Lukács to the Frankfurt school”. Os autores informam tratar-se de uma nova edição de importante obra de Feenberg, intitulada “Lukács, Marx and the sources of critical theory”, publicada originalmente em 1981, modificada e acrescida de novos capítulos, sendo o capítulo aqui apresentado justamente um dos inéditos. Na obra como um todo, Feenberg opera com uma noção de “escola de Frankfurt” que encontra seus antecedentes nas obras de Marx e Lukács, principalmente, e engloba a produção dos teóricos críticos Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, entre outros. “Filosofia da *práxis*” é uma expressão utilizada pelo autor em referência a Antonio Gramsci, o qual, em seus cadernos do cárcere, a empregou para designar o marxismo de modo geral e sua própria interpretação da obra de Marx. Feenberg a utiliza, ao longo do livro, para identificar uma versão filosófica radical particular do marxismo, que engloba obras do próprio Marx, de Lukács, Karl Korsch, Ernst Bloch e da escola de Frankfurt, cujo último representante é, segundo Feenberg, Marcuse.

Embora oriundos de região geográfica específica e tempo delimitado, se olhadas no sentido macroscópico, as diferenças entre os pensadores abordados, além de temáticas, também são de cunho ideológico, metodológico, heurístico, ontológico. Nesse sentido, talvez não seja possível identificar uma *Filosofia* do século XX, mas possíveis *Filosofias* no período. Alguns temas e problemas são próprios do pensamento contemporâneo, outros são clássicos, revisitados, aprimorados, alterados, reinterpretados, tratados à luz de seu tempo. Por esse motivo, não nos atrevemos a estabelecer a existência de uma *Filosofia do século XX* ou *no século XX*. Tais indagações não são objeto de análise deste fascículo, não sendo retratadas, pelo menos diretamente, por qualquer dos artigos. Deixamos para o leitor, entendendo ser conveniente, refletir a questão, como um resultado de sua leitura de artigos do fascículo. Desejamos que ela seja proveitosa e prazerosa!

PENSAMIENTOS CAMINADOS PARA CAMINAR: UNA CONTRIBUCIÓN AL CONCEPTO DE MEDITACIÓN FILOSÓFICA EN ORTEGA Y GASSET COMO SÍNTESES DE TEORÍA Y PRÁCTICA

*Antonio Gutiérrez-Pozo*¹


Resumen: El principal objetivo de este trabajo es pensar el concepto de meditación en la filosofía de Ortega y Gasset. La meditación es la esencia de la filosofía para Ortega. Meditar y filosofar son sinónimos. La filosofía no es mera teoría, sino que implica también práctica. El elemento teórico sólo tiene sentido cuando surge de la vida, pero ante todo la teoría sólo vale si vale para vivir. El ser humano para Ortega piensa porque vive, pero lo fundamental es que piensa para vivir. Sólo los pensamientos que se alcanzan viviendo tienen valor para vivir. La meditación filosófica está siempre supeditada a la vida.

Palabras clave: Ortega y Gasset. Meditación. Filosofía. Vida. Teoría. Práctica.

INTRODUCCIÓN

El objetivo principal de este trabajo es realizar una contribución a un concepto injustamente poco atendido en los estudios sobre Ortega y Gasset: la meditación, y en especial a su dimensión práctico/existencial. Este propósito básico contiene por tanto, a su vez, otros dos intereses. El primero es mostrar que el uso del término ‘meditación’ en la filosofía de Ortega, lejos de ser casual y meramente exterior, es esencial y constitutivo de ella misma. A lo largo de todo el trabajo hemos de tener presente que para Ortega la meditación es la esencia de la filosofía. Para Ortega filosofar no es conceptualizar en abstracto (racionalismo), ni es analizar lógicamente el lenguaje o los conceptos (filosofía analítica), ni es sospechar (Nietzsche, Foucault), ni es criticar (marxismo, teoría crítica). Dentro de un contexto fenomenológico, es meditar, o sea, una actividad de desvelamiento del sentido de las cosas. El segundo es aclarar el

¹ Profesor Catedrático en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, Sevilla – España.

 <https://orcid.org/0000-0003-4143-1854>. E-mail: agpozo@us.es.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.02.p19>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

significado de dicho vocablo ‘meditar’ en el pensamiento orteguiano, lo que equivale a despejar su concepción esencial de la filosofía. Este segundo objetivo nos obligará a perfilar el concepto orteguiano de filosofía – y por tanto de meditación- como síntesis entre las facetas teórica y práctica que lo componen.

1 LA MEDITACIÓN EN ORTEGA COMO FORMA ESENCIAL DE ENTENDER LA FILOSOFÍA

El carácter constitutivo y esencial que posee la palabra ‘meditación’ en el pensar de Ortega se manifiesta con evidencia ya en el hecho de que la emplea en el título de la obra que da inicio a su filosofía personal, *Meditaciones del Quijote*, publicada en 1914 y escrita en 1913. Aunque no podemos extendernos sobre este punto, es necesario aclarar la evolución del pensamiento de Ortega y la constitución de su filosofía personal puesto que con ella se forja la idea de la filosofía como meditación bajo la influencia de Husserl (GUTIÉRREZ POZO, 2003, p. 13-25, 133-140). Sólo queremos advertir que asumimos la tesis de Silver y Cerezo acerca de que *Meditaciones del Quijote* representa la inauguración de la filosofía personal de Ortega tras la apropiación de la fenomenología de Husserl expuesta en *Ideen I* de 1913 mediante una lectura mundana de esta obra, alejada de la dirección trascendentalista husserliana, apropiación detallada por San Martín (SILVER, 1978, p. 17-30; CERESO, 1984, p. 88ss, 191ss; SAN MARTÍN, 1998, p. 52-90). No podemos por tanto compartir ni la tesis que defienden Marías y Rodríguez Huéscar, en cuya virtud Ortega sería un pensador precozmente original de carácter adánico, que en 1910 ya poseía de manera absolutamente personal la intuición de toda su filosofía, que luego iría desarrollando (MARÍAS, 1973, p. 112-119; RODRÍGUEZ HUÉSCAR, 1964, p. 43ss); ni la que expone Villacañas según la cual “la fenomenología de Husserl no era un estímulo central en *Meditaciones*”, de modo que entonces tanto *Meditaciones* como *Vieja y nueva política* (1914), lejos de ser un inicio y encarnar la filosofía personal de Ortega frente a su neokantismo anterior, “son el final de una etapa en la producción de Ortega”, es decir, textos que sólo se pueden entender desde el Kant neokantiano que Ortega había adoptado desde 1907 (VILLACAÑAS, 2004, p. 15, 20). Aunque desatiende injustamente a Husserl y a Nietzsche, y conecta a Ortega más con Cohen, Scheler, Spengler y Heidegger, ya Morón Arroyo (2011) se había opuesto a aquel adanismo indefendible en la interpretación de la filosofía orteguiana. Por tanto, el libro inaugural del pensamiento más original de Ortega no sólo lleva en el título

el concepto de meditación sino que, con ello, expresa su actitud filosófica fundamental, la meditativa.

No es casual entonces que cuando Ortega es consciente de que presenta una perspectiva filosófica novedosa y particular, de que se apropia verdaderamente de un estilo de pensamiento, use el término ‘meditación’ en el título de la obra que representa este nuevo sentido. Esto significa que el concepto de meditación expresa de forma condensada ese horizonte filosófico novedoso que trae consigo la razón vital. En consecuencia, no podemos admitir la posición de Inman Fox que minusvalora el peso de la palabra ‘meditación’ y le arranca su valor constituyente al señalar que Ortega proyectó en 1914 unas *salvaciones* sobre España que “luego decidió titular meditaciones”, como si este término representase un simple título que ‘luego’, una vez pensado – constituido- el asunto, añadió (INMAN FOX, 1990, p. 453). Por supuesto, antes de *Meditaciones* de 1914, Ortega ya había empleado el vocablo, pero sólo como mero sinónimo de pensamiento o reflexión, sin calado filosófico, sin relevancia en la constitución de su pensar. Sólo desde 1914 el concepto de meditación marca decisivamente su pensamiento. Para Ortega la filosofía es meditación, de modo que la filosofía o es meditativa o no es verdaderamente filosofía. Admitido ya que la meditación es la esencia de la filosofía, Ortega deduce que sólo el individuo competente en el meditar puede moverse adecuadamente en el ámbito filosófico, cuyo “instrumento mental imprescindible” es la metáfora: “El espíritu inapto o ineducado en la meditación será incapaz, al leer un libro filosófico, de tomar como sólo metáfora el pensamiento que es sólo metafórico” (ORTEGA, 1924, p. 505s). Sin embargo, y a pesar de que realmente nos revela una clave fundamental del pensamiento de la razón vital, ha sido un término no suficientemente tratado de forma específica en la bibliografía orteguiana.

Ortega suele emplear ‘meditar’ como sinónimo de pensar o teorizar. Incluso lo identifica a contemplar. El propio Ortega (1942, p. 135) de hecho traduce el *θεωρειν* de Aristóteles como meditar. Ahora bien, al calificar Ortega al pensamiento filosófico como meditación no está meramente poniéndole un nombre sino que con él está caracterizando un determinado modo de pensar específico de la filosofía, el meditar. Aclarar qué es la meditación equivale a aclarar el estilo del pensar que Ortega considera propio de la filosofía, o sea, equivale a aclarar la esencia misma de la filosofía². A pesar de los indudables

² Para la trascendencia del estilo como esencia de la filosofía y su despliegue en el pensamiento de Ortega puede consultarse: GUTIÉRREZ POZO, 2004, p. 67-112.

y manifiestos cambios que experimentó su pensamiento desde 1914³, Ortega no dejó de concebir su actividad filosófica como meditación. Él mismo se denomina en 1918 como un “oscuro meditador español” (ORTEGA, 1918, p. 171) y en 1928 declara: “Yo no soy más que un meditador independiente y algo díscolo, un estudioso de ideas, un incitador hacia la vida” (ORTEGA, 1928a, p. 227). En esta tesis ya encontramos vinculadas las dos dimensiones que integran la meditación: la teórica – estudio de ideas- y la práctico/existencial – incitar a la vida. Como prueba de que era reconocido como meditador en su contexto cultural y de que había incluso logrado la introducción del término ‘meditación’ como sinónimo de la actividad filosófica, Antonio Machado ya le había dedicado un poema a Ortega en 1915 cuyo significativo título era “Al joven meditador José Ortega y Gasset” (MACHADO, 1979, p. 235), y en 1916, tras preguntarse “¿qué representa en la España actual el joven maestro Ortega y Gasset?”, responde que “Ortega y Gasset representa, a mi entender, en primer término o en primer plano, un gesto nuevo: el gesto meditativo; es el hombre que hace ademán de meditar. Este es un estilo” (MACHADO, 1989, p. 1586). Esto significa que la meditación filosófica no era para Ortega una actividad más de su vida, sino que su vida misma estaba animada por el temple meditativo. En 1925 Ortega (1925a, p. 522) reproduce en forma de diálogo una conversación con una señora: “Yo no comprendo cómo puede usted vivir sin tomar el sol – me dice. – Es que yo no vivo, señora – le respondo. -¿Pues qué hace usted?. – Asisto a la vida de los demás”. Ortega no existe sino que filosofa, reflexiona, esto es, asiste lúcidamente al existir de los otros, lo medita. Por esta razón, Ortega (1929a, p. 273) escribe con Fichte que “filosofar es, propiamente, no vivir y vivir, propiamente, no filosofar”. La meditación es su modo o estilo de existencia; su primer gesto ante la existencia es reparar filosóficamente en ella.

Ahora bien, la meditación como estilo del pensar filosófico, tal como lo entiende Ortega (1928b, p. 219), consiste en satisfacer “el afán sempiterno de la filosofía, la aprehensión de las esencias”. Para justificar esta afirmación debemos reparar antes en que este sentido, esencia, *logos* o razón que tienen las cosas, términos identificables en el pensamiento de Ortega (ACEVEDO, 2013, p. 237-243), primero, está oculto, profundo o latente en ellas, y,

³ No podemos ampliar aquí este apartado como se merece. Lo que queremos destacar especialmente es el tránsito que efectúa Ortega a partir de finales de los años veinte desde una idea de vida humana más estática, perspectivista e intelectualizada a una más radical, de índole biográfica, dinámica y entitativa (CEREZO, 1984, p. 306, 324s). El propio Ortega confiesa en 1932 que, frente al concepto visualista de perspectiva, “hoy prefiero a este término otros más dinámicos y menos intelectuales” (ORTEGA, 1932a, p. 128n).

segundo, consiste en una posibilidad de la cosa concreta, aquella precisamente que la plenifica o perfecciona en su mejor poder ser, siempre a partir de su singularidad. Esto es lo que quiere decir Ortega (1914, p. 747s) cuando escribe que “[...] hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud [y que] cada cosa es un hada que reviste de miseria y vulgaridad sus tesoros interiores”, o sea, su *logos*, esa perfección o ser en forma posible. El sentido o esencia de cada cosa consiste en la posibilidad que representa ella misma en su particularidad concreta, pero elevada a su perfección, a su plenificación. El sentido de una cosa para Ortega es el mejor poder ser de ella misma, su perfeccionamiento o ser en forma que sólo existe como posibilidad hasta que la filosofía lo verifique – desvele- en el ámbito virtual del pensamiento. Pues bien, según Ortega (1914, p. 782), “[...] la filosofía, que busca el sentido de las cosas [...]”, no puede realizarse sino como meditación. Ello se debe a que los ensayos – meditaciones- que forman parte de *Meditaciones del Quijote* son, escribe Ortega, “salvaciones” y “se busca en ellos lo siguiente: dado un hecho, -un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor- llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado” (ORTEGA, 1914, p. 747). Salvar, meditar, es por tanto captar el sentido o esencia de las cosas. Esto es en rigor lo que entiende Ortega por filosofía. La verdad de las cosas, su perfección, no se entrega a “la invasión intelectual”, advierte Ortega, “se resiste a ser tomado por la fuerza”, “no se rinde al arma: se rinde, si acaso, al culto meditativo” (ORTEGA, 1914, p. 761). En Ortega, esa verdad, concluye Martín, “no es don, sino recompensa. No hay rendición ni entrega gratuita del objeto, sino paciente ejercicio de intelección y esfuerzo continuado por ver más allá de las apariencias, por salvarlas” (MARTÍN, 2005, p. 88). Esa paciencia meditativa que desvela el sentido de las cosas no violentamente -no se rinde al arma-, significa que, en palabras de Ortega, “la meditación es ejercicio erótico”, obra de *amor intellectualis*.

No puede resultarnos extraño entonces que Ortega, a lo largo de toda su trayectoria desde 1914, presentara sus trabajos como meditaciones para caracterizar de esa manera su propio pensamiento filosófico. Unas veces lo hizo explícitamente en los títulos de las obras, como es el caso de *Meditaciones del Quijote* de 1914, texto en el que además incluye ‘Meditación preliminar’ y ‘Meditación primera (Breve tratado de la novela)’. Y lo mismo sucede desde la *Meditación del Escorial* de 1915 hasta la “Meditación del saludo” en *El hombre y la gente* de 1494/1950, pasando por la “Meditación en primero de mayo” (1919), *Meditación del marco* (1921), *Meditación de nuestro tiempo*. *Introducción al presente* (1928), *Meditación de la técnica* (1933/1939),

Meditación de la criolla y *Meditación del pueblo joven* (ambos de 1939), y la meditación sobre Europa *De Europa meditatio quaedam* (1949). En otras ocasiones Ortega habla de meditaciones comprometidas o propuestas, pero finalmente no escritas. Así, en 1927 le promete al lector fiel “[...] para un día u otro cierta “Meditación de la elegancia” que anda perdida entre mis papeles” (ORTEGA, 1927, p. 701); y en 1929 habla de “una posible *Meditación de los guarangos*” (ORTEGA, 1929b, p. 754n). En otros casos, aunque no los titula así, se refiere a algunos textos como si de meditaciones se tratasen, y es que realmente lo son en tanto resultados del pensar meditativo que es la filosofía orteguiana. De este modo, atento al mundo vital circundante artístico, que ha visto nacer la experiencia novedosa de la vanguardia o arte joven, Ortega (1925b, p. 874) confiesa en 1925 que “[...] la nueva sensibilidad estética reclama alerta meditación”. *La deshumanización del arte* es otra muestra más del meditar en que consiste esencialmente el pensamiento orteguiano, pero también lo es *Ideas sobre la novela*, su texto paralelo del mismo año dedicado a la deshumanización de la novela. Refiriéndose a ella, escribe Ortega (1925c, p. 879) que “[...] me ha ocurrido más de una vez ponerme a meditar sobre la anatomía y fisiología de estos cuerpos imaginarios que han constituido la fauna poética más característica de los últimos cien años”. En 1935 alude a *Historia como sistema* como “meditación” y llama ‘meditación’ en 1942 al extraordinario texto sobre la caza mayor (ORTEGA, 1935, p. 49, 52; 1943, p. 283, 320) del que Marías (1991) dijo que era un magnífico ejemplo de la razón vital en marcha. ‘Meditación’ denomina Ortega (1947a, p. 892) a finales de los cuarenta a sus estudios sobre Velázquez y Goethe. También advierte que son meditaciones sus reflexiones sobre la vida social o interindividual, el ‘contar con’ los otros que define a la vida social, y sobre la experiencia de la alteridad: “Así ingresó en nuestro horizonte meditativo una gran pieza -el Otro- es decir ¡el otro hombre, nada menos!” (ORTEGA, 1949-1950, p. 205, 214). Con independencia de que *Meditación del marco* y *Meditación del Escorial* estén recogidas en los números III y VI respectivamente, podemos afirmar que los ocho volúmenes que componen el conjunto de *El Espectador* que Ortega comenzó a publicar en 1916 y terminó en 1934 no son sino meditaciones. Cerezo (1984, p. 218n) escribe que “*El Espectador* surge del mismo espíritu” meditativo que el texto inicial sobre el *Quijote*, y Molinuevo (2002, p. 90) señala que toda la serie “[...] prolonga las *Meditaciones del Quijote*”. En definitiva, si Ortega se refiere a sus textos de forma tan insistente como ‘meditaciones’ no se debe a una simple cuestión nominal, sino a que la meditación es su estilo filosófico, su manera de entender la filosofía. Cuando

la racionalidad vital se pone en marcha, medita. La filosofía de la razón vital es meditativa. Ortega por tanto cuando hace filosofía, medita.

2 UNA BREVE APROXIMACIÓN A LA TRADICIÓN DE LA FILOSOFÍA MEDITATIVA COMO FILOSOFÍA TEÓRICA Y PRÁCTICA

La larga y rica tradición del concepto de meditación está recogida por Ortega en su idea de la misma, de manera que no se puede aclarar ésta sin conectarla – aunque sea muy someramente- con aquélla. De entrada, el término nos remite a las *Meditationes de prima philosophia* de Descartes y al uso que Husserl hizo de él. Sin duda, el vínculo de la meditación de Ortega con la husserliana es decisivo, pero tampoco es desdeñable su relación con el meditar cartesiano, con el cual por otra parte también está ligado el pensar fenomenológico de Husserl. No olvidemos que Ortega (1935, p. 79) define a su propia filosofía como “*cartesianismo de la vida* y no de la cogitatio”. A este propósito, Regalado (1990, p. 93, 221) habla de un “Descartes raciovitalista” y precisa que “el concepto vida = posición absoluta” de Ortega es “una forma de la metafísica de la modernidad iniciada por Descartes”. La filosofía de Ortega es una meditación, como la cartesiana, sólo que el objeto de la misma, como realidad radical que es, no es otro que la vida humana, no la conciencia. Meditación de la vida humana, no del *cogito*. En *Ideen I* de 1913, libro fundamental en la constitución de la filosofía personal de Ortega, Husserl usa indistintamente dos términos para meditación (*Betrachtung* y *Meditation*), titula la segunda sección como ‘Meditación fenomenológica fundamental (*phänomenologische Fundamentalbetrachtung*)’ y sostiene que inicia sus “meditaciones (*Betrachtungen*) como seres humanos de la vida natural, representando, juzgando, sintiendo, queriendo en actitud natural”, y que para aclarar esto hay que realizar “[...] sencillas meditaciones (*einfachen Meditationen*) que como mejor las efectuamos es en primera persona (*Ichrede*)” (HUSSERL, 1913, § 27, p. 56). Algo más adelante Husserl (1913, § 33, p. 67) vuelve a referirse a todo el conjunto de la obra como una meditación: “El interés dominante que está vigente en estas meditaciones (*Meditationen*) es una nueva eidética (*Eidetik*)”. En este concepto de meditación de la fenomenología de Husserl de 1913 se halla ciertamente el origen de la idea orteguiana de meditación de 1914, como síntoma nuclear de que toda su filosofía personal toma un rumbo fenomenológico particular. Remitiendo a la obra sobre el *Quijote* con la que Ortega comienza su pensamiento propio, Cerezo (1984, p. 218n) sostiene acertadamente que “el título de *Meditaciones* es ya de sabor fenomenológico”, lo que confirma el papel determinante que tiene en la formación de la filosofía

racio vitalista la fenomenología husserliana, aunque, frente al Husserl de *Ideen I*, apropiada en clave mundana y antitrascendental como ya advertimos más arriba⁴. La pregunta por la meditación en Ortega nos lleva inevitablemente a Husserl y Descartes, pero estos autores entroncan, a su vez, con la tradición milenaria del concepto de meditación lo que nos obliga, si verdaderamente pretendemos iluminar la posición orteguiana, a aclarar el contenido fundamental de dicha tradición, por supuesto en sus rasgos más generales.

La meditación ha sido una forma de practicar la filosofía, distinta de la forma teórico/metódica de practicarla imperante desde la modernidad y consistente en un entrenamiento o ejercicio que transformaba al sujeto. Así, la filosofía antigua -como puede comprobarse p. e. en Epicteto y su *Enchiridion*, en las *Meditaciones* de Marco Aurelio o en las *Cartas* de Epicuro- y el cristianismo, filosofías meditativas, atendieron especialmente al lado de ejercicio y práctica de la meditación convirtiéndola entonces en ejercicio espiritual, en “actividad interior del pensamiento y de la voluntad” (HADOT, 1987, p. 61). Hadot precisa además que las formas del ejercicio espiritual planteadas por los filósofos antiguos no se reducían a la meditación, sino que ésta era sólo una de ellas (HADOT, 1987, p. 27). La meta primordial de esta filosofía meditativa, como se observa con claridad en el pensamiento helenístico, más que teórico era práctico/existencial, era, escribe Hadot, “transformar el alma” (HADOT, 1987, p. 122). Foucault (2001, p. 406) asegura que la meditación es

[...] una actividad, una actividad real. No es simplemente una especie de enclaustramiento (*renfermement*) del pensamiento jugando libremente consigo mismo. Es un ejercicio (*exercice*) real [un ejercitarse en el pensar].

La meditación es entonces básicamente praxis (ejercitarse en la cosa) y no teoría (pensar en la cosa en cuestión), aunque, y esto es fundamental, mediante ese ejercicio se llega al conocimiento. Sólo así puede ser la meditación una forma de llevar a cabo la filosofía. Aunque ambas son un ejercicio *en* y *con* el pensamiento, una cosa es la meditación como ejercicio espiritual y otra la meditación filosófica. Lo que distingue a la filosofía es que dicho ejercicio se dirige al conocer. Tan cierto es que la filosofía, a veces, p. e. en el estoicismo y epicureísmo, ha tendido a ser ejercicio espiritual, *sabiduría*, relegando su dimensión teórica, como lo contrario, que se ha reducido a ser sólo teoría, *ciencia*, tal y como ha ocurrido con la primacía

⁴ Sobre la crítica de Ortega al trascendentalismo fenomenológico de Husserl, conferir Gutiérrez Pozo (2003, p. 481-491).

del método en la modernidad o en el positivismo y la filosofía analítica. Sólo en la modernidad, y especialmente a partir de Descartes, la meditación ha adquirido un carácter exclusivamente teórico/metódico relegando -o incluso olvidando- su relevancia práctica. El conocimiento filosófico carece de sentido si no se vuelve razón práctica y revierte sobre la vida humana. La filosofía sin embargo fue abandonando esa dimensión práctico/existencial que poseía cuando se presentaba como meditación para devenir sólo teoría, conocimiento, método. Lo que intentamos mostrar es que la filosofía es tanto conocimiento ordenado a la praxis, como una práctica que se dirige al conocer. A pesar del triunfo moderno del metodologismo positivista, este aspecto práctico/existencial de la filosofía, lejos de desaparecer totalmente, permanece desde los *Essais* de Montaigne hasta el cuidado de sí mismo (*souci de soi*) de Foucault, pasando, entre otros ejemplos, por *Soliloquy, or Advice to an Author* donde Shaftesbury expone la teoría y práctica de unos ejercicios espirituales que siguen la dirección marcada por las *Meditaciones* de Marco Aurelio, por Kant, y también por Schopenhauer y Nietzsche, cuyas filosofías “son invitaciones a una transformación de la manera de vivir” (HADOT, 1987, p. 224, 230). Esta comprensión práctico/existencial de la meditación que encontramos en Hadot y Foucault implica una síntesis entre teoría y praxis, que es justamente lo que encontraremos también en la idea orteguiana de meditación como núcleo de la filosofía, la cual asume el lado práctico/existencial como un aspecto esencialmente constitutivo de ella misma. Las cuestiones teórico/filosóficas sólo tienen sentido si finalmente tienen relevancia existencial, y a este objetivo responde su uso de la meditación filosófica

3 LA MEDITACIÓN ORTEGUIANA COMO EXPERIENCIA

Tampoco es comprensible radicalmente la fenomenología de Husserl si no somos conscientes de que la propuesta de filosofía que presenta como ciencia de fundamentación absoluta está ordenada en sentido práctico/existencial. No podemos extendernos aquí sobre este decisivo aspecto de la fenomenología husserliana (FUNKE, 1982, 1983; COBET, 2003; MELLE, 2007; BRAINARD, 2007; WALTON, 2017; LERNER, 2017), pero baste decir que para Husserl (1917, p. 271), en clave ilustrada, el saber teórico fundamenta la existencia:

La orientación de la respuesta a la pregunta teórica de la filosofía puede y debe ser determinante de la vida (*lebensbestimmend*) y decisiva para la propuesta más elevada de una meta (*oberste Zielgebung*) de vida personal.

Para Husserl (1935, p. 319), la humanidad sólo puede considerarse verdaderamente tal cuando “[...] quiere y puede vivir en la libre configuración de su existencia y su ser histórico desde ideas de razón y tareas infinitas”. La filosofía como teoría, como ciencia estricta, o sea, fundada sobre evidencias radicales, sólo tiene sentido para el ilustrado Husserl cuando su meta es la autorrealización de la humanidad. Ahora podemos comprender que el carácter fenomenológico de la meditación orteguiana no sólo tiene que ver con el aspecto teórico de la filosofía razón vital, sino que también se refiere a su relevancia práctica. Como modo de realizarse la filosofía que es y de acuerdo con el espíritu fenomenológico que la anima, la meditación para Ortega supone la síntesis de teoría y praxis, la incorporación por tanto de la dimensión práctico/existencial.

Siguiendo el ideal de la meditación fenomenológica, Ortega también evita la conversión – degeneración- de la filosofía en pura teoría. La meta de la teoría no puede estar en ella misma sino en el aumento de la vitalidad: “Yo leo para aumentar mi corazón y no para tener el gusto de contemplar cómo las reglas de la gramática se cumplen una vez más en las páginas del libro” (ORTEGA, 1916, p. 219). Recordemos que el propio Ortega (1928a, p. 227) identificaba su naturaleza de meditador con la de “incitador hacia la vida”. Carece de sentido la meditación filosófica que se reduce a la especulación y no agita la vida empujándonos a actuar. Ortega (1917, p. 301n) asume esta cita de Goethe: “En fin, que me es odioso todo lo que meramente me instruye sin aumentar mi actividad o reanimarla de una manera inmediata”. Ll. X. Álvarez (2016, p. 120) ha subrayado la naturaleza existencial o vital del pensamiento orteguiano al sostener que “no busca la mera teoría de la vida, sino el carácter práctico de la filosofía”. Ortega pone de manifiesto la índole práctica que tiene el conocimiento para él cuando adopta como “única pedagogía delicada y profunda” la por él llamada “pedagogía de la alusión”, una pedagogía de origen claramente socrático que se condensa en esta tesis: “Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad” (ORTEGA, 1914, p. 768s). La verdad sólo nos es auténticamente verdad si la descubrimos. La práctica del descubrimiento es aquí el criterio de autenticidad. Una verdad a la que no se llega mediante el ejercicio de desvelarla no nos es una verdad. Y no lo es, aclarará Ortega (1933a, p. 268), porque

[...] una verdad no existe propiamente sino para quien la ha menester”, de manera que “hemos encontrado una verdad cuando hemos hallado un cierto pensamiento que satisface una necesidad intelectual previamente sentida por nosotros.

Por eso, para quien no necesita ni – por tanto- busca un saber, esa ciencia no será sino una “serie de palabras, o si se quiere de ideas, que aunque se crea haberlas entendido una a una, carecen de sentido” (ORTEGA, 1933a, p. 268). Tan radical es la conciencia que tiene Ortega de la naturaleza práctica del conocer, que presenta su propia meditación, sus *Meditaciones del Quijote*, no como una doctrina por aprender y saber, sino como una experiencia o ejercicio para el lector, porque sólo así le podrán ser realmente útiles: “Yo sólo ofrezco *modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas. Invito al lector a que las ensaye por sí mismo; que experimente si, en efecto, proporcionan visiones fecundas” (ORTEGA, 1914, p. 752). Morón Arroyo (2011, p. 70) confirma que Ortega “[...] cuanto dice es una invitación al lector para que reproduzca en sí mismo el pensamiento del filósofo”.

4 EL DOBLE CIRCUITO DE LA VIDA A LA TEORÍA Y VUELTA

4.1 COGITO QUIA VIVO. SÓLO VALEN LOS PENSAMIENTOS CAMINADOS

El concepto orteguiano de meditación no puede entenderse sino como consumación de su idea de la filosofía: teoría racional, pero teoría que sólo puede existir llevando consigo la praxis, o sea, integrada con la vitalidad. Ahora bien, este nexo esencial de lo teórico y lo práctico/existencial que expresa la meditación se manifiesta en la filosofía de Ortega mediante un circuito que conecta doblemente vida (praxis) y pensamiento. Por una parte, va de la vida a la teoría, de modo que sólo valen los pensamientos que brotan del vivir, de la práctica existencial, y por otra va de vuelta de la teoría a la existencia, porque las únicas ideas válidas son aquellas que sirven para vivir, que no son simple teoría especulativa abstracta sin calado existencial. La inspiración que recibe Ortega de Nietzsche en este punto es indudable⁵. Nietzsche niega que el hecho de que alguien sufra martirio o dé su vida por una causa aumente o varíe el valor de verdad de esa causa por la que se sacrifica. La fascinación de la sangre y el sufrimiento parecen legitimar el valor objetivo de una causa. Esto es lo que Nietzsche (1889a, p. 235) denomina “la cruz (*Kreuz*) un argumento (*Argument*)”. Contra él, Nietzsche (1889a, p. 234) escribe “[...] que los mártires demuestren (*beweisen*) algo para la verdad (*Wahrheit*) es algo tan poco verdadero que podría negar que en general nunca un mártir haya tenido nada que ver (*zu thun gehabt*) con la verdad”. Se ha asumido que “con la sangre (*Blut*)

⁵ Sobre la relación entre Ortega y Nietzsche: SOBEJANO, 1967, p. 527-565; REGALADO, 1990, p. 13-66; CEREZO, 2011, p. 138-178; CONILL, 2001, p. 49-60; SALAS, 1994, p. 877-904; GUTIÉRREZ POZO, 2003, p. 251-311.

se demuestra la verdad. Pero la sangre es el peor testigo (*schlechteste Zeuge*) de la verdad. La sangre envenena (*vergiftet*) la doctrina más pura (*reinste Lehre*) de locura (*Wahn*) y odio (*Has*) de los corazones. Si alguien caminase a través del fuego por su doctrina, ¡qué demuestra eso! Mejor sería verdaderamente que de su propio incendio (*Brand*) extrajese su propia doctrina” (NIETZSCHE, 1889a, p. 235). Lejos de que la vida justifique la verdad, mejor extraerla de aquélla. En una de sus acepciones, el nihilismo significa para Nietzsche aquella postura filosófica idealista y abstracta, antivital, que cree que la teoría surge puramente de la conciencia y no de la experiencia de la vida. A la afirmación idealista/nihilista de Flaubert acerca de que “no se puede pensar ni escribir sino sentado (*on ne peut penser et écrire qu’assis*)”, Nietzsche le responde lo siguiente: “¡Con ello te tengo nihilista (*Nihilist!*)! Sólo tienen valor (*Werth*) los pensamientos caminados (*ergangenen Gedanken*)” (NIETZSCHE, 1889b, p. 264). Sólo valen los pensamientos y conceptos que surgen del fuego de la existencia. He aquí un precedente de la *razón vital*, una razón que brota de la vida y que sin ella es ininteligible, a diferencia de la abstracción de la razón pura, la razón que está sola y aislada.

También Ortega considera, contra el criterio martirial de la verdad, contra la creencia de que el dolor es garante de la verdad del conocimiento, primero, que la vida, en vez de ser lo que legitima una verdad, es más bien su fuente:

Solo desde hace unos setenta años los filósofos comienzan a caer en la cuenta de que se habían dejado a la espalda esta realidad previa a todas las demás y que si filosofaban era porque antes de filosofar estaban ya viviendo. *Primum est vivere deinde philosophari* (ORTEGA, 1949, p. 16).

La claridad de la verdad a la que aspira Ortega (1935), de origen platónico y cartesiano en último lugar, no tiene sentido si no se funda sobre *pensamientos caminados*, vividos. Desde esta perspectiva puede entenderse también la comprensión orteguiana de su filosofía como *cartesianismo de la vida*. Y segundo, Ortega considera, a su vez, que esa verdad sólo tiene sentido volviendo sobre la existencia para llevarla a su plenitud: “La filosofía no es demostrar con la vida lo que es la verdad, sino estrictamente lo contrario, demostrar la verdad para, gracias a ello, poder vivir auténticamente” (ORTEGA, 1947b, p. 1157). Si el ser humano filosofa no es meramente porque tenga intelecto sino porque vive, porque existe perdido, desorientado, naufragado

en una circunstancia extraña – según la bella metáfora orteguiana⁶-, y en esa situación tenemos que “hacernos una idea, averiguar de algún modo lo que es la circunstancia, contorno o mundo en que vive” (ORTEGA, 1933b, p. 380). Tenemos que filosofar en definitiva: “El hombre hace filosofía en virtud de ciertas necesidades o conveniencias preteóricas o ateoréticas, es decir, vitales” (ORTEGA, 1941, p. 28). Para Ortega (1932b, p. 96), “[...] el pensamiento no es la función de un órgano, sino la faena exasperada de un ser que se siente perdido en el mundo y aspira a orientarse”. Ya en 1914, lejos todavía de esta concepción dramática de la existencia como naufragio, Ortega (1914, p. 786) entrevió la necesidad que la vida – problemática e insegura- tiene de la cultura, que es “[...] lo firme frente a lo vacilante, es lo fijo frente a lo huidero, es lo claro frente a lo oscuro. Cultura no es la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad”. El ser humano necesita filosofar (pensar) porque existe, o sea, porque es un náufrago en el mundo: “El hombre no puede vivir sin reaccionar ante el aspecto primerizo de su contorno o mundo, forjándose una interpretación intelectual de él y de su posible conducta en él” (ORTEGA, 1930, p. 557). En síntesis: “No se puede vivir sin filosofar y, más en general, sin teorizar, sin construirse una orientación sobre ese elemento que vacua, impropriamente, llamamos *mundo en el cual se existe*” (ORTEGA, 1940, p. 517). La actividad intelectual para Ortega (1933b, p. 380) no es un aderezo añadido al existir, sino su constitutivo esencial: “Vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida”. Pensamos porque vivimos: “Pienso, en definitiva, por algún motivo que no es, a su vez, puro pensamiento. *Cogito quia vivo*, porque algo en torno me oprime y preocupa” (ORTEGA, 1929c, p. 285). Primero existir, luego filosofar. Precisamente esto, que la vida necesite de la filosofía, es lo que legitima la existencia de este pensar radical: “Solo en la medida en que el hombre no tenga más remedio que hacer filosofía, en que sea, *velis nolis*, filósofo, resulta tolerable que haya aquélla y haya éste” (ORTEGA, 1941, p. 25). Como la existencia en el mundo es hacer, actuar y esto implica decidir, “en la medida en que la conducta exige conocimiento, éste es una tarea inevitable” (ORTEGA, 1941, p. 27).

⁶ En los años treinta, tras el contacto con *Sein und Zeit*, Ortega usó esta metáfora como expresión de la radicalización biográfico/dinámica a la que sometió su idea de vida: “La vida es, por lo pronto, radical inseguridad, sentirse náufrago en un elemento misterioso, extranjero y frecuentemente hostil [...] el drama de ese sujeto al encontrarse teniendo que braccar, que nadar náufrago en el mundo” (ORTEGA, 1933b, p. 383, 413). En resumen, “la vida es en sí misma y siempre un naufragio” (ORTEGA, 1932a, p. 122).

4.2 COGITO AD VIVERE: SOLO VALEN LOS PENSAMIENTOS QUE VALEN PARA VIVIR

Pero si pensamos porque existimos es debido a que la vida según Ortega (1940, p. 517) necesita del pensar para orientarse en el naufragio en que consiste: “La teoría tiene su comienzo y raíces esenciales en la vida. La teoría es vida; pero, a la vez, no se puede vivir sin teorizar”. Por tanto, las ideas pensadas son para vivir: “No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir” (ORTEGA, 1949-1950, p. 147). La filosofía es sin duda teoría racional para Ortega, pero contra la concepción idealista de la filosofía como saber meramente especulativo, como exclusivamente teoría, el pensar filosófico brota de la vida y a ella vuelve para asistir la lúcidamente y adueñarse de ella con el intelecto. Veamos. Hablando en primera persona, como una experiencia personal vivida, Ortega escribe – siempre en clave antiidealista – que usa la mente “no simplemente porque sí, porque soy dueño del aparato intelectual”, sino porque “necesito desenmascarar ese enigma circundante del que yo mismo formo parte” para “saber con quién trato y de quién depende mi vida”, es decir, para elevarlo a concepto, para dominarlo mediante la luz del pensar:

Es, pues, el pensamiento el único ensayo de dominio sobre la vida que puedo y necesito hacer. Dominio, es decir, señorío. No hay otra suerte de esencial señorío que este del pensamiento. [...] la vida del hombre sólo es cuando y en tanto que es suya”, y “únicamente es nuestra y es vida en la medida en que se arista con claros pensamientos sobre sí misma”, de manera que “es el pensamiento el señorío esencial del hombre sobre sí” (ORTEGA, 1932b, p. 97).

Esto es lo que significa el lema ilustrado raciovitalista que impregna su filosofía, el “señorío de la luz sobre sí mismo y su contorno” (ORTEGA, 1932b, p. 98), que “el hombre occidental no ha sabido nunca vivir sino de claridad o desde la claridad” (ORTEGA, 1948, p. 1251), o sea, sobre ideas de razón. La vida humana necesita examinarse y justificarse radicalmente, y por ello exige filosofía. Por eso Ortega (1941, p. 25; 1940, p. 517) cita la afirmación socrática de que “[...] una vida sin filosofía no es vividera para el hombre”. La ciencia y la filosofía han de estar al servicio de la vida. También en este punto la meditación orteguiana conecta con el espíritu ilustrado de la meditación fenomenológica husserliana. Para Husserl, el ser humano se comprende a sí mismo de forma radical como un ser que fundamenta su vida sobre ideas últimas de razón: “La autocomprensión última (*letzte Selbstverständnis*) del hombre como ser responsable de su propio ser humano, como ser que está

llamado (*im Berufsein*) a vivir en la apodicticidad” (HUSSERL, 1936, § 73, p. 275). Ahora bien, Husserl (1929, § 2, p. 45) considera que en su tiempo las ciencias positivas, “[...] tras una brillante evolución durante tres siglos, se sienten impedidas por la falta de claridad (*Unklarheiten*) de sus fundamentos (*Grundlagen*)”. En esta situación, “la necesidad espiritual de nuestro tiempo se ha vuelto insoportable”, y “lo que molesta nuestra tranquilidad no es sólo la falta de claridad teórica (*theoretische Unklarheit*) sobre el sentido de las realidades investigadas en las ciencias naturales y espirituales”, sino “más bien la más radical necesidad de vivir que sufrimos” (HUSSERL, 1911, p. 56). Efectivamente, el ser humano no puede vivir humanamente sin claridad, o sea, sin fundar su existencia sobre ideas racionales que le orienten. Por eso Kolakowski (1975, p. 7) ha escrito que “Husserl creía que la búsqueda de certeza era constitutiva de la cultura europea y que renunciar a ella llevaría a la destrucción de esa cultura”.

Por tanto, previo al *cogito*, es “el tener que habérselas con determinadas circunstancias, lo que solemos llamar *vida*”, o sea, la *razón vital* misma, dado que esa actividad de tener que vérselas es también la primera y originaria forma de la racionalidad (ORTEGA, 1940, p. 518). Entonces, lógicamente, sólo los pensamientos que surgen del naufragio vital valen de verdad para la vida “Por eso yo no creo más que en los pensamientos de las náufragos” (ORTEGA, 1932a, p. 122). Con Nietzsche, sólo valen los *pensamientos caminados*, vividos, los que salen del fuego de la vida. Ciertamente en la síntesis entre lo teórico y lo práctico que defendemos en Ortega, lo fundamental para él es la acción, o sea, “el destino del hombre es primariamente acción”, lo que significa – contra el idealismo- que no hemos venido al mundo a pensar, pero esto no implica – contra el accionismo (ÁLVAREZ, 2016, p. 126, 136)- que vale la acción pura, pues “no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación”, del mismo modo que ésta sólo tiene sentido como proyección de una acción futura (ORTEGA, 1939a, p. 539, 545). Por tanto, este es el núcleo de la relación entre teoría y praxis en la filosofía de Ortega (1939a, p. 543s):

La acción es actuar sobre el contorno de las cosas materiales o de los otros hombres conforme a *un* plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento. No hay, pues, acción auténtica si no hay pensamiento, y no hay auténtico pensamiento si éste no va debidamente referido a la acción.

Aunque filosofamos porque vivimos, aunque lo primero es vivir y luego filosofar, lo esencial es, precisa Molinuevo (2002, p. 157), “filosofar

para vivir”. En efecto, sólo valen los pensamientos caminados, pero valen solamente si valen para caminar, para vivir. *Cogito quia vivo; cogito ad vivere*. La primera condición para que un pensamiento valga para caminar, para vivir, es que sea un pensamiento caminado, que haya surgido del ajetreo de la vida. Sin filosofía no somos auténticamente seres humanos, pero al tiempo hacemos filosofía como necesidad vital, no como adorno. La filosofía no es un fin en sí, se filosofa porque se vive pero, sobre todo, se filosofa para vivir. Ortega pretende dejar expresado este núcleo de pensamiento en su concepto de meditación, que no sería sino el precipitado filosófico de esa relación. Por esto no es casualidad que localice esta tesis central de su filosofía nada menos que en Descartes, modelo de filósofo meditativo:

Descartes se resuelve a filosofar porque necesitaba hacer *algo* para existir y subsistir, y porque ese *algo* era *hacer teoría*”, [de modo que antes de la duda teórica o metódica está] la duda real y terrible [que] no es ya teórica, no es pensar que se duda, sino efectivo, ejecutivo y total dudar [...] que lleva precisamente a Descartes a filosofar. (ORTEGA, 1940, p. 516).

En conclusión, escribe Ortega (1940, p. 517),

Descartes filosofa porque se encontraba existiendo en ese elemento de oscuridad y, no sabiendo qué hacer en él para subsistir, no tiene más remedio que hacerse ideas claras y distintas sobre esa realidad”.

Lo que muestra con ello es que la meditación entendida como consecuencia del vínculo ya establecido entre teoría y práctica, entre razón y existencia, ya estaba actuando en Descartes por encima de su filosofía idealista.

CONCLUSIÓN

Ortega ha mostrado, primero, la necesidad de la teoría para que el ser humano pueda vivir humanamente y, segundo, que sólo la teoría que se alimenta de la vida puede cumplir esa función directora de la existencia. Para caminar, pensamientos caminados; para vivir, pensamientos vividos. Concretamente lo que es necesario es la meditación como salvación, es decir, en tanto captación o desvelamiento del sentido de las cosas y de uno mismo. Para vivir, el ser humano precisa que la meditación salve la circunstancia y a él mismo, que los eleve a su – de cada uno- posible plenitud porque “[...] yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (ORTEGA, 1914,

p. 757). La filosofía de Ortega concluye con una síntesis de teoría y práctica en la que lo teórico se ordena a la praxis, de modo que la meditación filosófica se constituye en fundamento de la existencia humana. La dimensión práctico/existencial necesita la teoría, y la teoría carece de sentido si no sirve, a su vez, al fin práctico/existencial de salvar al yo y, por tanto, a su circunstancia. El peso que posee el aspecto práctico/existencial de la filosofía en Ortega es tan evidente que incluso esa meditación desveladora del sentido, es considerada por él como praxis, como “una forma del vivir” que consiste en “un desvivirse por cuanto hay o el universo, un hacer de sí lugar y hueco donde el universo se conozca” (ORTEGA, 1929a, p. 367). Ante todo, la meditación – la filosofía en suma- es para Ortega (1929a, p. 367), antes que doctrina de contenidos, vida, una forma de vivir, concretamente la *vida teórica*, el βίος θεωρητικός: “Todo lo que no sea definir la filosofía como filosofar y el filosofar como un tipo esencial de vida es insuficiente y no es radical.” Esta vida teórica consiste en la actividad *salvadora* de casi anularse para “dejar hablar a las cosas” para que testimonien su verdad, su pleno ser (ORTEGA, 1939b, p. 262). La meditación es aquella praxis vital en la que el yo es él lo menos posible para poder hacerse lugar del *ser*, o sea, “lugar donde aparece desnudo el mundo” (ORTEGA, 1929a, p. 343); o, en palabras de Cerezo (1984, p. 312, 330), “hogar de la verdad”, “lugar del sentido”.

GUTIÉRREZ-POZO, A. Walked thoughts to walk. a contribution to concept of philosophical meditation in Ortega y Gasset as synthesis of theory and practice. *Trans/formação*, Marília, v. 43, p. 19-40, 2020. Edição Especial.

Abstract: The principal aim of this work is to think the concept of meditation in the Ortega y Gasset's philosophy. For Ortega, meditation is the essence of philosophy. To meditate and to philosophize are synonymous. Philosophy isn't simply theory, but it also implies practice. The theoretical element only makes sense when it arises from life, but above all theory only have value if it have value for life. For Ortega, human being thinks because he lives, but is fundamental that he thinks for life. Only thoughts reached by living have value for life. Philosophical meditation is always subordinated to life.

Keywords: Ortega y Gasset. Meditation. Philosophy. Life. Theory. Practice.

REFERENCIAS

- ACEVEDO, J. Razón y Lógos. Heidegger y Ortega. **Gaceta de Psiquiatría Universitaria**, v. 9, n. 3, p. 237-243, 2013.
- ÁLVAREZ, LLUÍS X. La figura de José Ortega y Gasset. En **Conducir a una diosa**. Estética, política y filosofía. Barcelona: Edicions Bellaterra, p. 119-141, 2016.
- BRAINARD, M. For a New World: on the practical impulse of Husserlian Theory. **Husserl Studies**, v. 23, n. 1, p. 17-31, 2007.
- CEREZO, P. **La voluntad de aventura**. Aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset. Barcelona: Ariel, 1984.
- CEREZO, P. La tensión Fichte/Nietzsche en el raciovitalismo orteguiano. **En José Ortega y Gasset y la razón práctica**. Madrid: Biblioteca Nueva-Fundación Ortega y Gasset, p. 138-178, 2011.
- COBET, Th. **Husserl und die praktische Philosophie**. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- CONILL, J. Nietzsche y Ortega. **Estudios Nietzsche**, n. 1, p. 49-60, 2001.
- FOUCAULT, M. **L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France, 1981– 1982**. Paris: Seuil-Gallimard, 2001.
- FUNKE, G. Kant und Husserl: vom Primat der praktischen Vernunft (I). **Perspektiven der Philosophie**, n. 8, p. 305-334, 1982.
- FUNKE, G. Kant und Husserl: vom Primat der praktischen Vernunft (II). **Perspektiven der Philosophie**, n. 9, p. 199-215, 1983.
- GUTIÉRREZ POZO, A. **La aurora de la razón vital. Fenomenología y vitalismo en el origen de la filosofía de Ortega y Gasset**. Madrid: Mileto, 2003.
- GUTIÉRREZ POZO, A. **Arte, estética y estilo**. El ensayo y la novela en la estética contemporánea. Zaragoza: Mira Editores, 2004.
- HADOT, P. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris: Études Augustiniennes, 1987.
- HUSSERL, E. 1911. Philosophie als strenge Wissenschaft. En **Aufsätze und Vorträge** (1911-1921). Husserliana XXV, her. v. Th. Nenon und H. R. Sepp, Dordrecht: Nijhoff, 1987.
- HUSSERL, E. 1913. **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halband: Text der 1.-3- Auflage**. Husserliana III/1, her. v. K. Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- HUSSERL, E. 1917. Fichtes Menschheitsideal (Drei Vorlesungen 1917). En **Aufsätze und Vorträge** (1911-1921).

HUSSERL, E. 1929. **Cartesianische Meditationen**. Husserliana I, her. v. S. Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL, E. 1935. Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie. En **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**. Husserliana VI, her. v. W. Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

HUSSERL, E. 1936. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie**.

INMAN FOX, E. Ortega y la cultura española (1910-1914): vieja y nueva manera de mirar las cosas. En M. Samaniego y V. del Arco (eds.), **Historia, literatura, pensamiento. Estudios en Homenaje a María Dolores Gómez Molleda**. Salamanca: Edit. Universitaria de Salamanca/Narcea, p. 449-464, 1990.

KOLAKOWSKI, L. **Husserl and the Search for Certitude** (1975). South Bend: St. Augustine's Press, 2001.

LERNER, R. R. P. The Ethical Dimension of Transcendental Reduction. En V. M. Fóti and P. Kontos (eds.), **Phenomenology and the Primacy of the Political**. Cham (Switzerland): Springer, p. 43-68, 2017.

MACHADO, A. **Poesías completas**. Madrid: Espasa Calpe, 1979.

MACHADO, A. Los complementarios. Poesía y prosa, v. III, **Prosas completas (1893-1936)**, ed. crítica de O. Macrí. Madrid: Espasa-Calpe/Fundación Antonio Machado, 1989.

MARÍAS, J. **Ortega**. Circunstancia y vocación, t. II. Madrid: Revista de Occidente, 1973.

MARÍAS, J. La razón vital en marcha. En **Acerca de Ortega**. Madrid: Espasa-Calpe, p. 79-98, [1945]1991.

MARTÍN, F. J. Hacer concepto. Meditaciones del Quijote y filosofía española. **Revista de Occidente**, n. 288, p. 81-105, 2005.

MELLE, U. Husserl's personalist ethics. **Husserl Studies**, v. 23, n. 1, p. 1-15, 2007.

MOLINUEVO, J. L. **Para leer a Ortega**. Madrid: Alianza, 2002.

MORÓN ARROYO, C. **El sistema de Ortega y Gasset** (1968). Pobra do Caramiñal-A Coruña: Mendaur, 2011.

NIETZSCHE, F. 1889a. **Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum. Kritische Studienausgabe**, KSA, hg. v. G. Colli und M. Montinari, Bd. 6. München: De Gruyter, 1980.

NIETZSCHE, F. 1889b. Sprüche und Pfeile. En **Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt**. KSA, Bd. 6.

ORTEGA Y GASSET, J. 1914. **Meditaciones del Quijote**. En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. I, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004.

ORTEGA Y GASSET, J. 1916. **Ideas sobre Pío Baroja**. En ORTEGA Y GASSET, J. El Espectador I; Obras Completas (OC), v. II, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004.

ORTEGA Y GASSET, J. 1917. **Azorín: primores de lo vulgar**. En ORTEGA Y GASSET, J. El Espectador I; Obras Completas (OC), v. II, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004.

ORTEGA Y GASSET, J. 1918. **Conferencia**. Instituto Popular de Conferencias - Buenos Aires. En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. III, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2005.

ORTEGA Y GASSET, J. 1924. **Las dos grandes metáforas**. En ORTEGA Y GASSET, J. El Espectador IV, Obras Completas (OC), v. II, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004.

ORTEGA Y GASSET, J. 1925a. **Conversación en el golf o la idea del dharma**. En ORTEGA Y GASSET, J. El Espectador IV, Obras Completas (OC), v. II, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004.

ORTEGA Y GASSET, J. 1925b. **La deshumanización del arte**. En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. III, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2005.

ORTEGA Y GASSET, J. 1925c. **Ideas sobre la novela**. En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. III, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2005.

ORTEGA Y GASSET, J. 1927. **Cuaderno de bitácora**. En ORTEGA Y GASSET, J. El Espectador VII, Obras Completas (OC), v. II, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasse, 2004.

ORTEGA Y GASSET, J. 1928a. **Discurso en el Parlamento Chileno**. En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. IV, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2005.

ORTEGA Y GASSET, J. 1928b. **Max Scheler**. Un embriagado de esencias. En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. V, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2006.

ORTEGA Y GASSET, J. 1929a. ¿Qué es filosofía?. En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. VIII, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2008.

ORTEGA Y GASSET, J. 1929b. **Intimidades**. En ORTEGA Y GASSET, J. El Espectador VII, Obras Completas (OC), v. II, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004.

ORTEGA Y GASSET, J. 1929c. **Filosofía pura**. Anejo a mi folleto 'Kant'. En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. IV, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2005.

ORTEGA Y GASSET, J. 1930. **Misión de la universidad**. En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. IV, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2005.

ORTEGA Y GASSET, J. 1932a. **Pidiendo un Goethe descde dentro**. En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. V, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2006.

ORTEGA Y GASSET, J. 1932b. **Prólogo a una edición de sus Obras**. En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. V, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2006.

ORTEGA Y GASSET, J. 1933a. **Sobre el estudiar y el estudiante** (Primera lección de un curso). En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. V, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2006.

ORTEGA Y GASSET, J. 1933b. **En torno a Galileo**. En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. VI, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2006.

ORTEGA Y GASSET, J. 1935. **Historia como sistema**. En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. VI, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2006.

ORTEGA Y GASSET, J. 1939a. **Ensimismamiento y alteración**. En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. V, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2006.

ORTEGA Y GASSET, J. 1939b. **Meditación del pueblo joven**. En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. IX, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2009.

ORTEGA Y GASSET, J. 1940. **La razón histórica**. En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. IX, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2009.

ORTEGA Y GASSET, J. 1941. **Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia**. En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. VI, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2006.

ORTEGA Y GASSET, J. 1942. **Prólogo a Historia de la filosofía de Émile Bréhier**. En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. VI, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2006.

ORTEGA Y GASSET, J. 1943. **Prólogo a Veinte años de caza mayor del Conde de Yebes**. En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. VI, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2006.

ORTEGA Y GASSET, J. 1947a. **Curso de cuatro lecciones**. Introducción a Velázquez. En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. IX, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2009.

ORTEGA Y GASSET, J. 1947b. **La idea de principio en Leibniz**. En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. IX, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2009.

ORTEGA Y GASSET, J. 1948. **Una interpretación de la historia universal**. En torno a Toynbee. En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. IX, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2009.

ORTEGA Y GASSET, J. 1949. **Goethe sin Weimar**. En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. X, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2010.

ORTEGA Y GASSET, J. 1949-1950. **El hombre y la gente** (curso de 1949-50). En ORTEGA Y GASSET, J. Obras Completas (OC), v. X, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2010.

REGALADO, A. **El laberinto de la razón**: Ortega y Heidegger. Madrid: Alianza, 1990.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. **Sobre la verdad en Ortega**. En Con Ortega y otros escritos. Madrid: Taurus, 1964.

SALAS, J. de. Ortega lector de Nietzsche. Las Meditaciones del Quijote frente a Meditaciones intempestivas II. En A. Schönberger und K. Zimmermann (Hgs.): **De Orbis Hispani linguis litteris historia moribus. Festschrift für Dietrich Briesemeister zum 60.** Geburtstag. Frankfurt a. M.: Domus Editoria Europea, p. 877-904, 1994.

SAN MARTÍN, J. **Fenomenología y cultura en Ortega**. Ensayos de interpretación. Madrid: Tecnos, 1998.

SILVER, PH. **Fenomenología y razón vital. Génesis de Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset**. Madrid: Alianza, 1978.

SOBEJANO, G. **Nietzsche en España**. Madrid: Gredos 1967.

VILLACAÑAS, J. L. Introducción. La primera singladura de Ortega. En J. L. Villacañas (ed.). **Meditaciones del Quijote**. Madrid: Biblioteca Nueva, p. 11-138, 2004.

WALTON, R. Horizontality and Legitimation in Perception, Affectivity and Volition. En R. Walton, S. Taguchi and R. Rubio (eds.). **Perception, Affectivity and Volition in Husserl's Phenomenology**, *Phänomenologica* 222. Cham (Switzerland): Springer, p. 3-20, 2017.

Recibido: 22/9/2017

Acceto: 17/7/2019


COMENTÁRIO

*Jesús González Fisac*¹

Referência do texto comentado: **GUTIÉRREZ-POZO, Antonio.** Pensamientos caminados para caminar: una contribución al concepto de meditación filosófica en Ortega y Gasset como síntesis de teoría y práctica. **Trans/Form/Ação:** revista de filosofia da Unesp, vol. 43, Número Especial, p. 19-40, 2020.

Situar la “meditación” en Ortega² es una tarea harto complicada, y pocas veces emprendida. Para empezar, la dificultad está en decidir cuál es su categoría, a qué atributo de la realidad pertenece. Porque la posición de la noción de meditación en relación, no a la “teoría” o al “teorizar”, con los que guarda un inequívoco vínculo, sino al binomio “teoría y práctica”, resulta inopinada en Ortega. No porque la “teoría” no juegue un papel esencial en su dilucidación de la vida y en el habérselas con la vida, sino porque en el binomio, ya estandarizado, de teoría-y-práctica se ponen en juego una o varias oposiciones históricamente reconocibles de las que Ortega no se hace cargo.

Por lo mismo, los dos términos en juego tampoco pueden entenderse de manera tópica. De la “teoría” Ortega se ha ocupado en muchos textos, precisándola de un modo original. Otra cosa es que “teórico-metódico” sea una relación de suyo, pues, como veremos, la meditación es riguroso método. La idea de “práctica”, en cambio, a nuestro juicio repele sobre todo

¹ Profesor Asociado, Departamento de Historia, Geografía y Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Cádiz.  <https://orcid.org/0000-0002-3967-506X>. Email: jesus.gonzalez@uca.es.

² Utilizamos las siguientes abreviaturas para referirnos a las obras de Ortega. MQ: *Meditaciones del Quijote*; MT: *Meditación de la técnica*; HG: *El hombre y la gente*; EA: *Ensimismamiento y alteración*; QV: ¿Qué es la vida?; QF: ¿Qué es filosofía?; IHF: *Prólogo a la Historia de la filosofía de Émile Bréhier*; IPL: *La idea de principio en Leibniz*.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.03.p41>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

dos significados estándares plausibles. Primero, el significado que adjetiva la “praxis”, al menos en sentido marxiano. Tampoco la idea de “práctico” suele tener el sentido kantiano, como relativo a la moral (o, más específicamente, a la libertad). En tercer lugar, Ortega sí se sirve de la expresión práctico para referirse, bien a lo que se opone a lo meramente teórico, a las meras ideas, bien a lo que es útil. Es cierto que Ortega suele utilizar en los trabajos relativos a la técnica el adjetivo “práctico” para referirse en general al hacer; tanto al hacer en el que se ejecutan los actos técnicos (y práctico se equipara a técnico [OC VI: 4]), como cuando habla de la realización del programa vital. En este sentido, Ortega habla de “*praxis*” para referirse a la “*vita activa*”, entendida como el momento en el que, pasado el momento de la mera “*theoría*” (OC X: 147), se regresa al mundo para la acción, pero de otra manera, vinculadas ahora (Ortega habla de “relación”: OC X: 151) “acción y contemplación”, en un modo que, entendemos, es inédito y no puede considerarse como “síntesis”.

La *praxis* (Ortega también se refiere al *práttēin* griego [OC VIII: 161]) es el momento más acabado en el progreso de la vida, en ningún caso un momento meramente opuesto o contradictorio. Por supuesto, Ortega sí utiliza, terminológicamente hablando, “*prágmata*” y “pragmático” para referirse a los “asuntos e importancias”. Sea como fuere, “práctico”, por último, no tiene que ver con “existencial”, que es un término que, también tomado por separado, no utiliza Ortega.

Dicho esto, vale la pena abundar en algunos aspectos relativos a la meditación, su sentido y su situación, en la filosofía de Ortega.

En primer lugar, la meditación tiene ese “sabor fenomenológico” por cuanto constituye el modo de dar con el fenómeno en cuanto tal. Recuperar la idea de meditación del primer gran trabajo de Ortega como clave del nuevo método y de la nueva filosofía supone vincular la “meditación” a la “salvación”.³ La fenomenología está orientada por el propósito de “salvar las apariencias”. En cierto modo, el punto de partida de la meditación está en la condición esquivada de la realidad, que se presenta siempre de un modo velado. Es característico del fenómeno lo que Ortega llama su “positivo ocultarse”, lo que impone siempre la tarea de ir tras o de buscar lo que está ahí o se da, “la evidencia del hecho”. La fenomenología señaló que era la “actitud natural” eso que oculta el verdadero fenómeno, pero fracasó al descubrir éste en la

³ Sobre el concepto de meditación en *MQ* cfr. A. Gutiérrez Pozo, “Filosofar es meditar. La comprensión meditativa de la filosofía en Ortega y Gasset como empirismo reflexivo, circunstancialismo, amor y ensayo”, *Stoa*, Vol. 9, no 17, 2018, p. 101-119.

“conciencia reflexiva”, que es de por sí “hipótesis”. El “acto de conciencia” es puesto como real, haciendo de su contenido u objeto algo “intencional” e “irreal” (OC IX: 1120, nota). Por el contrario, la propuesta de Ortega es hacer que ambos términos, sujeto y objeto, sean de consuno hecho-y-evidencia, conjugando así un nuevo régimen de ser, que no es el de la posición y sus derivados, sino el de la coexistencia (OC IX: 1120, nota).

El comienzo de las *Meditaciones del Quijote*, lo mismo que la “Meditación del Escorial”, consiste justamente en revelar la patencia del paisaje, “la coexistencia del yo y de la cosa” que Ortega relata, donde el Monasterio del Escorial se funde con la sierra de Gredos sin que podamos separarlos o distinguirlos (OC I: 763; II: 658), saliendo al encuentro del autor tanto sus propios “pensamientos”, que forman una coyunda con ese mismo paisaje, y cuyo relato (más que “pura descripción”) es toda meditación subsiguiente.

Es claro, ya desde el principio, el vínculo de la meditación con el andar. Ortega utiliza también la idea del camino, cuya etimología recuerda en la noción griega de “*métodos*” (ahora volveremos sobre ella), pero, desde el principio, “meditar” está vinculado al caminar. En los casos que ahora hemos apuntado, es precisamente la idea de profundidad, y su órgano, el escorzo, la idea de perspectiva, etc., que Ortega introduce en *MQ* para situar la novedad de su ontología, están vinculadas a una espacialidad cualitativa de “aquí” y “allí”, que componen un “ámbito”, que sólo se descubre gracias al caminar. Ortega invita a adentrarse en el bosque de la Herrería por “vagos senderos”, o por el bosque del *Quijote*, que le adentra en la circunstancia española (OC I: 764, 770). Por eso a la tarea que Ortega se propuso como “espectador” que aspira a ver “el panorama de la vida” (OC II: 163) seguirá, sin solución de continuidad, la tarea del caminante, con sus “Notas de andar y ver” (contenidas en *El espectador*). Ortega se refiere expresamente a la meditar con dos verbos que indican esta particularidad ambulatoria, la de “hacer un camino”, el camino del pensar, el “camino meditando” (OC VIII: 413), y la de “singular”, “marinear” (OC X: 214). En tierra, uno se ve inmerso entre las cosas y descubre a cada paso distintos “aspectos” (OC VIII: 413-4); en el mar, el viaje nos descubre el “horizonte”, que es ese espacio con “hitos” o marcas que lo cualifican y hacen reconocible (OC X: 213).

Pero vengamos sobre el método. ¿De qué clase de orientación o qué clase de camino es el meditar? Tal y como se anuncia en *MQ*, el ejercicio metódico consiste en ir descubriendo las facetas de la realidad, superando la distancia primera y tópica entre nosotros y las cosas, para acceder a su modo

de ser circunstancial. Como lo primero es la ocultación, orientarse significa ir pasando de uno a otro aspecto, ganando claridad a cada paso en un movimiento que profundiza. La meditación es un avance que desenmaraña (*OC VIII*: 413). En esta profundización no se renuncia al régimen fenomenológico, a su pretensión de radicalidad, pues lo que se busca es el fenómeno radical e irreducible a hipótesis. Sin embargo, la meditación es equiparada con un “análisis” (en este comienzo de *QV* reverbera ciertamente el cartesianismo de Ortega) una “óptica” cada vez más alejada y más cercana al mismo tiempo (en cualquier caso, una óptica que tiene que mutar [*OC X*: 201]), como la de un “microscopio” (*OC X*: 210]). Esto es la profundidad, la coyunda de lejanía y cercanía que sólo cabe encontrar en la raíz.

Vale la pena señalar que quizás la *Meditación de la técnica* sea, junto con otros cursos, uno de los textos en los que se hace más expreso el método intelectual que constituye la meditación. Se trata siempre de eludir las hipótesis o presunciones, que nos ponen ante realidades “de segundo grado”. Las realidades que se presentan inmediatamente son por ello siempre “fenómenos” o “hechos”, o simplemente “cosas” en las que reparar, como el de “sentir frío el hombre” (*OC V*: 553). Cada fenómeno recibe distintos embates, o “ataques”, ya que lo que se tiene como comienzo es una interrogación que demanda respuestas. Ortega también deja claro que cada uno de esos ataques devuelve fenómenos o hechos de distinta clase y comprensión. Por una parte, es claro que los ataques y la indagación tiene que soslayar supuestos o hipótesis de diversa clase. Para empezar, los de la filosofía, que constituye en la obra de Ortega una verdadera “actitud natural”. Por eso Ortega descubre en esos ataques cosas que son obvias o, como dice en algún momento (es una expresión habitual en Ortega para indicar la inversión que demanda la radicalidad), son “perogrulladas” o “verdades de Perogrullo”. La respuesta puede venir de la filosofía o de la biología (como son la explicación “por el instinto” o la idea de “adaptación al medio”), ocultando, en cualquier caso, la problematicidad de la pregunta o la obviedad de las respuestas inmediatas y más radicales. En otros casos, los ataques se enfrentan al fenómeno contrario al de la hipótesis, lo que Ortega llama “una pavorosa superficialidad” (*OC V*: 568). En este caso la distancia que debe ganarse no es la de la obviedad que nos aparta de lo “subentendido” por alguna disciplina, sino la de la profundidad de lo que está oculto por diversas capas. Ortega habla entonces de “estratos” y de “subsuelo” (*OC V*: 568), en los que se muestra que “la técnica no es, en rigor, lo primero” (*OC V*: 575). Porque se descubre que la esencia de la técnica está en otro lugar, en la vida y sus urgencias, las “necesidades”. En este

caso la herramienta retórica no es la perogrullada sino la paradoja (en esto no podemos detenernos), como cuando se habla de un “esfuerzo para ahorrar esfuerzo” o de “lo superfluo como necesario”. En este mismo sentido (aunque no sea lo mismo), Ortega vincula la meditación al trabajo de “invertir” o de “poner al revés” ciertas relaciones, como la de “vida-cultura” (OC X: 152).

La meditación siempre supone un desplazamiento. Por eso Ortega habla de “excursiones”, también cuando se trata de hollar el “subsuelo” de la técnica. Importa que *MT* se escribe en el mismo lance que *EA*. Decimos esto porque en estas dos obras Ortega expone el juego de proximidad-lejanía, que abunda en su acendrado antiidealismo. En-simismarse es, paradójicamente, alojarse fuera de la circunstancia, fuera-del-afuera (OC V: 557), para “vacar” y dar rienda suelta a la invención, que es una actividad que necesita hacerse, al menos provisionalmente, al margen de las urgencias y necesidades de la circunstancia. Ensimismarse es “pensar, meditar” (*HG* [1949-1950], OC X: 143). No se trata de una retirada absoluta, ya que hay que volver a la circunstancia para reformarla. Además, paradójicamente, el ensimismamiento revela que el propio sujeto, su subjetividad, puede ser igualmente objeto de técnica, como si se tratara de un verdadero afuera. Esto es lo que revela el “bodhisatva”, cuya existencia Ortega equipara a la del “meditador”, bien que en un sentido extremo o “drástico” (OC V: 579-580), que demuestra la condición “extranatural” del hombre (porque la renuncia a vivir, o el deseo de “vivir lo menos posible”, es algo que comparte con toda meditación).

Ortega critica reiteradamente la idea de “método” cuando no significa nada más que la rigidez de un camino, una suerte de troquel, ajeno a la finalidad del movimiento que encamina. Habla entonces de “método asténico”. Pero la vida se inicia siempre, no sólo como un estar arrojado a cierta circunstancia, sino como un inalienable tener-que habérselas con la circunstancia, que nos acucia. Una de las figuras de esta situación perentoria es la de “experiencia”, que aparece ya en *MQ*. El trabajo de meditación es una suerte de experiencia, donde lo que importa es el proceso y el progreso. Con el tiempo, la experiencia será otro nombre para la actividad de vivir, sobre todo cuando vivir es convivir, toda vez que el punto de partida de la vida es el peligro del Otro (el peligro es la “sustancia de la vida” llegará a decir Ortega [OC IX: 283]). La vida es “*ex-periencia*” (sic), “*ex-per-* imentar”, un habérselas con el peligro, “*periculum*” (OC X: 247). Sea como fuere, la vida, nuestra vida es una “extraña y patética realidad radical” (OC IX: 285). La otra imagen de esta condición de la vida es la del “naufregio”, que está presente desde los primeros hasta los

últimos trabajos de Ortega (*HG* [1939-1940], *OC IX*: 285). La meditación es un ejercicio radical del pensamiento, exigido por la circunstancia irresuelta y perentoria (la “duda” sería otra figura del naufragio), que fuerza una navegación o singladura. Esta particular condición inicial es pensada sin embargo en otra noción de método, que no es el de la “idea inerte” de un “camino hecho”, sino la de una apertura que contempla el camino como movimiento hacia, el método “en el sentido dinámico de «ir más allá»” (*IHF*, *OC VI*: 161, nota). El método es la respuesta de la vida a la dificultad o ausencia de salida, a la “aporía”, y el “*poros*”, pero también el “*hodós*”, es la salida o el tránsito (*IHF*, *OC VI*: 161, nota).

Ahora bien, si la vida y su dificultad intrínseca es el punto de arranque de la meditación o del pensamiento, ¿cuál es su punto de llegada? Ortega recupera la idea de método como avance o como “progreso”, también en sentido moral, como conformador de las decisiones que van haciendo que nuestra vida sea nuestra. Esta apropiación del destino, que no es un camino inerte y prefijado, sino el producto de nuestro quehacer, es lo que Ortega llama “misión”. Y el método debe estar al servicio de esta misión o destino trágico que es la vida (*IPL*, *OC IX*: 948). Vale la pena recordar (Gutiérrez Pozo lo apunta también) que Ortega traduce como “meditar” el *zēroúōn* aristotélico. Pero lo que importa es que Ortega entiende que el acto de pensar o “teorizar” es, según expone Aristóteles, un “progreso hacia sí mismo”, “una incesante actualización de la posibilidad” (*OC VI*: 168, 169 nota). De aquí Ortega extrae la lección para la filosofía, que es de consuno historia-de-la-filosofía, esto es, un movimiento que termina pero que no acaba, tanto como el tiempo vaya empujando y cambiando la situación (la sociedad), y también la extrae para la vida, que, equiparada al pensar, no es sino ese particular ser dinámico en el que la posibilidad o “programa vital” se actualiza constantemente (a esto habría que sumar la cuestión de los éxtasis temporales, en la que no podemos detenernos aquí).

REFERENCIAS

ORTEGA Y GASSET. **Obras Completas** (OC), diez volúmenes, Madrid, Fundación Ortega y Gasset/Taurus.

¿FUE LAKATOS UN REALISTA EPISTÉMICO?: EL ROL DE LA VERDAD EN LA METODOLOGÍA DE LOS PROGRAMAS DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA¹

*Bruno Borge*²

Resumen: Un diagnóstico más que difundido acerca de la obra de Lakatos señala que su proyecto soslayó por completo la cuestión de la verdad como parte central del análisis del conocimiento científico. En una línea semejante, Hacking afirma que Lakatos encontró en la metodología un sustituto para la verdad. Incluso quienes descreen de estas interpretaciones acuerdan respecto de que Lakatos falla en dar cuenta de la relación entre el desarrollo del conocimiento y el aumento de la verosimilitud. En el presente trabajo argumento que (a) el problema de la verdad es central al proyecto filosófico de Lakatos, y (b) es posible construir una interpretación alternativa en la que su proyecto de establecer un vínculo entre método y verdad pueda tenerse como exitoso. Propongo una lectura davidsoniana que adjudica a Lakatos un realismo epistémico.

Palabras clave: Imre Lakatos. Programas de Investigación Científica. Realismo Epistémico. Realismo Científico. Verdad.

INTRODUCCIÓN

Un diagnóstico más que difundido acerca de la obra de Lakatos señala que su proyecto soslayó por completo la cuestión de la verdad como parte central del análisis del conocimiento científico. Esta imagen, aunque popular, suele enmarcarse casi siempre en presentaciones informales. Tal vez la principal razón de ello es que los trabajos de Lakatos están plagados de referencias a la verdad o falsedad de ciertos enunciados científicos, y al hecho de que los

¹ Este trabajo fue pensado durante las clases y conversaciones que compartí con Ricardo Gómez en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 2014. Sus comentarios a una versión preliminar resultaron de invaluable utilidad. Sean estas páginas un agradecimiento a su dedicación y calidad docente.

² Universidad de Buenos Aires / CONICET.  <https://orcid.org/0000-0002-1755-9690> E-mail: brunojborge@gmail.com

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.04.p47>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

programas de investigación científica tienen mayor o menor contacto con una realidad que en buena medida determina su éxito, entre otras múltiples alusiones a tópicos conexos. Una versión más elaborada que goza de cierto prestigio – defendida por Hacking (1979) – no ignora esta situación, pero sostiene que las consideraciones lakatosianas respecto de la verdad (incluyendo algunas declaraciones explícitas en relación a su importancia) deben ser interpretadas en el contexto más amplio de un proyecto filosófico en el que, finalmente, acaban por ocupar un lugar marginal. Hay varios modos en que esta historia se ha contado, pero en todos algo (e.g. la metodología, la historia o una racionalidad pragmática) termina por empujar la verdad fuera de la escena. En cualquier caso, incluso quienes descrean de esta línea de interpretación suelen acordar respecto de que, aun siendo la cuestión de la verdad importante para el proyecto lakatosiano, su rol corresponde al de una pretensión fallida: brindar un relato adecuado acerca de cómo el desarrollo del conocimiento a lo largo de la historia de la ciencia – tal como lo describe la metodología de los programas de investigación científica – se vincula con una creciente aproximación a la verdad acerca del mundo. En otras palabras, que Lakatos no ha podido ofrecer una solución aceptable al problema de la relación entre método y verdad.

En el presente trabajo me propongo mostrar, en primer lugar, que la cuestión de la verdad es central al proyecto filosófico de Lakatos. Para ello ofrezco una reconstrucción de la interpretación de Hacking y de las razones *pesimistas* que se suelen alzar en contra del éxito de Lakatos en dar solución al problema de la relación entre método y verdad (sección 2). En la sección 3 ofrezco una fundamentación de mi afirmación respecto de la importancia de la verdad en la filosofía lakatosiana. El segundo objetivo de este trabajo consiste en construir una interpretación alternativa de Lakatos en la que su proyecto de establecer un vínculo entre método y verdad pueda tenerse como exitoso. En tal sentido, propongo en la sección 4 una lectura davidsoniana que adjudica a Lakatos la defensa de un realismo epistémico. Por último, la sección 5 incluye las conclusiones y comentarios finales a este trabajo.

1 ARRIBANDO AL PROBLEMA: LA VERDAD Y LA METODOLOGÍA DE LOS PROGRAMAS DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA

Hacking (1979) ve en Lakatos a alguien empeñado es construir un nuevo acceso hacia la objetividad del conocimiento, luego de que Kant

quemara los puentes de la teoría representacional de la verdad. Su cruzada no sería otra que la que busca dar cuenta de la *objetividad sin verdad*, de la legitimidad objetiva del conocimiento científico por una vía distinta que la de la representación verdadera del mundo. De acuerdo con Hacking, el hemisferio hegeliano del corazón de Lakatos es el que inspira el camino a seguir: la verdad ha de ser reemplazada por el método. A la hora de evaluar un programa de investigación científica no ha de mirarse cuán adecuada es la imagen que ofrece acerca de los hechos a los que refiere o pretende referir, sino cuál es su contribución al crecimiento del acervo de conocimiento objetivo que la ciencia posee acerca de esos hechos. Mientras que lo primero requiere de nociones semánticas (referencia, verdad, verosimilitud etc.), lo segundo es determinable a partir de consideraciones meramente metodológicas. Lo importante en esta imagen del desarrollo del conocimiento no es tanto el *conocimiento* como el *desarrollo*, es decir, el aumento progresivo de nuestras descripciones del mundo a través de sucesivas adiciones e impugnaciones de pasos previos. El mismo Hacking se apresura a notar que, a diferencia de lo que ocurre en el sistema hegeliano, el éxito de esta empresa epistémica no está determinado por la dinámica inmanente a su desarrollo, sino depende de labor progresiva de la comunidad que la lleva a cabo. De ese modo, en la lectura de Hacking, el método adquiere una dimensión normativa que redobla su importancia, no solo es el reemplazo de la noción de verdad como valor nodal de la práctica científica, sino el foco donde ha de fijarse la atención para asegurar un desarrollo satisfactorio del conocimiento.

Esta interpretación, aunque profundamente influyente, no ha tenido una aceptación universal. Newton-Smith (2002, p. 101) reconoce los méritos de la lectura de Hacking, pero señala que “[...] no puede haber ninguna duda seria respecto de que para Lakatos la metodología de los programas de investigación científica es una ruta hacia la verdad”³. Con todo, sostiene que el proyecto lakatosiano es fallido, en tanto no consigue mostrar convincentemente una conexión entre la metodología de los programas de investigación científica y el objetivo de la ciencia (NEWTON-SMITH, 2002, p. 102). Un análisis crítico detallado de sus razones contra la interpretación de Hacking habrá de esperar hasta la sección siguiente, en cuanto a la vinculación entre la metodología y la verdad dentro del cuadro ofrecido por Lakatos la cuestión es mucho más compleja. Por su parte, Larvor (1998) sigue los pasos de esta crítica. Si bien no deja de reconocer que hay ciertas evidencias que

³ A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones me pertenecen.

podrían apoyar la lectura de Hacking, concluye que una evaluación general que los elementos hegelianos en la filosofía de Lakatos están vinculados al carácter histórico de la metodología – y de la reflexión filosófica sobre ella – más que a la noción de verdad.

Pese a estas voces adversas, la interpretación de Hacking conserva su vigencia en las lecturas contemporáneas de la obra de Lakatos y, en mi opinión, ejerce todavía su fuerza abonando la hipótesis (presente por ejemplo en las evaluaciones de Newton-Smith, Larvor y Smart) de que aun si la verdad fuera el objetivo final de la práctica científica y la metodología de los programas de investigación científica el medio para alcanzarlo, predomina en Lakatos un espíritu de *resignación* que hace transparente la imposibilidad de primera mano de conectar razonablemente método con verdad. Llamaré a esta tesis *derrotista* sobre la posición del propio Lakatos. Ha de reconocerse que no faltan en su obra pasajes que apoyan esta idea⁴, sin embargo, creo que han de considerarse dos cuestiones. En primer lugar, también puede encontrarse apoyo textual para una lectura más optimista respecto de la problemática de la verdad; y aun si así no fuere, o el balance entre ambas evidencias se juzgase favoreciendo aquel espíritu pesimista, eso no soslaya el hecho de que la aproximación a la verdad acerca del mundo natural ha sido para Lakatos un punto central en su concepción del conocimiento científico. En segundo término – y aún más importante – sostengo que la reelaboración de algunos elementos dentro del cuadro lakatosiano (muchos de ellos presentes en desarrollo de nociones basales de su filosofía, así como en las críticas que dirigió a propuestas alternativas) permiten brindar un panorama conceptual que favorece la mencionada lectura optimista respecto de la relación entre verdad y método.

Pero más allá del balance de ciertas declaraciones de carácter global que recorren la obra de Lakatos, hemos de prestar especial atención a aquellos aspectos conceptuales que han motivado lo que denomino *tesis pesimista*, según la cual la verdad es, o acaba siendo, un elemento marginal en la arquitectura de la epistemología lakatosiana. Si bien estas aproximaciones tienen múltiples asideros, considero que *dos* son los puntos centrales que la justifican:

(a) A pesar de rechazar rotundamente la importancia de los experimentos cruciales, la corroboración de predicciones noveles es el foco de los dictámenes

⁴ Considérese, por ejemplo, el siguiente: “No existe una prueba última de que, incluso cuando las creencias Isabelinas hayan sido reemplazadas en el curso de cambios progresivos (como las creencias acerca del calor o el magnetismo), hayamos estado acercándonos hacia la Verdad. Solo podemos creer (no racionalmente), o más bien tener esperanzas de que aquello ha tenido lugar. A menos que la esperanza sea una ‘solución’, no hay solución al problema de Hume.” (LAKATOS, 1978b, p. 223).

de progresividad de un programa, y por tanto la base del triunfo sobre sus rivales. Pero que ese sea el caso muestra que Lakatos, al igual que Popper, toma al aumento del contenido corroborado de una teoría como signo del aumento de su verosimilitud. Ahora bien, como el mismo Lakatos reconoce, solo la *postulación de un principio inductivo extra-metodológico* puede garantizar la correlación entre el éxito relativo de un programa y el aumento de su verosimilitud (1978a, p. 113). Pero, ¿en qué puede consistir ese principio? ¿Cómo puede considerárselo justificado? ¿Cómo sobreviviría a la devastadora argumentación popperiana contra la posibilidad de formular un principio tal? Al parecer Lakatos habría dejado estas y otras preguntas sin responder. Según Hacking (1979, p. 387), por ejemplo, “Lakatos no invirtió ningún esfuerzo en un principio inductivo, y sin embargo construyó algunas veces nociones bastante extrañas que servirían como un sustituto eficaz para una teoría de la verdad”. Ello no sería trivial, en tanto la correlación necesaria entre el aumento del conocimiento y su grado de verosimilitud es la única vía para garantizar que el *juego de la ciencia* (expresión recurrente en la obra de Lakatos) no sea tan solo un juego.

(b) Lakatos ha defendido una suerte de *visión retroactiva de la racionalidad*, coherente con su recurrente rechazo a lo que llamaba *racionalidad instantánea*. No se trata meramente de cuestionar el papel de los experimentos cruciales en la elección de teorías, incluso la decisión de considerar progresivo o regresivo un programa de investigación corresponde a una instancia posterior al desarrollo de los hechos que la motivan. La racionalidad es más bien patrimonio de los epílogos, que de los prólogos, o las obras mismas. Esto tiene como consecuencia que el acuerdo de la teoría con la experiencia no es suficiente para garantizar su valor cognitivo, puesto que ello, en última instancia, ha de determinarse posteriormente.

El resto de este trabajo está dedicado a mostrar cómo el alcance de las tesis derrotista y pesimista puede ser relativizado, de modo tal que la cuestión de la verdad sea, además de un tema de especial importancia en la filosofía de Lakatos, una pieza conceptualmente vital para comprender su proyecto como una reconstrucción positiva del juego de la ciencia.

Antes, sin embargo, dedicaré algunas líneas a ubicar dicho proyecto en el marco de un debate algo más reciente que resulta de suma importancia para vislumbrar el sentido de mis objetivos: el debate acerca del realismo científico.

Si bien este no es el lugar para hacer un desarrollo completo de la cuestión, baste decir que la tesis central del realismo científico afirma la existencia de las entidades inobservables postuladas por nuestras mejores teorías científicas. A esta tesis *metafísica* se suman una *epistémica*, que sostiene que es posible ganar un conocimiento (al menos aproximado) de dichas entidades, y una *semántica*, según la cual los enunciados que componen las teorías tienen valores de verdad (i.e., no son meros instrumentos de predicción). La posibilidad de afirmar, negar o mantenerse agnóstico respecto de cada una de estas tesis ha dado lugar a diversas posiciones que van desde la defensa del más duro realismo en las tres dimensiones de análisis, hasta variadas formas de antirrealismo⁵.

¿Dónde, según las tesis derrotista y pesimista presentadas, deberíamos ubicar a Lakatos dentro de esta geografía? En lo concerniente a la dimensión *metafísica*, no se han alzado dudas de que Lakatos debe ser tenido por un realista. Por determinante que se juzgue la influencia hegeliana, la herencia del duro realismo popperiano ha dejado una huella indeleble en su obra. En cuanto a la dimensión *semántica*, todo indica, nuevamente, la afirmación de un realismo. Incluso si pudiesen ser relativizadas bajo consideraciones generales, el número de referencias a la verdad y falsedad de enunciados teóricos y observacionales es abrumador a lo largo de la obra de Lakatos.

En último lugar, resta la espinosa cuestión del *realismo epistémico*. Es claro que a la luz de las citadas tesis derrotista y pesimista Lakatos luce sosteniendo, al menos, un *agnosticismo epistémico*. El objetivo de este trabajo puede entonces reconstruirse como el intento de mostrar cómo la filosofía de Lakatos es compatible con un realismo epistémico.

Previo a fundamentar ese punto, sin embargo, es conveniente ahondar en un análisis que haga transparente el verdadero espíritu de la obra lakatosiana con respecto a la cuestión de la verdad, echando por tierra la tesis derrotista.

2 LA VERDAD ACERCA DE LAKATOS Y LA VERDAD

Según Hacking (1979, p. 384), “[...] *el problema de Lakatos es proveer una teoría de la objetividad sin una teoría representacional de la verdad*”⁶, puesto que “[...] *puede encontrarse un reemplazo objetivo para la verdad en*

⁵ Para un tratamiento pormenorizado de dichas variaciones véase Kukla (1998) y Borge (2015).

⁶ Énfasis original. En las citas subsiguientes toda marca de énfasis debe leerse como perteneciendo al original, a menos que se indique expresamente lo contrario.

la *metodología*” (HACKING, 1979, p. 386). Parte de las razones para este movimiento residen que “[...] el lado hegeliano de Lakatos da por sentada la imposibilidad de una teoría representacionista de la verdad” (HACKING, 1979, p. 386).

De modo semejante, Smart (1989, p. 49-50) ha señalado que “el interés por la metodología surge del deseo de demarcar la ciencia de la no-ciencia y aclarar la naturaleza del razonamiento científico (tanto teórico como experimental) en ese contexto. A pesar de que la noción de verdad se incorpora a la discusión, resulta es de poca ayuda para las preocupaciones de la ontología”.

Como se ha visto, esta lectura que proyecta un Lakatos en última instancia despreocupado por la cuestión de la verdad ha recibido algunas críticas. Más allá de ellas, creo que pueden consignarse algunas razones adicionales que abonan su implausibilidad. En primer término, Hacking presupone que el aumento del conocimiento no solo es el punto de partida del análisis lakatosiano, sino también su objetivo último. Toda la metodología de los programas de investigación científica tiene por fin el desarrollo cuantitativamente progresivo del conocimiento y la demarcación entre desarrollos *racionales* e *irracionales* de ese conocimiento. Todo ello, sostiene, “está conducido por consideraciones internas acerca de la historia del conocimiento, y no depende de ninguna teoría de la verdad” (HACKING, 1979, p. 385). En mi opinión, esta interpretación se aparta radicalmente del sentido que Lakatos imprimió al proceso de evaluación de teorías, cuya característica más central es la prosecución del desarrollo *cualitativamente* progresivo del conocimiento (i.e., su constante mejoramiento) y no meramente su crecimiento. Ello queda claro en el siguiente pasaje. Luego de destacar los méritos de la teoría popperiana de la verosimilitud a la hora de definir en qué consiste el *progreso* a lo largo de una secuencia de teorías refutadas, Lakatos (1978a, p. 156) afirma:

Pero eso no es suficiente: tenemos que poder *reconocer* el progreso. Eso puede hacerse fácilmente con un principio inductivo que conecte la metafísica realista con la evaluación metodológica, la verosimilitud con la corroboración, que reinterprete las reglas del ‘juego de la ciencia’ como una teoría – conjetural – acerca de los *signos* del *desarrollo del conocimiento*, esto es, acerca de los signos de la *creciente verosimilitud de nuestras teorías científicas*.

Esta iluminadora cita muestra a las claras que evaluación de teorías ha de centrarse el desarrollo cualitativo del conocimiento más que en su volumen.

Para lo cual es necesario mucho más que *consideraciones internas acerca de la historia del conocimiento*: lo que se requiere no puede ser otra cosa que una teoría de la verdad.

En segundo lugar, ha de notarse que el desarrollo del conocimiento tiene lugar en aquel *mundo-3* de las ideas que se han alienado del mundo físico y mental, legado popperiano que Lakatos admite sin reservas. Este hecho se ha invocado precisamente a favor de la interpretación en clave hegeliana, pero como ya se ha señalado, esa lectura ignora el hecho de que el sistema de Lakatos carece de las categorías dialécticas para asegurar su carácter autónomo y, lo que es más importante, *necesariamente* progresivo. La metodología de los programas de investigación científica viene a suplir esa falta, pero no podría cumplir dicha función sin la adición de un presupuesto metafísico que garantice que el método mueva los engranajes de la ciencia hacia su objetivo, a saber, la verdad. Esto se vincula estrechamente con la tercera de las razones que en las que sostengo la implausibilidad de la interpretación de Hacking: es con relación a esta cuestión (aunque esto se replica en variados aspectos de su obra) que Lakatos utiliza un concepto para nada hegeliano de verdad. Un concepto que parece hundir sus raíces en la tradición representacionalista-correspondentista que según Hacking está rechazando.

Solamente tal 'principio inductivo' puede convertir a la ciencia de un mero juego, en un ejercicio epistemológico racional; de un conjunto de divertidas estratagemas escépticas llevadas a cabo por diversión intelectual, en la mucho más seria empresa falibilista de aproximarse a la Verdad acerca del Universo. (LAKATOS, 1978a, p. 113-114).

Si bien considero que estas razones son suficientes para desarticular la lectura radical de Hacking, debe tenerse presente que la tesis pesimista expuesta en la sección precedente está, como ya he adelantado, enmarcada en una concepción más amplia que encuentra en los trabajos de Lakatos un espíritu general de resignación respecto de que la metodología de los programas de investigación científica pueda dar cuenta de un acercamiento progresivo hacia la verdad. Refiriéndose justamente a la – a mi juicio, contundente – cita que acabo de reproducir, Hacking (1979, p. 386-387) agrega:

Creo que no es un accidente que [la cita corresponda a] un pasaje nervioso colocado entre paréntesis, en el que encontramos 'Verdad acerca del Universo' escrito con irónicas letras mayúsculas. [...] En otro lugar, [Lakatos] alienta a Popper a incorporar un 'soplo de inductivismo' que va a generar por lo menos una conjetura metafísica (inestable) acerca de

la conexión entre el desarrollo del conocimiento y la aproximación a la verdad. Pero Lakatos parece haber visto muy claramente que no se llega a ninguna parte con la tontería popperiana acerca de la relevancia de la teoría de la verdad de Tarski para su proyecto, o con la subsecuente doctrina que llamó ‘verosimilitud’.

La sorprendente atribución de un carácter *irónico* a la sentencia lakatosiana sobre la verdad acerca del universo, así como la denuncia de una certeza velada respecto de inviabilidad de su proyecto corresponden a un diagnóstico que (en un ligero contraste con las tesis pesimistas enunciadas) he llamado *tesis derrotista*: la idea de que Lakatos ha dejado en su obra los signos de sus escasas esperanzas acerca del éxito de su propuesta epistemológica. Avgelis (1989, p. 162-163) la expresa de este modo: “Lakatos es plenamente consciente de las graves dificultades que acompañan su enfoque de la evaluación de teorías”.

Larvor (1998, p. 102) también deja traslucir esta idea cuando sentencia que “[e]sta falla [el fracaso en conectar método y verdad] está teñida por la sospecha de que Lakatos, a pesar de su retórica demarcacionista, está en realidad demasiado cerca de Kuhn y Feyerabend en los detalles de su modelo”.

En una línea semejante, Smart (1989, p. 49) señala que

[...] ni siquiera existe la menor garantía de que un programa de investigación progresivo no comience a degenerar repentinamente, y no hay garantía de que los programas de investigación progresivos nos guíen hacia la verdad. Es cierto que, en un momento dado, Lakatos le suplica a Popper “un soplo de inductivismo” en la forma de un principio inductivo sintético conjetural (Lakatos, 1978a, p. 159-67). Esto demuestra que Lakatos es consciente del problema. El inconveniente es que si el principio sintético es meramente conjetural, en realidad no nos da nada de la garantía que necesitamos.

Considero que hay, sin embargo, una serie de razones que echan por tierra esta hipótesis. En términos estrictamente descriptivos, ha de notarse que a lo largo de los dos volúmenes de los *Philosophical Papers* el problema de la relación entre el desarrollo del conocimiento y la aproximación a la verdad es abordado críticamente (es decir, no solo mencionado) en casi una veintena de ocasiones, una cifra algo elevada para quien lo considere un causa perdida, o el punto donde termina por naufragar toda su filosofía. Además, y fuera de

consideraciones cuantitativas, el sentido positivo de su proyecto queda claro a lo largo de sus escritos.

Sostengo que la ‘lógica del desarrollo del conocimiento’ *debe* incluir – además de la teoría *lógico-metafísica* de la verosimilitud de Popper – *alguna* teoría especulativa *genuinamente epistemológica* conectando los estándares científicos con la verosimilitud (LAKATOS, 1978a, p. 165).

Esta exigencia no consiste en una prescripción filosófica dirigida a uno, o algunos de los relatos posibles acerca de cómo se desarrolla el conocimiento científico. A la hora de evaluar teorías disponibles acerca de la racionalidad científica afirma que

[L]as únicas alternativas que nos quedan son las *metodologías pragmáticas convencionalistas*, coronadas con un principio global de inducción [...] El juego convencionalista consistiría en recolectar datos ‘aceptables’ y ordenarlos en los sistemas de encasillamiento [*pigeonhole systems*] más simples que sea posible. [...] Pero estos juegos *científicos* carecen de toda relevancia epistemológica genuina *a menos que* se les superponga alguna clase de principio metafísico (o, si se quiere, ‘inductivo’) que diga que el juego, tal como es especificado por la metodología, nos dota de las mejores chances de aproximarnos a la Verdad. Tal principio torna entonces la pura convención del juego en conjeturas falibles, pero sin tal principio, el juego de la ciencia simplemente es como cualquier otro juego (LAKATOS, 1978a, p. 122).

El llamar la atención sobre una cita tan extensa obedece a más de una razón. Quisiera notar, en primer lugar, que la mayúscula en ‘Verdad’ no tiene ningún tinte de ironía, al menos hasta donde creo llegar a comprender las ironías. En segundo término – y, por supuesto, más importante –, Lakatos (luego de haber desestimado el justificacionismo) exige como un requisito esencial a toda forma de *metodología pragmática convencionalista* la adición de un principio que garantice que el juego de la ciencia tome contacto con la realidad. De ello depende, en última instancia, el éxito de cualquier proyecto epistemológico. En tal sentido, y en tercer lugar, ha de notarse que el mismo carácter *falible* de las conjeturas científicas deviene de la vigencia de tal principio; dicho de otro modo, la mera posibilidad de tomarnos en serio el proyecto de una racionalidad científica falibilista nace con la aceptación de aquel principio, de lo contrario no hay siquiera auténtica posibilidad de error sino simples convenciones vacías. Este punto no es menor si se considera

que el falibilismo propio de las metodologías a las que Lakatos adhiere como única alternativa tiene su piedra de toque en la experiencia. El cuarto y último aspecto sobre el que quiero llamar la atención se relaciona con el anterior de un modo que espero se haga transparente a lo largo de estas páginas. Se trata en realidad de un detalle que me permite subrayar: Lakatos – en este al igual que en otros pasajes – destaca el hecho de que la solución al problema de la evaluación de teorías – pero, fundamentalmente, al problema de la evaluación de (meta)teorías de la racionalidad científica – es un principio de carácter *metafísico*. Su condición de principio *inductivo* es relegada a un segundo plano, e incluso presentada de un modo que sugiere que se trata de un rasgo accesorio. Las consideraciones precedentes, y en especial estas últimas observaciones son, a mi juicio, suficientes para desestimar la *tesis derrotista*. Queda claro que Lakatos presentó la exigencia de aquel principio metafísico como la base para la relevancia epistemológica de toda filosofía de la ciencia. Del otro lado solo queda el abismo del escepticismo radical que tanto se dedicó a combatir. Es preciso, sin dudas, no hacer caso omiso del hecho de que no contamos en los escritos de Lakatos con ninguna formulación explícita o justificación de dicho principio. Si bien no quisiera ensayar hipótesis especulativas respecto de esa circunstancia, me atrevo a señalar que la insistencia con la que se refirió a la cuestión es suficiente para no soslayar que la obra de Lakatos se vio tempranamente truncada por su prematura muerte.

Más allá de ello, las dos últimas observaciones acerca de la extensa cita de Lakatos decantan en las ideas que intento defender en la sección siguiente: ganar el *juego de la ciencia* requiere de dar cuenta de cómo el carácter progresivo de los programas de investigación científica constituye un progreso epistémico real, conduciéndonos a algún modo de realización de la Verdad – usando la mayúscula lakatosiana en el que, sospecho, es su verdadero sentido: la correspondencia de una ciencia total con el mundo.

3 GANANDO EL JUEGO DE LA CIENCIA: LA METODOLOGÍA DE LOS PROGRAMAS DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA Y LA VEROSIMILITUD

3.1 UNIENDO VERDAD Y MÉTODO

No hay dudas de que la metodología lakatosiana requiere trazar un puente entre el desarrollo del poder heurístico de los programas de investigación científica y el aumento de su verosimilitud, es decir, entre la dinámica del juego de la ciencia y su objetivo último. Como he tratado de

mostrar, Lakatos era plenamente consciente de la importancia de esa tarea para todo su proyecto filosófico. Si bien juzgo exagerada la opinión de Hacking respecto de que Lakatos no invirtió ningún tipo de esfuerzo en fundamentar tal conexión (1979, p. 387) – juicio sin dudas teñido por su convicción de que la verdad es un valor prescindible en la filosofía de Lakatos – cierto es que los aportes positivos al desarrollo de dicho vínculo son escasos, y el carácter último de la solución termina por quedar en el terreno de la mera conjetura.

No obstante ello, algunas piezas permiten reconstruir mínimamente el cuadro. Como hemos visto, la teoría especulativa *genuinamente epistemológica* requerida es frecuentemente presentada como un *principio de inducción*, o *principio cuasi-inductivo*, sintético, que sea capaz de distinguir ciencia de pseudo-ciencia (LAKATOS, 1978a, p. 161). Asimismo, a la luz de ese principio, el desarrollo progresivo del juego de la ciencia, i.e., la corroboración del contenido empírico excedente de las nuevas teorías y el descubrimiento de fenómenos nuevos, puede ser leído como un *signo* de la verdad, despejando así la pura incertidumbre escéptica (LAKATOS, 1978a, p. 159 y 162). Su función, en última instancia, es explicar por qué jugamos el juego de la ciencia (LAKATOS, 1978a, p. 164). Se trata, entonces, de un principio sintético, falible, pero pasible de ser *evaluado racionalmente* (LAKATOS, 1978a, p. 163).

Frecuentemente los críticos insisten en señalar que Lakatos (1978b, p. 187) afirma que su principio inductivo puede ser “aceptado sin creer en él”, a fin de mostrar lo endeble de sus esperanzas de solucionar el problema de la inducción. Esa apelación es sin embargo equívoca, ya que en *Popper on demarcation and induction* (capítulo 3 de *Philosophical Papers Volume I*), Lakatos sostiene que aquella afirmación – realizada en un texto previo, *Changes in the problem of inductive logic* (capítulo 8 de *Philosophical Papers Volume II*) – corresponde a una sección trivial en la que ofreció una solución insuficiente. Por el contrario, insiste Lakatos, una solución verdaderamente interesante tendría lugar *solo si* [el principio de inducción] *fuese formulado de un modo suficientemente rico, como para, dicho de algún modo, permitirnos criticar nuestro juego científico desde su punto de vista* (1978a, p. 164). El principio en cuestión tiene un carácter conjetural, pero ello no es muestra de una débil convicción o de la flaqueza de la solución que proporciona, sino del su condición de misma de ser un principio producto de la especulación metafísica, que encuentra su fundamentación en una evaluación puramente racional – aunque no meramente *a priori*, en tanto sus consecuencias respecto de la metodología científica le exigen a esta ciertos parámetros de éxito.

Muchos son, como ha de notarse, los rasgos que caracterizan al principio metafísico de Lakatos (1978a, p. 165), con todo, no encontramos en su obra más que una formulación explícita de carácter provisorio: “[...] la metodología de los programas de investigación científica es más adecuada que cualquier otra metodología para aproximarnos a la verdad acerca de nuestro universo actual”. A todas luces ello es menos un principio que una petición de principio, después de todo el punto crucial es en virtud de qué (i.e. ¿de qué principio!) la metodología lakatosiana se vincula con la verosimilitud⁷. Antes de ensayar mi propia respuesta, no quiera dejar de destacar un punto importante concerniente a la dimensión y alcance del problema que nos ocupa.

La metodología de los programas de investigación científica, tal como el falsacionismo popperiano o el confirmacionismo de Hempel, nos ofrecen un modo de caracterizar y *evaluar* metodológicamente la actividad científica, atado a ciertas convicciones filosóficas. En el caso particular de la metodología lakatosiana, contamos con criterios precisos acerca de las condiciones que un programa de investigación científica ha de reunir para ser considerado progresivo, como así también con estándares históricos de racionalidad que nos autorizan a juzgar la conveniencia de proseguir o abandonar la investigación de un programa⁸. Es posible considerarlos más o menos concluyentes, o incluso no acordar con ellos, pero ello no significa que no constituyan criterios en sí mismos. Pero podemos preguntarnos, ¿cómo nos las arreglamos para juzgar los criterios mismos? La respuesta de Lakatos es bien conocida: la historia de la ciencia nos brinda la base para determinar qué metodología resulta más progresiva: a partir de un repertorio de casos intuitivamente salientes de la historia de la ciencia podemos determinar qué metodología es capaz de reconstruirlos con la mayor justeza.

⁷ Es interesante notar que el tratamiento de este punto en el curso de la evolución del debate sobre el realismo científico tomó un rumbo que, si bien es esencialmente diferente al propuesto por Lakatos, guarda no obstante ciertas similitudes. Lakatos proponía cerrar la brecha entre el éxito de una (su) metodología y la verdad apelando a un *principio de inducción o conjetura metafísica*. A finales de la década del 70 [a partir de la sugerencia de Putnam (1975)], comenzó a haber un consenso general respecto de que el vínculo entre éxito predictivo y verdad debía ser justificado mediante otra forma de razonamiento ampliativo, la llamada *inferencia a la mejor explicación*, aplicada en el nivel meta-científico: la mejor explicación del éxito de la ciencia es su verdad aproximada (LIPTON 1991, cap. 4). Más recientemente se ha hecho notar que esta estrategia para justificar el realismo fue acompañada por un creciente interés por determinar cuáles son los compromisos metafísicos necesarios para dar cuenta de la actividad científica desde el realismo (PSILLOS 2019). Aunque este no es el lugar para establecer puentes de contacto entre la posición de Lakatos y el derrotero del debate sobre el realismo científico, vale la pena tener en cuenta estas coincidencias de modo general.

⁸ Volveré más adelante en esta sección sobre la cuestión puntual del carácter histórico o *retroactivo* de la racionalidad lakatosiana.

Dicha salida no está exenta de problemas. Papineau (1989), por ejemplo, sostiene que la estrategia de apelar a la historia de la ciencia como tribunal para juzgar metodologías cae en un dilema fatal. Si aceptamos sin más el catálogo inicial de sucesos científicos salientes, presuponemos una cierta noción de ciencia que hace a la evaluación toda caer en una flagrante circularidad. Si por el contrario, y tal como propone Lakatos, desandamos el camino revisando cuidadosamente el listado inicial a fin de determinar si las intuiciones iniciales corresponden a episodios propios de la historia interna, no influenciados causalmente de modo relevante por eventos correspondientes a la historia externa, entonces, en opinión de Papineau, debemos comprometernos con el hecho de que los seres humanos son perfectamente racionales cuando se encuentran libres de influencias externas (1989, p. 438).

Según entiendo, Papineau está sobresimplificando postura de Lakatos tanto acerca de la evaluación de metodologías como – y principalmente – acerca de la racionalidad y la consecuente distinción entre historia interna y externa. En cualquier caso, está en lo correcto al afirmar que a menos que la cuestión del vínculo entre verdad y método quede esclarecida, el éxito de una metodología no es suficiente para evaluarla positivamente o preferirla sobre otras alternativas, puesto que, después de todo, el objetivo de la ciencia no es otro que la verdad. De acuerdo con el análisis de Papineau, este rasgo no es más que la herencia popperiana plasmada en la noción de *aceptabilidad*: al aceptar una proposición sin creerla evadimos toda cuestión relativa a la verdad y, de ese modo, pasamos por alto el problema de la inducción. Pero el precio a pagar es renunciar al realismo epistémico y no tener defensas contra las consecuencias relativistas de objeciones como las de Kuhn y Feyerabend (PAPINEAU, 1989, p. 434). Sin embargo, espero que lo afirmado hasta aquí y (fundamentalmente) el resto de esta sección sean suficientes para mostrar que ese diagnóstico no es adecuado en el caso de Lakatos. En primer lugar, por los esfuerzos de Lakatos por resaltar la necesidad de buscar un vínculo metafísico entre método y verdad; en segundo término, porque, sostengo, es posible encontrar dentro del terreno demarcado por el propio Lakatos un camino fructífero hacia el realismo epistémico que Papineau reclama.

Comencemos entonces con el verdadero trabajo. Mi sugerencia es la siguiente: puede que los críticos no hayan estado tan equivocados al señalar que siendo deudor de cierta herencia post-kantiana Lakatos puede haber aborrecido toda noción representacional de la verdad, junto con la suposición de que nuestras creencias han de evaluarse ante un tribunal constituido por

hechos puros. Después de todo, muchos pasajes sugieren que su rechazo de lo que Popper llamó *psicologismo* se vinculó estrechamente con su convicción de que las proposiciones no han de fundamentarse sobre la base de sensaciones u observaciones puras, sino siempre en otras proposiciones. Todo esto, sin embargo, no significa que Lakatos tenga que renunciar al carácter objetivo de la elección de teorías, ni tampoco a la afirmación de que el conocimiento proporcionado por nuestros mejores programas de investigación se *corresponde* sustancialmente con la realidad. De hecho, como hemos visto, los aspectos convencionalistas y anti-representacionalistas de la obra de Lakatos conviven con una irrenunciable convicción acerca del carácter objetivo y (al menos aproximadamente) verdadero del conocimiento. Más precisamente, con el hecho de que el desarrollo del cuerpo del conocimiento, plasmado en la progresividad de los programas de investigación dominantes, da cuenta de una aproximación a la Verdad acerca del universo. Según entiendo, esa aparente tensión presente en los escritos de Lakatos puede resolverse apelando a una solución de corte davidsoniano: renunciar a la noción representacionalista de la verdad no es renunciar a la verdad, ni siquiera a la correspondencia, en tanto puede mostrarse que la coherencia del sistema de creencias científicas, sumada a una particular comprensión del origen del vocabulario observacional, pueden dar como resultado la correspondencia del conocimiento científico con la realidad objetiva que intenta esclarecer. Así es como voy a proceder: en primer lugar expondré muy brevemente los lineamientos generales de la posición de Davidson que considero centrales para la propuesta aquí ensayada, en segundo término, procuraré consignar los cuatro aspectos más relevantes de esa tesis para, por último, dar cuenta de cómo dichos aspectos pueden ser reconstruidos dentro de la filosofía lakatosiana. Esto no presupone, obviamente, que la posición de Davidson sea correcta, sino que es posible emprender en esa clave una lectura de la filosofía de Lakatos.

El lema davidsoniano de que la coherencia genera correspondencia encaja en una particular arquitectura conceptual que incluye, entre muchos otros elementos, una interpretación de la teoría de la verdad de Tarski, la convicción de que la verdad ha de ser tomada como un concepto primitivo, una teoría específica acerca del significado y la adquisición del lenguaje, y una caracterización causal de la relación entre el mundo y las creencias. La breve exposición que sigue soslayará muchos elementos importantes, amparada en la brevedad que la transición a mis conclusiones exige.

Según Davidson, nuestras creencias están causalmente vinculadas con el mundo; tenemos las creencias que tenemos porque habitamos el mundo que habitamos (2001, p. 138). Eso explica que, al menos hasta cierto punto, hablantes competentes comparten un buen número de coincidencias de sentido común. Esto que se vincula, a su vez, con el hecho de que los términos de un lenguaje son aprendidos e interpretados a la luz de las actitudes lingüísticas de nuestros semejantes ante uno y el mismo mundo que compartimos. Los significados de dichos términos *no están en la cabeza*, sino en el mundo, y su origen está causalmente determinado por ese mundo (DAVIDSON, 2001, p. 43-44). Con todo, nuestras creencias no se contrastan con hechos o sensaciones de las cuales son representación, no hay en el mundo que las justifique. Las creencias, en tanto contenidos proposicionales, se evalúan a partir de otras creencias (DAVIDSON, 1990, p. 303). Sin embargo, por la naturaleza de su origen, el conjunto de nuestras creencias tiende a ser mayoritariamente verdadero, puesto que aquello que las causa es, en general, aquello que las hace verdaderas – la falsedad, de hecho, tiene para Davidson sentido solo sobre un trasfondo de verdad. Eso no significa, por supuesto, que no podamos tener creencias falsas acerca del mundo, sino que el contenido falso del cuerpo de creencias tiende a ser depurado cuando dichas creencias se contrastan con el resto (2001, p. 153). En otras palabras, Davidson desestima la posibilidad de un error sistemático, tan frecuentemente invocada en argumentos escépticos. Es en ese sentido en que la coherencia asegura la correspondencia con la realidad objetiva, aun cuando, dado un enunciado particular, no tenga pleno sentido decir que es verdadero en virtud de representar adecuadamente ciertos hechos.

Esta apretada síntesis nos permite rescatar cuatro aspectos esenciales de esta imagen acerca de la referencia, el significado y la verdad.

1. Existe un único mundo objetivo, independiente de nuestras mentes. Nuestras creencias tienen su origen causal en ese mundo, y son verdaderas o falsas dependiendo de su contenido y de cómo es el mundo.
2. No existe algo así como un catálogo de hechos puros con los que contrastar nuestras creencias, el único modo de determinar su verdad es comparándolas con otras creencias.

3. Nuestras creencias más básicas acerca del mundo tienden a ser naturalmente verdaderas en razón de su origen causal, no obstante, ese origen causal no juega un papel en su *justificación*.
4. La coherencia de nuestro cuerpo de creencias es garantía de su correspondencia con el mundo (independiente de la mente), en el que tienen su origen causal. Es por ello que somos capaces de tener conocimiento acerca de ese mundo.

Comencemos con estos aspectos en orden. El primero de ellos implica, por una parte, la adopción de un realismo metafísico, cuya ubicación en el mapa lakatosiano puede encontrarse sin dificultad. Pero, por otra parte, contiene la afirmación de que (i) existe un vínculo causal entre las creencias y el mundo, y del hecho de que (ii) es en relación a ese mundo que nuestras creencias resultan ser verdaderas o falsas. Ambos elementos, sostengo, pueden ser encontrados en la obra de Lakatos. Identificar (ii) requiere de hacer una distinción cuidadosa entre verdad y justificación. Como veremos a continuación, Lakatos no supone que sea el mundo mismo – o su reflejo en datos sensoriales, estimulaciones de las terminales nerviosas o enunciados protocolarios – el que justifica la determinación del valor de verdad de un enunciado. Por el contrario, son sus relaciones con otros enunciados los que posibilitan su verificación, sin embargo, eso no significa que si alcanzásemos un conocimiento objetivo acerca del mundo, ese conocimiento fuese acerca de otros enunciados. Algunos de los pasajes citados a lo largo de este trabajo ilustran que, de poder trazarse un vínculo entre método y verdad, tendríamos la garantía de poseer conocimiento (aproximadamente verdadero) acerca del mundo. La afirmación (i), en cambio, debe ser rastreada con más cuidado. Lakatos no se ocupó demasiado de cuestiones relacionadas con el significado de los términos, por lo que hay pocos indicios en su obra acerca de cómo es que los adquirimos. Por otra parte, su preocupación por el conocimiento objetivo relegó al origen de nuestras creencias acerca del mundo al estatus de una cuestión propia de la psicología. Pero es tal vez en este último punto donde podamos encontrar un camino promisorio para hacer plausible la interpretación que propongo. En repetidas ocasiones Lakatos expresó su adhesión a la ontología popperiana que distingue tres *mundos* o estratos de realidad, siendo, como es bien sabido, el mundo-1 el mundo material, el mundo-2 el de las creencias, deseos y estados psicológicos subjetivos, y el mundo-3 el correspondiente al conocimiento objetivo alienado. Es esta geografía parece adecuado afirmar

que, así como el mundo-3 está causalmente determinado por el mundo-2, este último guarda la misma relación respecto del mundo material. Esta idea es coherente, además, con la insistencia de Lakatos en afirmar que son los hechos los que terminan por determinar la corrección de nuestras creencias, al tiempo que (como hemos visto) defiende la idea de que un enunciado solo puede ser justificado por otros enunciados.

Esta última idea hace patente la coincidencia del segundo aspecto de esta solución davidsoniana con lo expuesto por Lakatos. En variadísimas ocasiones se pronuncia contra la idea de que lo enunciados se justifiquen a partir de hechos, o sensaciones. Afirma, por ejemplo, que “ninguna proposición puede ser probada a partir de un experimento. Las proposiciones solo pueden ser derivadas de otras proposiciones, no pueden ser derivadas de los hechos: no pueden probarse enunciados a partir de experiencias.” (LAKATOS, 1978a, p. 16)⁹. En tal sentido, no me detendré más en este punto.

El tercer aspecto considerado más arriba presenta un verdadero desafío. Debe quedar claro que Lakatos no ha hecho ninguna declaración explícita respecto del carácter naturalmente verídico de nuestras creencias, ni siquiera de la más básicas. Sin embargo, creo que la interpretación con la que pretendo reconstruir su posición es capaz de hacer sentido esa afirmación. Mi principal punto a favor de esa posibilidad no es en realidad un argumento, sino la identificación de un marcado optimismo epistemológico por parte de Lakatos. Esa tendencia se hace patente, por empezar, en su defensa de una solución positiva al problema de la inducción, en su apuesta por la “débil luz” de dicha salida contra la “oscuridad total” del escepticismo: “sin ese principio las ‘corroboraciones’ o ‘refutaciones’ de Popper y mi ‘progreso’ o ‘degeneración’, se limitarían a simples títulos honoríficos en un mero juego” (LAKATOS, 1978a, p. 165). El mismo optimismo epistemológico cuya aparición tardía en la obra de Popper insistió en celebrar (LAKATOS, 1978a, p. 163; 1978b, p. 137). En ese contexto es que hay que comprender el especial estatus que gozan los enunciados que refieren a los aspectos observables del mundo: a pesar de no ser enunciados teóricamente neutros constituyen una *clase especial de enunciados teóricos*, capaces de mover los engranajes de la ciencia y de un modo no permeable a las objeciones relativistas, son *el árbitro imparcial para las controversias científicas* (LAKATOS, 1978a, p. 46). Es en el marco de este optimismo epistemológico que hay que comprender la afirmación de

⁹ Es claro que aquí, y mucho más en el contexto en que ocurre esta cita, que Lakatos utiliza ‘derivar’ en un sentido atinente a la justificación.

que “son las ‘verificaciones’ más bien que las refutaciones las que proveen un punto de contacto con la realidad” (LAKATOS, 1978a, p. 51-52). El modo en que considero debemos ver este cuadro es el de un Lakatos que conserva la profunda convicción de que el progreso y la racionalidad científica se relacionan de algún modo con la aproximación a la verdad, siendo siempre la experiencia, nuestras creencias más básicas acerca de cómo es el mundo, las que nos brindan el punto de apoyo para impulsar ese movimiento. Sin ese punto de apoyo, sin ese contacto con la realidad, el direccionamiento del poder heurístico de los programas quedaría inexplicado. Este es el propósito del realismo, a partir del cual la afirmación de la verdad de nuestras creencias más básicas sobre el mundo puede hacerse inteligible. Esto revela, según creo, un aspecto sutil pero de profundo interés en la obra de Lakatos, a saber, su particular modo de resolver la tensión entre un inamovible falibilismo acerca del conocimiento, y la convicción de que el desarrollo de ese conocimiento tiene que estar de algún modo relacionado con el aumento de la verosimilitud. Volveré sobre este punto en el apartado siguiente.

El cuarto y último aspecto destacado en la solución davidsoniana que propongo – i.e. *la coherencia genera correspondencia, por lo que somos capaces de tener conocimiento objetivo sobre el mundo* – armoniza con todos los matices de la filosofía de Lakatos que he resaltado hasta ahora. Principalmente, con el hecho de que, si bien la experiencia no cumple ningún papel relevante en la *justificación* de las proposiciones científicas, el creciente grado de corroboración ha de ser leído como un signo de nuestra paulatina aproximación a la verdad. En tal sentido, Lakatos no solo se ha ocupado – como acabamos de ver – de subrayar el valor de las “verificaciones” del contenido empírico de los programas, sino que ha reinterpretado el significado de las refutaciones para el cuerpo de conocimiento científico:

No se trata de que nosotros propongamos una teoría y la Naturaleza grite NO; más bien nosotros proponemos un entramado [*maze*] de teorías y la Naturaleza puede gritar INCONSISTENTE. Entonces el viejo problema de reemplazar una teoría refutada por los ‘hechos’ es reemplazado por el problema de cómo resolver inconsistencias entre teorías estrechamente asociadas. (LAKATOS, 1978a, p. 45).

Las refutaciones, es decir, la indicación de cierto contenido falso en nuestros programas, introducen inconsistencias en nuestro sistema de conocimiento. En una nota a pie de página Lakatos insiste en el hecho de

que ese fenómeno no marca la refutación de una teoría en particular sino la necesidad de resolver la inconsistencia de manera progresiva (1978a, p. 45). Es precisamente el proceso de resolución de dichas inconsistencias el que motoriza el desarrollo de los programas de investigación en competencia, y por ende guía el conocimiento científico hacia su objetivo principal, *i.e.*, la verdad. Como hemos visto, ese resultado no puede asociarse a la representación exitosa de la realidad por parte de las teorías en competencia, sino más bien al hecho de que la dinámica de desarrollo del conocimiento genera una aproximación a la verdad, en la medida en que la resolución de las inconsistencias determina la progresividad de los programas. En otras palabras, el restablecimiento de la coherencia ante sucesivas experiencias recalcitrantes da lugar a una dinámica que resulta en una aproximación paulatina a la verdad acerca del mundo.

La solución que he defendido ha de ser suficiente para echar por tierra los reparos impuestos por el punto (a) de la tesis pesimista presentada en la sección 2. No obstante, quisiera anticipar algunos posibles cuestionamientos. Podría señalarse, por ejemplo, que la solución aquí presentada, en consonancia con la propuesta davidsoniana, apela a creencias individuales, mientras que Lakatos orienta su propuesta a un rango de conocimiento objetivo, carente de todo carácter psicológico. Al respecto basta con señalar que todas las alusiones a un cuerpo de creencias compartidas por una comunidad pueden cambiarse por referencias a un acervo de conocimiento objetivo, alienado de aquel mundo-2 al que las creencias pertenecen.

Una preocupación más seria puede surgir de considerar que aquello que estábamos buscando al comenzar esta sección, en relación con el punto (a), es la formulación de un principio de inducción, mientras que, a fin de cuentas, acabamos con piezas sueltas de una teoría del significado y de la verdad. Si bien responder a tal preocupación implicaría decir más de lo que este espacio permite, creo que basta con establecer dos puntos. En primer lugar, es trivialmente posible transformar lo dicho hasta aquí en un principio mediante el recurso elemental de poner en conjunción los enunciados elementales de la propuesta que he intentado esquematizar. Pero, en segundo lugar, creo que es vital destacar que en el marco del problema que nos ocupa Lakatos se ha referido alternativamente tanto a un *principio de inducción*, *principio metafísico* o *teoría metafísica* capaz de brindar una conexión entre método y verdad. De ese modo, la solución aquí propuesta podría corresponder más bien a la última de esas caracterizaciones.

Por último, podría objetarse que la lectura que propongo salva el realismo epistémico de Lakatos a un precio muy alto, a saber, dar por sentada la corrección de la postura davidsoniana. Considero, sin embargo, que este camino crítico es estéril. Mi lectura, como hemos visto, no presupone que las posiciones de Davidson acerca de la verdad o justificación sean adecuadas, en el mismo sentido que la interpretación hegeliana de Hacking no requiere Hegel haya en efecto tenido razón respecto del desarrollo del conocimiento o la metodología. Más en general, una posición no necesita ser correcta para constituirse como una lectura realista (o antirrealista) respecto de la ciencia. El instrumentalismo y el realismo semántico abrazado por la mayoría de los realistas son posiciones contradictorias, por lo que, trivialmente, una de ellas es falsa. Sin embargo, ello no implica que debamos dejar de reconocer que ambas son, respectivamente, ejemplos de posiciones antirrealistas y realistas respecto del discurso científico. Si mi intento de visitar el pensamiento de Lakatos a partir de categorías davidsonianas se juzga adecuado o iluminador, el realismo epistémico en Lakatos queda salvado independientemente de cuál sea nuestra opinión acerca de la corrección de la posición de Davidson.

3.2 RACIONALIDAD Y VERDAD

El punto (b) de la tesis pesimista considerada en la sección 2 destaca que la *visión retroactiva de la racionalidad* hace que el acuerdo de una teoría con la experiencia sea insuficiente para determinar el valor epistémico de una teoría. Dicho punto, creo, puede responderse de manera más sencilla. Después de todo, el hecho de que el verdadero significado de los eventos de la historia de la ciencia no pueda comprenderse sino después de pasado cierto tiempo no implica que una vez que esa comprensión ha sido alcanzada, una vez que el sentido propio de su racionalidad ha sido capturado, ese episodio en tanto tal no pueda tener un carácter progresivo que lo relacione de un modo directo con la verdad. Puesto en otros términos, el hecho de que la corroboración o refutación de un conjunto de hipótesis pueda concretarse de modo instantáneo, si mediar un cierto proceso de recapitulación y comprensión histórica, no es condición necesaria para que ese evento pueda considerarse como una contribución a la verosimilitud del conocimiento científico en general.

La preocupación respecto del carácter retroactivo de la racionalidad lakatosiana puede, sin embargo, darnos la posibilidad de evaluar un aspecto

ya mencionado de su metodología que, según entiendo, resulta central para comprender la verdadera naturaleza de su proyecto. Me refiero a la tensión existente el arraigado falibilismo que recorre de punta a punta la filosofía de Lakatos y su optimismo epistemológico, o en términos más cercanos a la interpretación con la que intento reconstruir el pensamiento lakatosiano, la tensión que existe entre falibilismo y realismo epistémico. ¿Cómo es, después de todo, que pueden conciliarse el carácter perfectible y en algún sentido siempre provisorio de las hipótesis científicas con la convicción de que cada estadio del desarrollo del conocimiento es un paso que nos aproxima un poco más a la verdad acerca del universo? Sostengo que comprender el modo en que Lakatos resuelve esa tensión es vital para comprender no solo el sentido general de todo su proyecto y su concepción de la verdad sino, además, el verdadero carácter del realismo epistémico que intento adjudicarle. Puede que la mejor manera de elucidar este punto sea considerar las opiniones de Lakatos respecto de la cuestión de las leyes de la naturaleza, un punto pocas veces tenido en cuenta por los críticos a la hora de elaborar reconstrucciones de su pensamiento. Lakatos dedica un breve texto a clarificar las coincidencias y divergencias de las concepciones de Kneale y Popper respecto de ese punto, sentando luego las bases de su propia propuesta al respecto. El punto central de esa propuesta es la afirmación de que nuestros intentos por subsumir la vastedad del mundo natural bajo principios universales o leyes científicas encuentra una limitación en las posibilidades mismas de nuestro lenguaje. Las auténticas leyes de la naturaleza no podrían ser expresadas en enunciados finitos, por cuanto nuestro conocimiento sobre ellas puede ser positivo, puede ser acumulativo, pero ha de permanecer siempre como fragmentario. En tal sentido, se opone radicalmente a la afirmación de Popper respecto de que podríamos llegar a dar con una verdad última, aunque nunca lo sabríamos.

[Dicha tesis] contradice una de mis ideas preferidas aprendida del Marxismo (y no veo por qué debería resignarla). [...] Tal como Engels afirma explícitamente, la verdad final solo puede ser alcanzada 'desde un punto de vista práctico, por la sucesión sin fin de las generaciones humanas'. O, citando a Lenin: podemos 'acercarnos más más a la verdad objetiva (sin nunca llegar a alcanzarla)'. (LAKATOS, 1978b, p. 125).¹⁰

Es de ese modo que el rumbo de la ciencia hacia la verdad puede ser conciliado con el falibilismo: la aproximación asintótica hacia la verdad coincide con el carácter permanentemente falible del conocimiento, que, a su

¹⁰ La cita original corresponde a Engels (1894, p. 122-23).

vez, no invalida la posibilidad de comprender cada estadio particular del dicho conocimiento como un relato aproximadamente verdadero acerca del mundo natural. Uno puede o no coincidir con esta imagen de una verdad última que en sentido estricto no ha de efectivizarse nunca, más allá de ello, mi punto consiste en mostrar que en la resolución de la mencionada tensión reside el corazón del realismo epistémico de Lakatos¹¹.

Es importante destacar, además, que, respecto de la fórmula popperiana, el rechazo de Lakatos es en realidad doble e involucra a ambos coyuntos. No solo rechaza la posibilidad de que, de hecho demos en un momento determinado con una verdad última, punto en el que ninguna predicción novel pueda ser formulada y ningún cambio pueda ser caracterizado como progresivo; Lakatos rechaza también la idea de que estando en contacto con algún rango de verdad acerca del mundo, esa circunstancia resulte en tanto tal epistémicamente inaccesible para nosotros. Puesto que la verdad se alcanza efectivamente en la práctica, ella se manifiesta en signos que pueden ser interpretados y comprendidos de modo tal que el desarrollo del conocimiento no sea otra cosa que el testimonio de nuestro acercamiento a la verdad.

CONCLUSIÓN

En el curso de estas páginas procuré mostrar que la cuestión de la verdad es central para comprender el proyecto filosófico de Lakatos, cuyo sentido último dista mucho de ser el de una filosofía que pretende encontrar reemplazos para la noción de verdad. En eso consistió el rebatir las tesis derrotista y pesimista que podrían poner en duda ese punto. En el desarrollo de esa tarea brindé una interpretación que encuentra en Lakatos un realista no solo metafísico y semántico, sino también epistémico. En otras palabras, una lectura que, valiéndose de elementos presentes en la obra de Lakatos, pretende completar un cuadro en el que el proyecto de vincular el desarrollo del conocimiento con un aumento de la verosimilitud resulta exitoso. Creo que aun cuando de las tesis de este trabajo se juzguen inadecuadas, ellas son testimonio de la riqueza que el pensamiento de Imre Lakatos ofrece la reflexión epistemológica contemporánea. O, dicho de otro modo, de que Lakatos es un clásico, lo que significa que todavía vale la pena volver a discutir con él.

¹¹ Una defensa completa de este punto puede encontrarse en Borge (2017).

BORGE, B. Was lakatos an epistemic realist: the role of truth in the methodology of scientific research programs. *Transformação*, Marília, v. 43, p. 47-72, 2020. Edição Especial.

WAbstract: A widespread interpretation of Lakatos' work says his project completely sidestepped the question of truth as a central part of the analysis of scientific knowledge. In a similar vein, Hacking states that Lakatos found in methodology a substitute for truth. Even those who are skeptical of these interpretations agree that Lakatos failed to give an account of the relation between the growth of knowledge and increasing verisimilitude. In this paper I maintain that (a) the problem of truth is central to Lakatos' philosophical project, and (b) it is possible to develop an alternative interpretation in which his project to establish a link between method and truth can be seen as successful. I put forward a Davidsonian interpretation that ascribes to Lakatos an epistemic realism.

Keywords: Imre Lakatos. Scientific Research Programmes. Epistemic Realism. Scientific Realism. Truth.

REFERENCIAS

AVGELIS, N. **Lakatos on the evaluation of scientific theories.** En K. Gavroglu et al. (eds.), *Imre Lakatos and Theories of Scientific Change*. Kluwer: Dordrecht, 1989, p. 157– 167.

BORGE, B. Realismo Científico hoy: a 40 años de la formulación *del Argumento del No-Milagro Acta Scientiarum. Human and Social Sciences* v. 37 n.2, 2015, p. 221-233.

BORGE, B. Verdad y leyes de la naturaleza en la metodología de los programas de investigación científica. **Signos Filosóficos.** V. 37, n.1, 2017, p. 146-169.

DAVIDSON, D. The structure and content of truth. **The journal of philosophy.** V. 87, n. 6, 1990, p. 279-328.

DAVIDSON, D. **Subjective, intersubjective, objective.** Vol. 3. Oxford: Oxford University Press, 2001.

ENGELS, FRIEDRICH. **Anti-Dühring: Herr Dühring's revolution in science.** Foreign Languages Pub. House, 1894.

HACKING, IAN. Imre Lakatos's philosophy of science. **British Journal for the Philosophy of Science.** V. 30, n. 4, 1979, p. 381-402.

KUKLA, ANDRÉ. **Studies in scientific realism.** Oxford: Oxford University Press on Demand, 1998.

NEWTON-SMITH, WILLIAM. **The rationality of science.** Routledge, 2002.

LARVOR, BRENDAN. **Lakatos: an introduction.** Psychology Press, 1998.

LAKATOS, IMRE, **The methodology of scientific research programmes**: Philosophical papers. Vol. I (J. Worrall & G. Currie, Eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 1978a.

LAKATOS, IMRE. **Mathematics, science, and epistemology**: Philosophical papers. *Vol. II* (J. Worrall & G. Currie, Eds.). Cambridge University Press, Cambridge, 1978b.

LIPTON, PETER. **Inference to the Best Explanation**. London: Routledge, 1991.

PAPINEAU, DAVID. **Has Popper Been a Good Thing?** Imre Lakatos and theories of scientific change. Amstardam: Springer Netherlands, 1989, p. 431-440.

PSILLOS, STATHIS. **El giro realista en la filosofía de la ciencia**. En: B. Borge y N. Gentile (Eds.) *La ciencia y el mundo inobservable. Discusiones contemporáneas en torno al realismo científico*. Buenos Aires: Eudeba, 2019, p. 49-96.

PUTNAM, HILARY. **Mathematics, Matter and Method**. Vol. I. Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

SMART, J. J. C. **Methodology and ontology**. En K. Gavroglu et al. (eds.). *Imre Lakatos and Theories of Scientific Change*. Dordrecht: Kluwer, 1989, p. 47– 57.

Recebido: 31/3/2017

Accito: 11/11/2019

COMENTÁRIO


O REALISMO EPISTÊMICO EM IMRE LAKATOS

Marcos Rodrigues da Silva¹

Referência do texto comentado: **BORGE, Bruno. ¿Fue lakatos un realista epistémico?: el rol de la verdad en la metodología de los programas de investigación científica. Trans/Form/Ação: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, Número Especial, p. 47-72, 2020.**

Uma das críticas mais frequentes àquilo que se costuma denominar “abordagem historiográfica”, em filosofia da ciência, é a de que essa abordagem seria um obstáculo à noção de verdade em ciência. Expressando isso em termos filosóficos ligeiramente mais técnicos: a abordagem historiográfica, por empregar categorias mais amplas que a categoria “teoria” (paradigmas, programas de pesquisa, tradições de investigação), descuidaria da dimensão epistemológica presente nas ciências naturais. Paradigmas, programas de pesquisa, tradições de investigação, reivindicam seus proponentes, não são verdadeiros ou falsos – ao invés, são eficientes, progressivos, diretivos, programáticos etc.

Uma das categorias acima mencionadas é exatamente a de *programas de pesquisa*, de Imre Lakatos, objeto de investigação do artigo “¿Fue Lakatos un Realista Epistémico? El Rol de la Verdad en la Metodología de los Programas de Investigación Científica”, do filósofo Bruno Borge. O argumento central de Borge é de que Lakatos não deixa de lado questões epistêmicas, devendo

¹ Docente do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina.  <https://orcid.org/0000-0003-3388-6381>. E-mail: mrs.marcos@uel.br

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.05.p73>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

inclusive ser considerado um *realista epistêmico*; ou seja, sua concepção de programas de pesquisa seria condutora de verdade, e as teorias componentes de um programa de pesquisa poderiam ser consideradas verdadeiras.

Antes de mais nada, é importante situar os referenciais lakatosianos, bem como pesar a importância de tais referenciais. Lakatos estava, é claro, atento à alternativa apresentada por Thomas Kuhn de que uma análise da ciência deveria ser feita levando-se em consideração não apenas teorias específicas, mas orientações gerais – chamadas por Kuhn de paradigmas. Mesmo assim, é inegável que o interlocutor direto da argumentação de Lakatos era a concepção falseacionista de Karl Popper. Talvez não seja exagero afirmar que Lakatos estivesse desejando preservar o falseacionismo popperiano, no interior de uma unidade maior que uma teoria – isto é, no interior de um programa de pesquisa. Assim, desde o início, o diagnóstico proposto por Bruno Borge parece totalmente correto: como, para Popper, o interesse estava localizado no aumento de conteúdo empírico de uma teoria (e, nesse sentido, o falseacionismo era um componente essencial desse interesse), Lakatos estaria trilhando exatamente o mesmo caminho, alterando apenas a unidade desse aumento de conteúdo empírico: as teorias aumentariam seu conteúdo empírico, mas esse acréscimo seria a contribuição dessas teorias para os programas de pesquisa nos quais estariam inseridas.

Borge (2020), também corretamente, alerta para a preocupação de Lakatos em estabelecer “[...] criterios precisos acerca de las condiciones que un programa de investigación científica ha de reunir para ser considerado progresivo [...]”. Como se sabe, Lakatos divide um programa de pesquisa em duas partes: i) um núcleo – considerado por convenção irrefutável; ii) um cinturão protetor: constituído por teorias que têm o objetivo de fortalecer o núcleo. A progressividade provém exatamente da atuação bem-sucedida das teorias específicas que fortalecerão o núcleo. Ora, essas teorias são refutáveis, se relacionam com a realidade, são verdadeiras ou falsas. Assim, como bem argumenta Borge, os critérios são bastante precisos.

A dificuldade que pode aparecer em um esquema desse tipo é a de que, assumindo-se a mediação dos programas de pesquisa, os enunciados das teorias que compõem o cinturão protetor, por estarem relacionados a enunciados irrefutáveis (por convenção), não teriam relação com a realidade. Porém, Borge (2020) trata essa dificuldade de modo coerente com a metodologia de Lakatos:

Lakatos no supone que sea el mundo mismo [...] el que justifica la determinación del valor de verdad de un enunciado. Por el contrario, son sus relaciones con otros enunciados los que posibilitan su verificación, sin embargo, eso no significa que si alcanzásemos un conocimiento objetivo acerca del mundo, ese conocimiento fuese acerca de otros enunciados.

Nesse sentido, a apreciação de Borge acerca de Lakatos como um realista epistêmico não desloca Lakatos do realismo epistêmico defendido por autores mais atuais, como Peter Lipton e Stathis Psillos.

Um outro ponto de destaque do artigo de Borge é a defesa da abordagem historiográfica de Lakatos, especificamente seu recurso à história da ciência. Borge alude a uma crítica de Papineau, o qual acredita que a utilização da história da ciência implica uma circularidade, uma vez que se assumiria o êxito científico para explicar o próprio êxito científico. Nesse ponto do artigo, entendo, Borge procura defender Lakatos argumentando que seu recurso à história da ciência não significa o abandono da noção de verdade e, portanto, Lakatos permaneceria um realista epistêmico coerente.

Além disso, o que me parece mais pertinente, no artigo de Borge, é sua ênfase em uma questão que é tanto conceitual quanto histórica. Uma evidência contrária, em termos popperianos, significava uma refutação. Para Lakatos, como lembra Borge, uma evidência contrária é uma oportunidade para uma revisão conceitual e, com isso, uma possibilidade de progresso de um programa de pesquisa:

Las refutaciones, es decir, la indicación de cierto contenido falso en nuestros programas, introducen inconsistencias en nuestro sistema de conocimiento. En una nota a pie de página Lakatos insiste en el hecho de que ese fenómeno no marca la refutación de una teoría en particular sino la necesidad de resolver la inconsistencia de manera progresiva.

Não restam dúvidas de que a história da ciência funciona, em boa parte, dessa maneira. (Nesse sentido, inclusive, abre-se uma interessante porta de diálogo entre a posição de Lakatos e a posterior declaração de Larry Laudan, de que o progresso da ciência, de modo geral, ocorre por meio de soluções de problemas e anomalias.)

Finalizando, o artigo de Bruno Borge é uma importante contribuição para o debate acerca da importância de se relacionar o registro histórico da ciência com a dimensão epistemológica da ciência, e também com o realismo científico.

DELEUZE E A PERVERSÃO¹

Filipe Ferreira²


Resumo: Ainda que de modo introdutório, dizemos que existe um sujeito, o perverso, no interior da filosofia de Deleuze. Mais, que é tornando-se esse sujeito, fazendo do perverso um filósofo, que Deleuze dá início à sua filosofia, em *Diferença e repetição* e na *Lógica do sentido*. Ou seja, que existindo um devir-perverso do próprio Deleuze, esse devir condiciona uma abordagem à relação do seu pensamento com o tema da perversão, e isto por ser justamente a criação desse heterônimo, o perverso, que está na origem da sua filosofia.

Palavras-chave: Perversão. Personagem. Devir. Ilha. Estrutura.

INTRODUÇÃO

É comum se dizer que Deleuze perverte os autores de que trata. Ou que perverte campos inteiros, como o estruturalismo, a psicanálise, a crítica literária ou até a lógica. A verdade é que nada do que toca permanece intato. David Lapoujade (2015, p. 135), um dos poucos comentadores que aborda esse assunto, atribui a perversão em Deleuze a um procedimento ou método que “consiste em extrair uma espécie de duplo do original estudado”. Pervertendo o original, o duplo vira-o do avesso, revertendo-o. A operação consistiria em levar o original até uma espécie de limite ou fora, sendo o próprio duplo constituído ao longo do limite estabelecido.³ Perguntar-se-á

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

² Pesquisador pós-doutoral no Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, SP – Brasil. Doutor em Filosofia pela Universidade Nova de Lisboa.  <https://orcid.org/0000-0001-7916-0397>. E-mail: filiposophy@gmail.com.

³ “A operação essencial da perversão deleuziana é a *reversão*. Acaso Deleuze não passou a vida pervertendo determinados autores, de Platão a Kant, até Bergson e Freud, extraindo a cada vez um duplo que o desloca, o vira do avesso ou o reverte?” [...] “Deleuze só faz causa comum com certos

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.06.p77>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

o que é esse limite, o que é o fora de Kant ou de Espinosa, ou o que seria levar o estruturalismo, a psicanálise ou a lógica até um limite. Seja como for, a sensação que se tem de que Deleuze de fato cria duplos, perversões dos seus originais, é indesmentível. É também indesmentível que essa sensação se agudiza, à medida em que entramos em *Diferença e repetição* e na *Lógica do sentido*.

Nessas obras, que marcam a gênese da filosofia de Deleuze, os duplos parecem ganhar outra vida, ser afirmados todos de uma vez, dessa vez do interior da sua filosofia. É como se, antes dessa gênese, Deleuze produzisse retratos, de Nietzsche, Bergson etc., cada retrato criando um duplo do original tratado, sendo só realmente a partir de *Diferença e repetição* que esses duplos encontram a sua verdadeira existência, a sua afirmação unívoca, onde, para além de reverterem os seus originais, eles agora se revertem uns aos outros, uns nos outros, dentro da filosofia de Deleuze. Uma perversão generalizada, portanto, que eleva a perversão pressuposta pela criação de duplos à sua enésima potência, e isto por agora se produzir duplos dos próprios duplos, reversões de reversões, com base nos quais se torna mais e mais irrelevante se se está a lidar com o original ou com os seus duplos, tornando-se, no limite, impossível distingui-los.

Não será de surpreender, por isso mesmo, que, no Prólogo de *Diferença e repetição*, Deleuze diga que é “preciso expor um livro real da filosofia passada como se se tratasse de um livro imaginário e fingido”. Ou que associe a reprodução em filosofia, a chamada “história da filosofia”, à colagem na pintura.⁴ Ou até que se vire para Borges, famoso pela “resenha de livros imaginários”, quando ele considera o *Dom Quixote* reproduzido por Pierre Ménard, um escritor imaginário, mais real do que o original.⁵ É como se, a partir de *Diferença e repetição*, só existissem resenhas de livros imaginários, fingidos, só existissem duplos, colados uns nos outros, de tal maneira que os originais já nem regressam na forma de uma reminiscência, de uma memória que só se lembra que foram esquecidos. Perderam-se, tal a grossura das

autores porque, a cada vez, os reconduz a um fora, ao longo do limite estabelecido por seu duplo.” (LAPOUJADE, 2015, p.135-36).

⁴ “Parece-nos que a história da filosofia deve desempenhar um papel bastante análogo ao da *colagem* numa pintura” (DELEUZE, 2000, p. 39).

⁵ “As resenhas de história da filosofia devem representar uma espécie de desaceleração, de congelamento ou de imobilização do texto: *não só* do texto ao qual eles se relacionaram, *mas também* do texto no qual eles se inserem. Deste modo, elas têm uma existência dupla e comportam, como duplo ideal, a pura repetição do texto antigo e do texto atual *um no outro*” (DELEUZE, 2000, p. 39).

camadas criadas pelas duplicações e reduplicações de todos os duplos uns nos outros. Ou, pelo menos, é esse o alerta, tantas vezes ignorado, dirigido ao próprio leitor, com que começa *Diferença e repetição*: se estiverem à espera dos originais, esqueçam.

Mas como se dá essa passagem, dos duplos extraídos de originais à sua afirmação, enquanto duplos, duplos de duplos, dessa vez no interior da filosofia de Deleuze? Uma resposta é ainda a de Lapoujade (2015, p. 137), que associa a reversão dos duplos uns nos outros a uma nova dimensão do método perverso. Assim, o método de extrair duplos, de reverter os originais, virando-os do avesso, desemboca, para ele, num “gigantesco método de dobragem”, o qual se refere, justamente, a uma nova dimensão do método, já não simplesmente o de extrair duplos, mas de os fazer se duplicarem ou se dobrarem uns nos outros.⁶ Seja como for, é preciso perguntar se Lapoujade está correto em reduzir essa passagem a uma questão metodológica, procedimental. É que, se repetirmos o que foi dito, que é justamente entre ambos os aspectos do método que se dá a gênese da filosofia de Deleuze, em *Diferença e repetição*, terá de se admitir que é já de dentro da sua filosofia, de *Diferença e repetição*, que os duplos são afirmados uns nos outros, que a perversão se generaliza. Que, por outras palavras, é o gigantesco método de dobragem que pressupõe o começo da filosofia de Deleuze e não o contrário.

Logo, e no que toca à relação da filosofia de Deleuze com a perversão, a questão mais imediata não será, a nosso ver, do desdobramento do método de extrair duplos no tal gigantesco método de dobragem, mas o que tem a perversão a ver com essa gênese. E, em particular, de como ela se dá desde o período que antecede *Diferença e repetição*, quando Deleuze se entretinha com retratos perversos, enrabando os autores de que tratava, extraindo-lhes duplos, filhos monstruosos.⁷

⁶ É já nos termos deste gigantesco método de dobragem que “Nietzsche repete Leibniz, é como um duplo de Leibniz, mas Leibniz já repete Nietzsche, assim como os estoicos repetem Leibniz e Nietzsche a seu modo, [sendo que, agora noutra série,] Nietzsche por sua vez repete Espinosa, assim como Bergson se repete em Espinosa, e vice-versa, cada um sendo um duplo do outro”, etc. (LAPOUJADE, 2015, p.137).

⁷ É o próprio que o afirma na famosa “Carta a um crítico severo”: “[A] principal maneira de me safar nessa época [o período das “monografias”, da extração de duplos, antes de *Diferença e repetição*] foi concebendo a história da filosofia como uma espécie de enrabada, ou no que dá no mesmo, de imaculada concepção. Eu imaginava-me a chegar pelas costas de um autor e a fazer-lhe um filho, que seria seu e, no entanto, seria monstruoso. Que fosse seu era muito importante porque o autor precisava efetivamente de ter dito tudo aquilo que lhe fazia dizer. Mas que o filho fosse monstruoso também representava uma necessidade, porque era preciso fazer passar por toda a espécie de descentramentos, deslizos, quebras, emissões secretas que me deram muito prazer”. (DELEUZE, 1992, p.14).

É por assumirmos que o que há de realmente perverso na filosofia de Deleuze não se refere tanto aos duplos, mas sim à gênese, ela mesma, da sua filosofia; é por sentirmos, por outras palavras, que há uma perversão na sua filosofia que extravasa o próprio método, seja ele o de extrair duplos ou de dobrá-los uns nos outros, que começaremos com algo que Lapoujade (surpreendentemente) rejeita: o fato de Deleuze ser um perverso.⁸ Ora, a nosso ver, ele não é outra coisa, pelo menos até *O anti-Édipo*, até Guattari.⁹ Entre o período dos diferentes retratos e *Diferença e repetição*, onde se dá a gênese da sua filosofia, Deleuze não só inventa o perverso enquanto sujeito, porém, se torna ele mesmo esse sujeito, o perverso, ao fazer dele um filósofo.

Ou seja, o que há de realmente perverso na filosofia de Deleuze é o fato de ser um perverso que pensa *Diferença e repetição* e também a *Lógica do sentido*. De ser ele que dobra todos os duplos uns nos outros, generalizando a perversão, e isto por ser justamente ele, o perverso, o filósofo dessas obras. Dos retratos perversos à gênese da sua filosofia, há o devir-perverso de Deleuze, a

⁸ “Não se deve concluir que Deleuze é um perverso, mas sim que instaura um procedimento ou método perverso”. Lapoujade, *Deleuze, os movimentos aberrantes*, p.135. Mas que fique claro: é estritamente enquanto filósofo que afirmamos Deleuze como perverso. Aliás, não poderia ser de outra maneira: é no pensamento, na filosofia, que o personagem existe enquanto “conceitual”. O personagem conceitual se refere exclusivamente ao devir do pensador, à maneira em que o pensador faz de um personagem um filósofo, um pensador. Ou seja, não nos referimos ao personagem no que é historicamente, socialmente, mitologicamente, literária ou clinicamente. Muito menos é o filósofo enquanto um “eu penso” que está aqui em jogo. Quando falamos de um “sujeito” filosófico, não supomos de todo este “eu penso”. Muito pelo contrário: enquanto personagem, o sujeito pensante é sempre uma “terceira pessoa”, e isto, simplesmente, pelo personagem ser outro ao filósofo (ao “eu penso”) tanto quanto ser filósofo é outro ao personagem. É criando a filosofia do perverso que o filósofo é perverso, se torna perverso, tanto quanto é neste devir que o perverso se torna filósofo, se afirma como um filósofo. O devir do filósofo é, portanto, um *duplo devir outro*: do filósofo no outro de si mesmo (em personagem), mas também do personagem, que tornando-se filósofo, torna-se outro do que é historicamente, socialmente, mitologicamente, etc. Uma heteronomia filosófica onde quem pensa é sempre uma terceira pessoa, onde, como dizem Deleuze-Guattari, “o filósofo é somente o invólucro do seu personagem conceitual principal e de todos os outros, que são seus intercessores, os verdadeiros *sujeitos* da sua filosofia”. (DELEUZE, 1997, p. 86 - o grifo em “sujeitos” é meu). Perguntando-se, na página seguinte, “Quem é eu?”, ou seja, que “eu” é esse que o personagem conceitual afirma, eles respondem repetindo o que já vimos, que “é sempre uma terceira pessoa”.

⁹ *O anti-Édipo*, de Deleuze-Guattari, é o primeiro volume de *Capitalismo e esquizofrenia* (o segundo é *Mil platôs*, 1980), e aparece em 1972, imediatamente após *Diferença e repetição* (1968) e a *Lógica do sentido* (1969). Deleuze e Guattari conhecem-se em 1969. Ainda que não o abordemos aqui, pelo fato de a nossa atenção estar virada para a relação da filosofia de Deleuze com a perversão, e como essa relação pode ser pensada nos termos da criação, na sua filosofia, do perverso enquanto personagem conceitual, é de se sublinhar que, com Guattari, surge um novo personagem conceitual, personagem este, diríamos, cuja criação é a razão essencial do encontro Deleuze-Guattari: falamos, evidentemente, do *esquizo*. Isto é, o perverso, a nosso ver, é dominante na filosofia de Deleuze, mas só até esse encontro e do projeto geral de *Capitalismo e esquizofrenia*.

maneira em que Deleuze se torna perverso, fazendo dele um filósofo, quem de direito pensa *Diferença e repetição* e a *Lógica do sentido*, quem em nome do qual essas obras são de fato pensadas. O que é a filosofia, enquanto pensada por um perverso? A resposta, nem mais, é *Diferença e repetição*, a *Lógica do sentido*, o conjunto de ambas as obras. Todavia, para lá chegarmos, é preciso primeiro abordar como surge esse sujeito, o perverso, no pensamento de Deleuze. É só depois que, tornando-se esse sujeito, ele o tornará filósofo, o seu heterônimo, o pensador na gênese da sua filosofia.

1 O PERVERSO E O DEVIR-PERVERSO

É preciso reconhecer, no entanto, que, ao contrário de *O anti-Édipo*, onde o esquizo aparece em tantas das suas páginas, não encontramos uma referência sequer ao perverso em *Diferença e repetição*. São também poucas as que encontramos na *Lógica do sentido*, as principais surgindo marginalmente num dos seus apêndices, o que Deleuze (2006, p. 311-30) dedica a *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, de Michel Tournier.¹⁰ Ainda assim, a *Lógica do sentido* inclui importantes referências à perversão (não muitas, é verdade), em função das quais é possível determinar uma relação concreta desse tema com as suas principais linhas. Antes de mais, na relação da perversão com a ontologia proposta, a que Deleuze (2006, p. 212) atribui aos estoicos.

Afirmando que “a ‘perversidade’ é o atravessar das superfícies”, Deleuze associa a perversão à concepção de uma *superfície metafísica*, ou seja, à principal categoria ontológica proposta na *Lógica do sentido*. Mas ele também associa a perversão ao próprio filósofo, ou, pelo menos, a uma nova “imagem do

¹⁰ A única outra referência ao perverso que encontramos na *Lógica do sentido* aparece com o confronto entre as linguagens de Antonin Artaud e Lewis Carroll (na 13ª série, 2006, p. 95): “Nem por isso é menos execrável e deplorável misturar tudo [a superfície e o sem-fundo, Carroll e Artaud, a linguagem da menina e a do esquizofrênico], seja a conquista da superfície na criança, seja a falência da superfície no esquizofrênico, seja o controle das superfícies naquele que chamamos – por exemplo – perverso”. Associando a menina, a Alice, a uma linguagem de superfície, que seria a linguagem de Carroll e não a do esquizofrênico, de Artaud, Deleuze associa a conquista da superfície por parte da criança (e, por consequência, a linguagem de Carroll) ao perverso. O perverso, com a sua linguagem, seria um exemplo do “controle das superfícies”, um pouco como se se assumisse a sua capacidade de operar sobre esta superfície, de se movimentar sobre ela, de construí-la, organizá-la, de distribuir sobre ela diferentes realidades (virtualidades).

filósofo”.¹¹ Assumindo existir “um novo tipo de filósofo”, precisamente o das superfícies, esse filósofo, com o qual Deleuze se identifica, não só entende o seu fazer filosofia como “uma estranha arte das superfícies”, entretanto afirma, explicitamente, que a essa arte, com o seu “sistema de provocações”, convém a “palavra perversão”.¹² Em todo caso, essa arte, a das superfícies, não se limita à filosofia, sendo também atribuída, por Deleuze, às próprias artes e, em particular, ao artista. Pelo menos na *Lógica do sentido*, esse artista é Lewis Carroll. Encenando exemplarmente os paradoxos do sentido e, em particular, o seu paradoxo essencial, que é o de o sentido pressupor uma relação intrínseca com o não-sentido, Carroll não só cria uma língua estrangeira, no interior da linguagem, mas revela, com a língua que cria, uma nova organização da própria linguagem em geral. É como se existisse uma organização da linguagem enquanto “reduzida” ao sentido, enquanto, por outras palavras, organizada ao longo dos paradoxos constitutivos do sentido.¹³

Uma das apostas centrais da *Lógica do sentido* é a que concebe essa linguagem como estando na origem da proposição nas suas relações ordinárias (de designação, manifestação e significação), sendo ela mesma pressuposta por uma “ordem primária terrível” (DELEUZE, 2017, p. 85). Essa ordem é definida pela linguagem do esquizofrênico, por uma ordem da linguagem onde o não-sentido muda de figura, engolindo o sentido, que deixa de ser expresso a partir do não-sentido. Na *Lógica do sentido*, tudo se divide, portanto, entre uma ordem primária (esquizofrênica) da linguagem e a proposição, nas suas

¹¹ Cf., a 18ª série “Das três imagens de filósofos” (p.131-36). A *Lógica do sentido* praticamente começa (na 2ª série, “Dos efeitos de superfície”, p. 5-12) com a atribuição dessa superfície metafísica ao gênio dos estoicos: “O gênio de uma filosofia mede-se, em primeiro lugar, pelas novas distribuições que impõe aos seres e aos conceitos. Os estoicos estão em vias de traçar, de fazer passar uma fronteira [uma superfície] onde nenhuma havia alguma vez sido avistada” (p. 7). A razão pela qual essa superfície é “metafísica” precisa de uma análise mais cuidada (é num sentido muito especial que é metafísica...), que incide também sobre o sentido do “metafísico” na obra de Deleuze.

¹² “Talvez pela palavra perversão, que convém pelo menos ao sistema de provocações deste novo tipo de filósofos, se é verdade que a perversão implica uma estranha arte das superfícies” (DELEUZE, 2006, p.136).

¹³ Mas que mais parece uma expansão da linguagem, expansão que é até compreensível pelo sentido constituir, em relação às dimensões ordinárias da proposição, as de designação, manifestação e significação, uma “quarta dimensão”. Seja como for, o termo “redução” corresponde ao ponto de vista genético, a partir do qual essa quarta dimensão é considerada como primeira, ou seja, como originária em relação às outras dimensões da proposição. Abordada enquanto tal, na sua “irreducibilidade” mas também no seu “poder de gênese”, essa dimensão, a do sentido, envolve não só uma organização da linguagem que lhe é própria, mas é ela mesma a condição genética da proposição. “O sentido é a quarta dimensão da proposição ... [Quando] a proposição “aparece por si mesma e na sua irreducibilidade, mas também no seu poder de gênese, [ela anima] então um modelo interior *a priori* da proposição” (DELEUZE, 2006, p. 20-21).

relações ordinárias. É entre esses polos que se encontra a língua de Carroll, a organização da linguagem enquanto imanente ao sentido. É entre esses polos, por outras palavras, que se joga o destino de uma ‘lógica do sentido’. Se, ontologicamente, a superfície metafísica é uma dupla perversão, tanto do alto das Ideias platônicas como do sem-fundo dos simulacros pré-socráticos, linguisticamente, a língua estrangeira criada por Carroll é, também ela, essa dupla perversão, dessa vez tanto da proposição nas suas relações ordinárias como da linguagem do esquizofrênico.

Assim como os estoicos o fizeram, Deleuze instaura uma superfície metafísica, ainda que o faça nos termos da língua estrangeira criada por Lewis Carroll (ou seja, de uma nova teoria da linguagem, que é a lógica do sentido).¹⁴ Em ambos os casos, a operação perversa é a mesma: ela consiste em criar um movimento que perverte duplamente, no mesmo movimento, tanto o alto como o profundo, instaurando uma superfície metafísica, ela mesma uma dupla perversão do metafísico e do transcendental. E, se é preciso uma nova imagem do filósofo, é porque a própria imagem do que significa pensar se perdeu. Ela se perdeu no abismo esquizofrênico, donde o pensamento começa, sem imagem, para construir uma superfície metafísica e, a partir dela, fazer nascer o mundo que circula na proposição, o mundo, enfim, cujo limite, do ponto de vista da significação, é o limite do verdadeiro e do falso, do absurdo enquanto limite de ambos. É agora o filósofo, Deleuze, que opera o controle das superfícies, que extrai uma organização geral da linguagem da língua criada por Carroll, que pensa essa organização nos termos de uma superfície metafísica, que até extrai um humor perverso dos paradoxos do sentido, da arte de fazer nascer o próprio mundo da linguagem que se organiza no interior da colisão entre o sentido e o não-sentido.¹⁵

¹⁴ Embora os próprios estoicos também o tenham feito, nos termos de uma teoria da linguagem. Deleuze (2006, p. 9) reconhece-o explicitamente, já na *Lógica do sentido* (a sua insistência, por exemplo, na famosa frase de Crisipo: “Se dizes alguma coisa, esta coisa passa pela tua boca; ora, tu dizes *uma carroça*, logo uma carroça passa pela tua boca”) mas também com Guattari (2015, p. 27-9), ao voltar a insistir que os estoicos foram os primeiros a reconhecer a independência dos incorpóreos, dos atos incorpóreos, ou seja, dos acontecimentos (ou atos) internos à linguagem, atribuíveis às coisas. Desse ponto de vista, o uso de Lewis Carroll por parte de Deleuze, na *Lógica do sentido*, funcionaria como uma espécie de atualização da teoria da linguagem dos estoicos, ela mesma assente num duplo (perverso) da filosofia dos estoicos (sendo, portanto, no duplo de Carroll que se dobra o duplo dos estoicos e vice-versa).

¹⁵ “O humor é a arte das superfícies [que suspende] toda significação, designação e manifestação, abolindo toda profundidade e altura” (*idem*, p.143).

Tudo isso já seria suficiente para questionar Lapoujade, o qual limita o tema da perversão em Deleuze ao método de extrair duplos e de os revirar uns nos outros. Afinal, se a *Lógica do sentido* nos permite supor que existe, na filosofia de Deleuze, um movimento perverso, o que perverte o alto e o profundo, instaurando uma nova dimensão ontológica, a de uma superfície metafísica, parece claro que seria nos termos desse movimento que esses duplos teriam de ser pensados e não o inverso. É como se os próprios duplos encontrassem um movimento tão perverso quanto eles, no interior do qual se reviram ou duplicam uns nos outros, generalizando assim a perversão em que o próprio método se desdobra.

Seja como for, não é de todo evidente o que esse movimento terá a ver com o perverso enquanto sujeito ou com o devir-perverso de Deleuze. Existe, claro, a possibilidade de simplesmente atribuir esse movimento a um perverso, de dizer que, se se trata de um movimento perverso, é por existir um perverso que o pensa enquanto tal, sendo esse perverso o próprio Deleuze. Essa possibilidade seria reforçada com a nova imagem do filósofo proposta por Deleuze, na *Lógica do sentido*. Há até uma linguagem perversa atribuível ao perverso, a que é organizada ao longo da própria superfície, a partir da língua estrangeira criada por Carroll. Ou seja, existe a linguagem do perverso. Existe a concepção do próprio perverso enquanto filósofo. Existe também uma operação ontológica perversa, uma espécie de ontologia perversa que consiste na tal dupla perversão do alto e do profundo. Esses elementos já não chegariam para se supor o perverso como um personagem conceitual, no interior da obra de Deleuze?

A verdade é que estamos ainda longe desse personagem. Podemos falar de uma ontologia perversa, de uma linguagem perversa, até de um filósofo perverso: nada disso é o que temos em mente, ao assumirmos que existe um perverso e um devir-perverso, no interior da obra de Deleuze. É preciso que fique claro: para nós, é o devir-perverso de Deleuze que condiciona a gênese da sua filosofia, em *Diferença e repetição*, e não o contrário. É nos termos desse devir que nascem obras tão centrais ao conjunto da sua obra, como *Diferença e repetição* e a *Lógica do sentido*. Quer dizer, é o devir-perverso de Deleuze que condiciona toda a maquinaria conceitual criada nessas obras, inclusive a perversidade que se associa à concepção de uma superfície metafísica, a uma linguagem que é imanente a essa superfície ou à imagem do filósofo como construtor de superfícies. Todavia, é preciso reconhecer que, se algo como um

sujeito, o perverso, não é de todo evidente na obra de Deleuze, muito menos será o seu devir-perverso, que dizemos estar na origem da sua própria filosofia.

Teremos, portanto, de construir esse devir, o do próprio Deleuze, no interior do seu pensamento, da sua filosofia. Para tal, teremos de começar com o perverso, e isto por ser justamente este o sujeito que Deleuze se torna, o qual, tornando-se nele, faz dele um pensador, um filósofo. Mas por onde começar com o perverso, com a sua construção enquanto sujeito? Onde começaremos se, no que se refere à obra de Deleuze, rejeitamos limitar a análise da perversão, seja a uma questão de método, como faz Lapoujade, seja à perversão que se associa à superfície metafísica enquanto categoria ontológica central da *Lógica do sentido*? Se, para nós, tanto quanto a maquinaria conceitual de *Diferença e repetição* e da *Lógica do sentido*, é também a própria perversão que terá, na sua obra, de ser pensada a partir do seu devir-perverso, da maneira em que Deleuze faz desse sujeito, o perverso, um filósofo, um pensador?

2 ILHA DESERTA, ESTRUTURA PERVERSA

O que procura Deleuze na perversão? Para além do que diz sobre enbarbar autores, ou da maneira em que relaciona a superfície metafísica à perversão, existem, claro, as análises de Sade, Masoch e Klossowski, o interesse, em especial, de Deleuze pelo masoquismo.¹⁶ Todavia, não é nesses estudos, onde talvez se esperaria que o fizesse, que Deleuze melhor define o que lhe interessa na perversão. É como se, existindo um perverso na sua obra, esse sujeito não pudesse se limitar ao sádico, ao masoquista ou ao pornólogo, muito menos a

¹⁶ Em *Crítica e clínica*, por exemplo, Deleuze (1997, p. 64-66) dedica um capítulo exclusivamente a Masoch. Apostando em desmanchar a unidade dialética na origem de um suposto sadomasoquismo, *Sacher-Masoch* (DELEUZE, 2009) é exemplar quanto ao esclarecimento do quadro sintomatológico inerente à linguagem de Masoch, ou seja, das originalidades literárias que estariam na origem do próprio quadro clínico masoquista. Mas, antes mesmo de *Sacher-Masoch* e da entrevista que Deleuze (2005) dá, em 1967, a propósito da sua publicação (onde a ênfase, mais uma vez, incide sobre Masoch e o masoquismo), existe um texto de 1961, “De *Sacher-Masoch* ao masoquismo” (2017), onde Deleuze já introduz os principais eixos da sua leitura de Masoch (a questão do contrato, por exemplo), embora a maneira em que relaciona o masoquismo a uma teoria do inconsciente seja inteiramente inicial. Curiosamente, em 1961, Deleuze (2017, p. 104) aposta em Jung, associando os dados revelados pelo masoquismo a uma dimensão mais profunda do inconsciente, que define (bergsonicamente...) como os “dados irredutíveis do inconsciente”. Assim, é nos termos da teoria clínica de Jung que esses dados (especialmente referentes aos temas da mãe, do incesto, da morte e do nascimento) são tratados simbolicamente, mitologicamente. Talvez seja por essa razão que Lapoujade tenha optado por não incluir esse texto em *A ilha deserta e outros textos*, onde recolhe textos e entrevistas de Deleuze de 1953 a 1974. Seja como for, o especial interesse de Deleuze por Masoch e pelo masoquismo é evidente, atravessando o conjunto da sua obra desde de, pelo menos, 1961.

um perverso induzido em função das escassas referências à perversão, na *Lógica do sentido*. É algo de outra ordem que Deleuze procura na perversão. E esse algo é o seu aspecto estrutural, a estrutura que os próprios comportamentos perversos preenchem e, enquanto tal, pressupõem como sua condição. Já no texto que dedica a Klossowski, Deleuze (2006, p. 289) assevera:

De certa maneira, a nossa época descobre a perversão. Ela não tem necessidade de descrever comportamentos, de compor narrativas abomináveis. Sade precisava disso, mas há um legado de Sade. Procuramos antes a ‘estrutura’, isto é, a forma que pode ser preenchida por estas descrições e narrativas (uma vez que as torna possíveis), mas que não tem necessidade de o ser para ser dita perversa.

Ainda assim, não nos parece que, para Deleuze, seja Klossowski a definir essa estrutura. É verdade que Klossowski concebe a perversão estruturalmente.¹⁷ Mas, se não é esta a estrutura que Deleuze tem em mente, é por se supor que os “corpos-linguagem” definidos por Klossowski se encontram, eles mesmos, envolvidos noutra estrutura, mais ampla, que os condicionaria, tornando-os por sua vez possíveis. Nesse sentido, se o sádico e o masoquista supõem a estrutura ou corpos-linguagem que o pornólogo concebe, existiria ainda outra estrutura, que o próprio pornólogo pressuporia tanto quanto o sádico e o masoquista.¹⁸ E que estrutura é esta? Por mais estranho que pareça, quando Deleuze pensa a estrutura pressuposta pela tríade de perversos, pelo sádico, o masoquista e o pornólogo, ele o faz segundo um personagem que não apresenta nenhum comportamento perverso, nem parece acrescentar seja o que for ao entendimento geral da perversão. Mesmo assim, é nos seus termos que pensará a estrutura perversa. E quem é ele? Ora, trata-se de Robinson Crusóé, não o Robinson de Daniel Defoe, certamente, mas o que aparece em *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, de Michel Tournier.¹⁹ Contra todas as expectativas, é a aventura de Robinson, tal como descrita por Tournier e analisada por Deleuze, que confirma, na sua filosofia, o seu interesse por uma concepção estrutural

¹⁷ E isto por definir os “corpos-linguagem”, isto é, a espécie de paralelismo entre o corpo e a linguagem (ou disjunção inclusiva entre ambos) pressuposta por uma pornologia superior e, enquanto tal, pelas linguagens de Sade e de Masoch como casos evidentes (ainda que de maneiras diferentes) dessa pornologia (DELEUZE, 2006, p. 289-309).

¹⁸ Tomamos a liberdade de associar o “pornólogo” ou a “pornologia” a Klossowski, e isto precisamente pelo que já foi destacado: que, a nosso ver, é ele que define as condições reais para as diferentes linguagens que constituem uma pornologia superior.

¹⁹ “É preciso imaginar Robinson perverso; a única robinsonada é a própria perversão” (DELEUZE, 2006, p. 330).

da perversão e, em particular, a relação do tema da ilha deserta com essa concepção. Em Deleuze, a ilha deserta é perversa, estruturalmente perversa. É a ilha deserta que define estruturalmente a perversão.

Porém, o que é, realmente, uma ilha deserta? Na sua análise do Robinson de Tournier, Deleuze diz que se trata de *um mundo sem outrem*. É importante realçar, no entanto, que esta não é a única concepção da ilha deserta presente na sua obra. Num texto inicial dos anos 50, Deleuze também pensa a ilha deserta estruturalmente, dessa vez, do ponto de vista genético, como uma *segunda origem*. Deleuze afirma (2005, p. 7) que a ilha “não é o começo mas o recomeço”, que ela é o “mínimo necessário para esse recomeço, o material sobrevivente da primeira origem, o núcleo ou o ovo irradiante que deve bastar para reproduzir tudo”. Se perguntarmos o que muda de uma concepção a outra, não custa perceber que concerne ao ponto de vista do naufrago. O problema que se coloca com Robinson é o da sua relação com a ilha, de como ele a habitará. Não se trata de todo do mesmo problema do texto inicial dos anos 50.

Ainda que aluda ao problema do naufrago, o de habitar a ilha, e até o faça segundo termos que Tournier desenvolverá,²⁰ o que interessa a Deleuze, no texto da sua juventude, não é tanto o que é a ilha deserta para o naufrago, mas o que ela é em si mesma. É em si mesma que a ilha deserta aparece como a repetição da origem, eternamente uma segunda origem. É também enquanto repetição da origem que ela é a origem de si mesma. A ilha deserta nasce, ela mesma, repetindo a origem. Ela é a sua própria causa, tanto quanto é, eternamente, uma origem dupla, bastarda, falsa. Todavia, para o naufrago, cujo problema é o de povoar a ilha, a ilha jamais será, para ele, o que ela é em si mesma. E isto por uma razão simples: existindo um naufrago na ilha, a ilha será sempre relativa ao seu ponto de vista. Compreende-se, portanto, que não se trata de todo de perguntar como ambas as concepções da ilha deserta combinam para afirmar a ilha como estruturalmente perversa. Se existem duas concepções estruturais da ilha, elas deverão se manter enquanto tal, separadas, e isto por corresponderem a dois pontos de vista irreduzíveis. Em todo caso, o que aparentemente se torna cada vez mais obscuro é a relação da ilha deserta

²⁰ Quando assevera: “Para que uma ilha deserta deixe de ser deserta, não basta, com efeito, que ela seja habitada. Se é verdade que o movimento do homem em direção à ilha retoma o movimento da ilha antes dos homens, ela pode ser ocupada por homens *em geral*, mas é ainda deserta, desde que eles estejam suficientemente, isto é, absolutamente separados, desde que eles sejam suficientemente, isto é, absolutamente criadores. Sem dúvida, de fato, isso nunca é assim, se bem que o naufrago se aproxime dessa condição” (DELEUZE, 2005, p. 5).

com a perversão e, em particular, com o perverso enquanto sujeito. Como poderão existir, não uma, mas duas estruturas, e ainda por cima de algo tão inocente como uma ilha deserta, na origem dos comportamentos perversos, das narrativas abomináveis, das diferentes linguagens da perversão? Afinal, quem é o perverso? Como nascerá esse sujeito, no interior da obra de Deleuze?

Em Deleuze, o perverso é quem repete a ilha deserta para si próprio. O que define o perverso enquanto sujeito é precisamente essa repetição. Mas ele repete a ilha duplamente. São ambas as concepções estruturais da ilha deserta que o perverso repete para si mesmo. Ele repete a ilha como segunda origem, tanto quanto a repete como um mundo sem outrem. E é também essa dupla repetição que diferencia a tríade de perversos. Ou seja, é repetindo para si mesmo ambas as concepções estruturais da ilha deserta que nasce o perverso. Contudo, é também repetindo essas estruturas que o perverso se diferencia, se singulariza, no sádico, no masoquista e no pornólogo. É um pouco como se, nelas mesmas, cada concepção estrutural da ilha deserta valesse, como frisamos, por si própria, sendo só realmente relacionadas, na sua irredutibilidade, do ponto de vista do perverso, de um terceiro, que repete ambas as estruturas para si mesmo. Repetindo para si mesmo a repetição eterna da origem, um mundo sem outrem, ou a maneira em que o Robinson de Tournier povoa esse mundo, o perverso é essa repetição. E não nos parece muito importante que, pelo menos explicitamente, Deleuze só tenha associado a perversão estruturalmente a um mundo sem outrem.²¹ Que, por outras palavras, não tenha avançado com a concepção estrutural da perversão que propomos, assente na dupla repetição da ilha deserta, o que permite, por sua vez, uma análise estrutural da sua leitura do sadismo, do masoquismo e da pornografia.

Jamais saímos de Deleuze, do interior da sua obra. Ambas as concepções da ilha deserta são suas. São também suas as análises do sadismo, do masoquismo, da pornografia, a sua insistência nos poderes da repetição e até (com Guattari) a ideia de pensar a criação filosófica, a partir de personagens conceituais. O único aspecto que esclarecemos, e isto por nos parecer implícito, é o ponto de vista de um sujeito em particular, do perverso. Esse ponto de vista é definido pela

²¹ Em particular, no último parágrafo de “Michel Tournier e o mundo sem outrem” (2006, p. 329): “É porque a estrutura outrem falta, substituída por uma outra estrutura, onde os ‘outros’ reais já não podem desempenhar o papel de termos que efetuam a primeira estrutura desaparecida, mas somente na segunda, o papel de corpos vítimas (no sentido muito particular que o perverso atribui aos corpos) ou o papel de cúmplices-duplos, cúmplices-elementos (aí ainda no sentido muito particular do perverso), que o mundo do perverso é um mundo sem outrem” “O altruícidio não é cometido pelo comportamento perverso, mas sim suposto na estrutura perversa”.

repetição da ilha deserta em ambas as suas estruturas constitutivas. O perverso é essa repetição, esse ponto de vista. O sádico, o masoquista e o pornólogo repetem o que o perverso repete, a ilha deserta, mas cada um à sua maneira. A origem estrutural do sadismo, do masoquismo e da pornografia é agora essa diferenciação interna, esse desdobramento ou multiplicação do próprio perverso em diferentes “casos”, diferentes naturezas de si mesmo.

3 O DEVIR-PERVERSO DE DELEUZE

O que se apresenta é um esboço geral. Se o estudo da perversão na filosofia de Deleuze não se reduz a um método perverso ou à relação do próprio tema com certos aspectos da sua filosofia, é porque, para além da perversão, existe o perverso, o sujeito, mas também o devir-perverso de Deleuze. O devir-perverso de Deleuze é a gênese da sua filosofia. É nos termos dessa gênese que nasce a maquinaria conceitual de *Diferença e repetição* e da *Lógica do sentido*. Entretanto, essa gênese, esse devir, não coincide nem com a maquinaria conceitual nem com o perverso enquanto sujeito. Ele está entre esse sujeito e os seus conceitos. É do sujeito que se cria o devir-perverso de Deleuze, a gênese da sua filosofia, tanto quanto é desse devir, dessa gênese, que nasce a maquinaria conceitual deleuziana, os conceitos da diferença, da repetição, do acontecimento, da superfície, da univocidade, do virtual, da dobra etc. O que se apresenta, em suma, é uma teoria geral da perversão assente tanto na repetição da qual nasce o perverso como na diferenciação dessa repetição, donde surgem o sádico, o masoquista e o pornólogo. Há o sujeito, a diferenciação interna do ponto de vista do perverso, nos casos do sádico, do masoquista, do pornólogo. Há também a filosofia do perverso, que dura até *O anti-Édipo*, até Guattari e o esquizo. Entre esse sujeito e a sua filosofia, há o devir-filósofo do sujeito, do perverso, há o devir onde o próprio filósofo, Deleuze, se torna esse sujeito, o perverso. O devir-perverso de Deleuze é este duplo devir, o devir-filósofo do perverso, o devir-perverso do filósofo. Ele é a construção do pensamento a partir do qual o perverso criará a gênese da filosofia de Deleuze.

Perguntar-se-á o que é esse pensamento, como poderá o pensamento do perverso estar na origem dos conceitos criados em *Diferença e repetição* e da *Lógica do sentido*, ou, até, se será realmente viável falar do pensamento de Deleuze sem supor os seus conceitos. Por agora, sublinhemos o que condiciona uma investigação dessa natureza. Trata-se da aposta que fazemos nos personagens conceituais, em perguntar o que seria abordar a filosofia de Deleuze em função

dos seus heterônimos, a partir de uma espécie de heteronomia filosófica interna à sua obra. Por um lado, basta folhar *O anti-Édipo*, onde surge um novo personagem conceitual, o *esquizo*, para se saber que não é com o perverso que essa história termina. Por outro, se é realmente com o perverso que ela começa, torna-se crucial esclarecer em que sentido ela realmente o faz, tal é a natureza implícita ou escondida da sua existência, no interior da obra de Deleuze, ao contrário do esquizo, claramente o personagem conceitual principal do projeto geral de *Capitalismo e esquizofrenia*. Qual a relação da filosofia de Deleuze com a perversão? É nos termos da construção do perverso enquanto personagem conceitual, filósofo, que, para nós, a relação da filosofia de Deleuze com a perversão terá de ser entendida. Mas, para tal, torna-se necessário estabelecer o ponto de vista desse sujeito, do perverso, no interior da sua filosofia.

A definição desse ponto de vista depende da insistência, por parte de Deleuze, numa concepção estrutural da perversão. É o próprio Deleuze que, na sua análise do Robinson de Tournier, relaciona a perversão estruturalmente ao tema da ilha deserta. O que acrescentamos foi a inclusão nessa relação de mais uma concepção da ilha deserta, ela mesma inicial na filosofia de Deleuze. Definimos dois pontos de vista, duas maneiras de conceber a ilha, em si enquanto segunda origem, porém, também do ponto de vista do naufrago, de Robinson, enquanto mundo sem outrem. O perverso é quem repete ambas essas estruturas para si próprio. Ele repete a ilha deserta para si mesmo, no que ela é em si. Ele também a repete para si mesmo, no que ela é para o naufrago, para Robinson. Ele repete-a tanto como segunda origem como mundo sem outrem. E, se o seu ponto de vista é a origem estrutural da perversão, é pela circunstância de as perversões do sádico, do masoquista e do pornólogo serem também, estruturalmente, repetições da ilha deserta, diferenciações internas da dupla repetição da ilha deserta.

Repetições e mais repetições, é abordando cada uma delas que, do perverso à tríade de perversos, se constrói o pensamento do perverso, o pensamento que, não coincidindo com os conceitos de *Diferença e repetição* e da *Lógica do sentido*, está na origem deles, tanto quanto está na origem dessas obras e da própria filosofia de Deleuze. A criação dessa gênese é a aventura do devir-perverso de Deleuze. É a aventura filosófica onde o personagem conceitual se afirma, tal como o definimos: como o encontro do filósofo com um sujeito interno ao seu pensamento, o sujeito que o filósofo fará um personagem conceitual, encontrando nele o devir na origem dos conceitos que criará enquanto heterônimo, outro de si mesmo. Enquanto Deleuze, o perverso...

FERREIRA, F. Deleuze's Becoming-Pervert. *Transformação*, Marília, v. 43, p. 77-92, 2020. Edição Especial.

Abstract: Even if only schematically, we say there is a subject, the pervert, in Deleuze's philosophy. More, that it is by becoming this subject, making the pervert a philosopher, that Deleuze brings about the beginning of his own philosophy in *Difference and Repetition* and *The Logic of Sense*. In other words, that there is such a thing as Deleuze's very own becoming-pervert, being this becoming which conditions an understanding of the relation of his thinking with the question of perversion precisely because it is this heteronym, the pervert, who stands at the origin of his philosophy.

Keywords: Perversion. Personae. Becoming. Island. Structure.

REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles. **As causas e razões da ilha deserta**. Trad. Luiz Orlandi. In DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2005a, p. 5-7.
- DELEUZE, Gilles. De Sacher-Masoch ao masoquismo. Trad. André Parente. **Trágica**, Rio de Janeiro, v. 10, p. 94-105, 2017.
- DELEUZE, Gilles. **Carta a um crítico severo**. Trad. Peter Pál Pelbart. In DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 11-22.
- DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Trad. Roberto Machado e Luiz Orlandi. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.
- DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Trad. Luiz Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2006
- DELEUZE, Gilles. **Sacher-Masoch: o frio e o cruel**. Trad. Jorge de Bastos. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs** (vol.2), Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Editora 34, 2015.
- LAPOUJADE, David. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: n-1, 2015.

Recebido: 23/7/2018

Accito: 28/10/2019

COMENTÁRIO

“DELEUZE E A PERVERSÃO”

Zamara Araujo¹

Referência do texto comentado: FERREIRA, Filipe. **Deleuze e a perversão. Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, Número Especial, p. 77-92, 2020.

O artigo “Deleuze e a perversão”, escrito por Filipe Ferreira, nos convida a pensar o problema da perversão na obra de Deleuze, no final dos anos 60, período de publicação de duas grandes obras: *Diferença e repetição* (1968) e *Lógica do sentido* (1969). O que se desenrola, ao longo do texto, é uma escrita consistente que abre uma nova perspectiva de abordagem, sem deixar de indicar sua fundamentação a partir do próprio texto de Deleuze. O texto reivindica a existência de um sujeito definido como perverso, na filosofia de Deleuze, e é a partir dessa conversão, em sujeito perverso, que sua filosofia se instaura, em *Diferença e repetição* e na *Lógica do sentido*. Assim, o problema da perversão decorre de um devir-perverso que vai balizar a abordagem deleuziana acerca do perverso, mas também demarca a existência de um heterônimo, o qual, concebido na gênese da filosofia de Deleuze, será determinante para o desdobramento dos conceitos de “diferença” e “repetição”; logo, o perverso resulta do arcabouço conceitual, mas, ao contrário, é do devir-perverso que emana a gênese da sua filosofia.

¹ Doutora em Filosofia pela UNICAMP e PARIS X. Pós-Doutorado pela Unicamp, com estágio postdoctoral em Paris 1, Sorbonne. Professora Titular de Filosofia da UESB.  <https://orcid.org/0000-0001-7050-8289>. E-mail: zamaraa@hotmail.com

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.07.p93>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

É preciso ressaltar a relevância dessa abordagem, pois o que se observa, no decorrer do texto, é uma interpretação singular, cujo desenvolvimento e argumentação, sem perder de vista as indicações estabelecidas na obra de Deleuze, como pontua o autor, intenta comprovar que há um sujeito perverso e um devir-perverso que subsiste na obra em sua gênese e na maquinaria conceitual, mas também no autor enquanto sujeito e ponto de vista que se impõe. Tal perspectiva é confrontada com a análise empreendida por David Lapoujade (2015), segundo a qual a problematização da perversão não induz à constatação de um Deleuze perverso, contudo, antes revela a exposição de uma “reversão dos duplos” que configura um “método”, um método perverso de dobragem o qual consiste em perverter o original.

De acordo com Lapoujade, a perversão em Deleuze figura como um método que visa a extrair “um duplo do original”, de forma a conduzi-lo ao seu limite, ao fora. Assinala o filósofo:

[...] não se deve concluir que Deleuze é um perverso, mas sim que ele instaura um procedimento ou um método perverso que consiste em extrair uma espécie de duplo do original estudado, e que permite passar *do outro lado do limite* atribuído pelo original” (LAPOUJADE, 2015, p. 135, grifo do autor).

É como *reversão* que a perversão deleuziana se consolida, pois não seria dessa maneira que ele concebe a história da filosofia, percorrendo filósofos, de modo a arrastá-los para outro lugar, no limite, “[...] extraindo a cada vez um duplo que o desloca, o vira do avesso ou o reverte?” (LAPOUJADE, 2015, p. 136).

Ao cotejar esse método de dobragem que conduz ao limite ou ao fora, sustentado por Lapoujade, Filipe Ferreira argumenta que a perversão excede a demarcação de um método de duplicação, quando se leva em conta a gênese da obra e, nesse caso, o que está em jogo e precede o método é a relação do perverso e um devir-perverso com gênese do pensamento; é convertendo-se em sujeito, perverso, que o filósofo Deleuze emerge, revelando um heterônimo. Desse ponto de vista, avalia que o que se verifica, tanto em *Diferença e repetição* como na *Lógica do sentido*, é uma disseminação da perversão que extrapola a duplicação dos originais e, nesse sentido, pontua o autor, no artigo, “[...] eleva a perversão pressuposta pela criação de duplos à sua enésima potência [...]”, produzindo “reversões de reversões”, que suscitariam, ao nosso ver, uma perversão que se amplia indefinidamente.

O traço relevante na abordagem do artigo objeto deste comentário reside na afirmação da existência, na filosofia de Deleuze, de um sujeito subjacente definido como um ponto de vista perverso e seu devir-perverso, na instauração da sua filosofia e de sua maquinaria conceitual. É preciso ressaltar que Deleuze inclui a noção de sujeito no rol das categorias da representação que perfazem a *imagem dogmática do pensamento*, e a recusa aos pressupostos, sejam eles objetivos, um conceito prévio, sejam subjetivos e implícitos, um sentimento, são premissas sujeitas ao idêntico e ao universal (DELEUZE, 1998). Em oposição a isso, Deleuze refuta as noções prévias e indica a necessidade de um verdadeiro *começo* na filosofia, enfatizando, no rastro de Nietzsche, que só há o devir, o que é primeiro não é o ser mas o devir, de onde se arrolam “[...] singularidades anônimas e nômades, impessoais, pré-individuais” (DELEUZE, 1974, p. 106).

Disso deriva o cuidado que se deve ter, ao mencionar o sujeito² como um pressuposto ou elemento preexistente às operações do seu método. No artigo de Filipe Ferreira, vemos que, a despeito e para além do método perverso instituído por Deleuze, segundo a análise de Lapoujade, há uma condição que ultrapassa o campo operatório das reversões e duplicações, esboçando assim a primazia de um sujeito e um devir-perverso de Deleuze como gênese de sua filosofia. Ao justificar tal condição, o autor afirma que “[...] é do sujeito que se cria o devir-perverso de Deleuze, a gênese de sua filosofia”, e a relação da filosofia de Deleuze com a perversão reside na determinação do perverso como um personagem conceitual, operação que está subordinada à demarcação do ponto de vista de um sujeito enquanto perverso, logo, ao “encontro do filósofo com um sujeito interno ao seu pensamento”, conclui, em sua argumentação.

A existência de um devir-perverso amplia o escopo do problema da perversão em Deleuze, na medida em que o perverso se torna o personagem conceitual, e é perfeitamente plausível invocar um sujeito perverso em Deleuze, como devir-perverso, não obstante a objeção feita à associação do personagem conceitual a uma “personificação abstrata”: “O filósofo é a idiossincrasia de seus personagens conceituais. E o destino do filósofo é de transformar-se em seu ou seus personagens conceituais” (DELEUZE/GUATTARI, 1992, 86). Vale ressaltar que a demarcação de um sujeito perverso aparece decerto de forma indireta, no texto de Lapoujade (2015, p. 135): “Quando Maïmon se pergunta: ‘Sou kantiano? Sou antikantiano’, não é essa uma pergunta de

² Em passagem do texto, na nota de rodapé n. 8, o autor faz as ressalvas necessárias à questão do “sujeito”, pontuando a distância de sua abordagem em relação à visão tradicional, e alerta para a distinção entre o “sujeito” filosófico que se constitui como o perverso e o “eu penso”.

perverso? Esse é o humor do perverso: obedecer com tanto zelo que, no final, a lei se vê revertida”. Contudo, deve-se atentar para que a reversão não se converta num novo princípio ou original, numa nova busca pelo fundamento; deve-se conceber, então, de forma implícita, “[...] a perversão como crítica dos fundamentos, em nome da mais zelosa das buscas de um fundamento?”, indaga Lapoujade (2015, p. 135). Essa pergunta, parece apontar para as implicações da perversão, quando há o risco de desencadear uma crítica, a qual, subordinada ao original, venha requerer um novo fundamento. A resposta de Lapoujade (2015, p. 135, grifo do autor) parece excluir tal fundamento:

Não se deve concluir que Deleuze é um perverso, mas sim que ele instaura um procedimento ou um método perverso que consiste em extrair uma espécie de duplo do original estudado, e que permite passar do outro lado *do lado do limite* atribuído pelo original

A tarefa da perversão constitui uma *reversão*, e reverter significa extrair um duplo do autor como uma torção que propicie, ao mesmo tempo, conduzir ao seu limite e produzir o seu fora: a perversão não consiste em jogar com os limites, colocá-lo à prova, “[...] mas sim em produzir do outro lado do limite um duplo ideal, que é a sua reversão ou o seu desvio”; a perversão encontra-se, então, consubstanciada a uma atividade de repetição, ela “[...] se confunde com as potências da repetição. Repetir consiste em duplicar, reduplicar e deslocar, como uma espécie de gigantismo método de dobragem” (LAPOUJADE, 2015, p. 136-137).

Vale destacar que o problema da *perversão* como método é apontado por Zourabichvili (2004), sob um liame de operações que se entrecruzam: a perversão consiste em “discernir e cultivar” uma linhagem de pensadores que integram a história da filosofia, mas que dela escapa; promover desvios, subtrair resíduos de teorias, submetendo-as a outros fins; ou conectar um conceito às condições reais de sua existência, “às forças e aos dinamismos intuitivos” (ZOURABICHVILI, 2004, p. 31) que pressupõem; ou ainda confrontar uma noção, extinguindo-a em direção a sua *distorção*. Todavia, em todos os casos, não se trata de uma crítica que conduza à negação ou desconstrução do original, mas de *fazer fugir*: efetuar uma perversão de suas condições, trazendo-o à superfície ou à imanência, num movimento de *fuga* ou contraefetuação.

Podemos inferir que a perversão como método converge e pode ser comparável a um “método de dramatização”, tendo em vista suas condições,

os dinamismos espaço-temporais implícitos; os dinamismos espaço-temporais são “agitações de espaço, buracos de tempo, puras sínteses de velocidades, de direções e ritmos” (DELEUZE, 2006, p. 132). Partindo dessa perspectiva, deve-se indagar, por conseguinte: que tipo de sujeito habita tal superfície e encerra tais dinamismos? Que tipo de sujeito pressupõe o movimento perverso e que tipo de sujeito advém desse devir-perverso? Se não se pode prescindir do sujeito, nem nos dinamismos, nem na perversão, tal sujeito e o devir-perverso não reenviam a um fundamento, a um sujeito subjacente, pois os sujeitos desses dinamismos

[...] só podem ser esboços não ainda qualificados nem compostos [que suportam] a amplitude de um movimento forçado [de movimentos intensivos.] Há movimentos que somente o embrião pode suportar, e aí está a verdade da embriologia: aqui o sujeito só pode ser larvar. (DELEUZE, 2006, p. 132).

Portanto, se pretendemos requerer um sujeito subsistente ao devir-perverso, sendo o perverso o personagem conceitual, heterônimo do filósofo, parece-nos que tal determinação não pode ser concebida à maneira de um ser, uma identidade subjacente; nem o filósofo poderia ser esse sujeito como representado no personagem conceitual, porque, como afirmam Deleuze e Guattari (1992, p. 86, grifo nosso.), o filósofo é “[...] o personagem conceitual não é o representante do filósofo [...]: o invólucro de seu personagem conceitual e de todos os outros, que são seus *intercessores*, os verdadeiros sujeitos da filosofia”. Os *sujeitos* são multiplicidades, estão sempre no *meio*, num *entre*, atravessados por lugares, devires, multiplicidades que evocam o caráter imanentista de uma filosofia que emerge no limiar de um campo de *experimentação*, instauração do plano de imanência do pensamento.

É na esteira dessa experimentação que o encontro de Deleuze com Nietzsche constitui um acontecimento ímpar. A potência desse encontro faz ecoar as tramas e labirintos de um pensador rebelde e de uma filosofia que se faz por combate; em seu combate, Nietzsche embaralha os códigos, desfazendo-os, quebrando-os. O efeito expressivo desse acontecimento se reverbera em Deleuze como uma conversão do próprio ato de pensar, o qual, a partir disso, instaura a perversão como método e força ativa do pensamento – o exercício de perverter e transformar, revirar ao avesso, levando a um esgarçamento, a uma reversão criadora que mobiliza o poder de fazer falar a partir das intensidades, dos fluxos e das reversões que se operam. Como assinala Deleuze (DELEUZE,

2003, p. 15-16), esse exercício desperta um “gosto perverso” que libera o pensamento à condição “de dizer em nome próprio, de falar por afetos, intensidades, experiências, experimentações”; tais circunstâncias compõem o devir, um devir que circula *entre*; implicam expressões imanentistas que não invocam “um eu, uma pessoa ou um sujeito que fala”, pois o nome próprio se conquista no “mais severo exercício de despersonalização”, num movimento e vivência que coloca o indivíduo em conexão com o fora, “quando ele se abre às multiplicidades que o atravessam de ponta a ponta, às intensidades que o percorrem”.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. Trad. brasileira de Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1974.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Trad. brasileira de Luiz B. L. Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Ed. Graal, 1998.

DELEUZE, G. **Pourparlers (1972-1990)**. Paris: Les Éds. de Minuit, 2003.

DELEUZE, G. **A ilha deserta e outros textos** (Org. David Lapoujade). Org. edição brasileira e revisão de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. Iluminuras, 2006.

DELEUZE, G. / GUATTARI, F. **O que é a filosofia?**. Trad. brasileira de Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

LAPOUJADE, D. **Deleuze, os movimentos aberrantes**. Trad. brasileira Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Ed. N-1 edições, 2015.

ZOURABICHVILI, F. **O vocabulário de Deleuze**. Trad. brasileira André Telles. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 2004.

PLURALISMO Y ABSOLUTISMO EN LA CRÍTICA: DIALÉCTICA REFLEXIVA Y POLÍTICA DEMOCRÁTICA A PARTIR DE HORKHEIMER Y ADORNO


*Emiliano Gambarotta*¹

Resumen: En la actualidad, a la teoría crítica se le objeta su pretensión de fundarse normativamente, por imposibilitarle ello acoger el pluralismo, presupuesto del orden democrático. Partiendo de esa objeción, este trabajo busca sostener que en Horkheimer y Adorno hay elementos con los que avanzar en la elaboración de una teoría crítica “postnormativa”. Esto en estrecha conexión con – lo que Habermas llama – el carácter “postmetafísico” de su pensamiento, es decir, su rechazo a todo intento por fundar el edificio cognoscitivo en una instancia incondicionada. Sobre esta base, se propone un abordaje dialéctico del pluralismo, a partir de la relación entre diferencia y semejanza. Vía por la cual tematizar esa configuración de lo social que posibilitaría ser diferente sin temor. Al mismo tiempo que se caracterizan dos lógicas que entrañan la cancelación de dicha configuración de lo social, de su dialéctico acogimiento del pluralismo: la instauración de un absoluto, por un lado, y la apática frialdad, por el otro. Todo esto con vistas a interrogar el modo en que producimos un conocimiento crítico, a la vez que se busca hacer de él una instancia que contribuya a la democratización de la sociedad establecida.

Palabras clave: Normatividad. Diferencia. Dialéctica. Reflexividad. Autonomía.

INTRODUCCIÓN

Entre las objeciones que se le hacen a la teoría crítica de la sociedad una de las hoy más relevantes se centra en su dificultad (cuando no imposibilidad) para dar cuenta del pluralismo, como consecuencia de su pretensión de erigirse sobre un fundamento normativo. Es decir, se señala a la normatividad

¹ Docente de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de la Plata (FaHCE-UNLP), Ensenada, Buenos Aires – Argentina. Investigador del CONICET, con lugar de trabajo en el IDAES-UNSAM y Doctor en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires – Argentina.  <http://orcid.org/0000-0002-8526-4819> E-mail: emilianogambarotta@yahoo.com.ar.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.08.p99>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

de la perspectiva crítica como la instancia que genera tal limitación para acoger la diferencia y su otredad sin reducirla a una suerte de “patología” o de “desvío” de la orientación “correcta”. La diferencia es, así, aprehendida como contrapuesta al “deber ser”, normativamente establecido, que la práctica de la crítica buscaría concretar en el “ser” social. Por lo que, en este cuestionamiento al normativismo, la diferencia es un obstáculo a ser disuelto (una “falsa consciencia” a ser modificada en dirección de la “consciencia verdadera”, etcétera). Y aun cuando aquí no concordemos plenamente con esta objeción a la teoría crítica, sí consideramos que le presenta un desafío central: cómo acoger la diferencia al mismo tiempo que mantiene su capacidad crítica. Ésta es la pregunta sobre la que se erige el presente texto.

Dicha objeción encuentra una de sus formulaciones características en la perspectiva de Luc Boltanski, quien justamente hace de esa dificultad para acoger la diferencia y, por tanto, el pluralismo, uno de los ejes de su rechazo a (lo que él llama) la “sociología crítica”, base sobre la cual plantea su propuesta de cambio de enfoque, hacia una “sociología de la crítica”. Según su concepción, esa dificultad surge de que la crítica formula sus juicios sobre la sociedad en base a un ideal moral autónomo, “como si se tratara no de una concepción moral entre otras muchas, sino del ideal moral en sí” (BOLTANSKI, 2014, p. 19). Esto es, autónomo de las lógicas particulares concretas de la sociedad así juzgada. Se trata de una autonomización entendida como el producto de una lógica de abstracción que escinde a ese ideal moral de su vínculo con la sociedad concreta, del impacto con que ella lo condiciona. Por lo que se torna un ideal moral *in*condicionado.

Es por esa autonomización de la orientación político-moral, intrínseca al carácter normativo de la sociología crítica, por lo que a ésta “la necesidad de tomarse en serio el pluralismo es algo que se le escapa las más de las veces” (BOLTANSKI, 2014, p. 83). Y aun cuando el planteo de Boltanski sea susceptible de objeciones, no deja de destacarse cómo pone el dedo en la llaga de una teoría crítica que, al sostenerse en un ideal político-moral autonomizado, obtura su capacidad de dar cuenta del pluralismo. Sobre esta base, él concluye que “la relación con el pluralismo y su contrario, el absolutismo, constituye por tanto uno de los escollos que [la] acechan” (BOLTANSKI, 2014, p. 23).² En semejante marco, la intención de este trabajo es avanzar hacia una concepción de la crítica que no obture las diferencias, que acoja al pluralismo, presupuesto

² Para un desarrollo propio de este cuestionamiento al normativismo, con eje en la discusión de la propuesta habermasiana, puede consultarse GAMBAROTTA, 2014a, capítulos 3 y 4.

del entrelazo social democrático. Tal objetivo implica volver (reflexivamente) sobre el propio modo de producción de conocimiento crítico, con el fin de no dar lugar en él a un “ideal moral” en sí, ni a ninguna otra instancia que se pretenda absoluta en su incondicionada autonomía. Pues, como se espera mostrar, sólo así puede la crítica tornarse en un momento de los esfuerzos por democratizar la sociedad establecida.

La tesis que subyace a nuestro texto es que en los autores de la primera generación de la “Escuela de Frankfurt”, de entre los cuales aquí nos concentraremos en las propuestas de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, es dable hallar elementos con los que sortear ese escollo que Boltanski (entre otros) señala. Es decir, con los que elaborar una teoría crítica “postnormativa” o, mejor aún, “no normativa”. Con tal fin, en la primera sección se reconstruirán las características que, al decir de Habermas, tornan postmetafísico al pensamiento de Horkheimer. Para, en la segunda sección, señalar cómo, en línea con lo anterior, es dable detectar en la propuesta horkheimeriana una concepción político-moral “postnormativa”. Esto dará paso, en la tercera sección, a una consideración dialéctica del pluralismo. Base sobre la cual, en la última sección, se abordarán los desafíos que ese pluralismo enfrenta y sus consecuencias para una teoría crítica que apuesta por la democratización de la sociedad.

1 CRÍTICA DE “EL” PENSAR A SECAS

Jürgen Habermas ha señalado que en la obra de Horkheimer podemos detectar “el anticipo de un *pensamiento postmetafísico*” (HABERMAS, 1996, p. 116), entendiendo por ello el cuestionamiento a los diversos intentos por instaurar una instancia incondicionada como sostén del conocimiento. Quizás sea en “Hegel y el problema de la metafísica” donde Horkheimer más claramente plantea esto, al sostener que “lo propio de la metafísica en el sentido aquí adoptado es dar un fundamento a lo singular. [...] La fundamentación metafísica de lo individual procede más bien deduciéndolo con carácter necesario de la idea de una unidad superior” (HORKHEIMER, 1995, p. 132). Se trata, en definitiva, de la fundamentación de lo particular en base a una instancia que escape a toda particularidad, a todo condicionamiento que la particularice. Nuevamente estamos ante una autonomización, entendida como el resultado de un proceso de abstracción que liquida todo determinante particular-concreto. Esto es justamente lo que cuestiona Horkheimer al

señalar que “cuando el concepto de teoría se autonomiza, como si se pudiera fundamentar a partir de la esencia interna del conocimiento o de algún otro modo ahistórico, se transforma en una categoría reificada, ideológica” (HORKHEIMER, 2000a, p. 29). En oposición a la cual la teoría crítica “concibió siempre el conocimiento como el pensar de determinados hombres en una determinada época. Discutió su autonomía” (HORKHEIMER, 1999a, p. 77).

Planteo similar al esgrimido por Adorno en su disputa con Popper, cuando señala que

[...] en Popper el problema es algo de naturaleza exclusivamente epistemológica en tanto que en mí es a un tiempo algo práctico, en último término una circunstancia problemática del mundo. Ahora bien, lo que está en juego es precisamente la validez de tal distinción. Introduciendo en la ciencia una separación radical entre sus problemas inmanentes y los reales [...] lo único que se conseguiría es una auténtica fetichización de la misma (ADORNO *et al.* 1972, p. 125).

Con lo cual se evidencia que éste no es sólo un problema de las consideraciones metafísicas sino también del positivismo que Adorno plantea como su contracara y complemento. Pues ambos tienen en común el

[...] intento de justificar lo condicionado como si fuese incondicionado, lo derivado como primario. Repítase un *topos* de la tradición occidental entera, de acuerdo con el cual únicamente lo primero o [...] lo no devenido puede ser verdadero. No se puede desconocer la función ideológica de esa tesis (ADORNO, 2003, p. 146).

A partir de todo esto queda claro como la dimensión “postmetafísica” del pensamiento de Horkheimer y de Adorno se encuentra indisolublemente ligada a la producción de un conocimiento que se esfuerce por “abandonar sus pretensiones de absoluto y ceder su sitio al conocimiento científico de lo particular” (HORKHEIMER, 1995, p. 128). El reverso de lo cual es la radical afirmación de que “no existe ‘el’ Pensar a secas; lo único que existe es el pensamiento determinado de determinado individuo que, por supuesto, está a su vez co-determinado por la situación social total” (HORKHEIMER, 1995, p. 129). La pretensión de absoluto sólo se sostiene en la abstracción autonomizante del conocimiento, que lo escinde de la constelación que tales determinaciones configuran. Sin embargo, esto no implica un abandono de

la pretensión cognoscitiva como tal (a manos de un relativismo “nominalista” como suele caracterizarlo Adorno), antes bien, plantea el desafío de reproblematicar el modo en que se produce un conocimiento que no se sostiene en un absoluto. Preocupación que subyace a los textos más programáticos de Horkheimer, tales como “La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación Social” y “Teoría tradicional y teoría crítica”. En los cuales se evidencia que no hay un abandono de la búsqueda por producir un conocimiento sobre lo social, sino que se problematiza cómo esa producción puede dar cuenta de los condicionamientos que particularizan a ese mismo conocimiento, en un movimiento autorreflexivo que está en el centro de esta concepción de la crítica.³ Por esta vía se produce un pensamiento que cabe caracterizar como “postmetafísico”, en tanto sortea ese *topos* de la tradición occidental que instaura un absoluto en alguna instancia del proceso cognoscitivo, núcleo de las consideraciones metafísicas, aun cuando no se presenten explícitamente bajo tal nombre. Pues

[...] la metafísica está persuadida de la existencia de un orden autónomo y universal del ser. Partiendo de este orden [...] se ha de aprehender la multiplicidad fragmentaria de que tenemos noticia [...]. Siempre que esta convicción, de modo tácito o explícito, impere en el pensar [...] diremos que se trata de consideraciones metafísicas (HORKHEIMER, 1995, p. 133).

Es esa convicción la que el pensamiento postmetafísico cuestiona y abandona, rechazando la pretensión de derivar la multiplicidad fragmentaria desde un orden unitario del ser. Pero también se rechaza aquella postura que realiza una suerte de inversión en espejo de esto, al establecer a lo fragmentario como lógica del ser, como ontología, a partir de la cual se deriva, como secundaria, la unidad posible. En este punto es donde reside la diferencia entre este enfoque postmetafísico y las consideraciones postmodernas (JAMESON, 1991; EAGLETON, 1997), incluyendo su actual y preponderante vertiente “postfundacionalista”, la cual hace del “juego infinito de las diferencias” (LACLAU, 2000, p. 104) el fundamento incondicionado que “barra” la posibilidad de cualquier ser unitario, “cerrado” (LACLAU, 2000, 2005; MOUFFE, 1999, 2012; BUTLER, 2010). No dispongo aquí del espacio para abordar esta discusión (desarrollada en GAMBAROTTA, 2014a, capítulo 7 y en GAMBAROTTA, 2016, capítulos 4 y 5), sin embargo, resulta relevante al menos indicar que el cuestionamiento de los frankfurtianos a la aspiración de alcanzar un fundamento incondicionado predica sobre la metafísica (de la

³ Para un desarrollo de esta reflexividad en el plano del conocimiento véase GAMBAROTTA, 2014b.

presencia) pero también ha de extenderse a la ontología, incluyendo aquella que hace de la historicidad el rasgo inalterable, es decir, no-histórico, de la historia. Tal la crítica de Adorno (2005; 2017) a Heidegger que, considero, cabe extender a las concepciones postfundacionalistas, en las cuales la contingencia constituye el fundamento no contingente de lo social, dando lugar así a lo que – por contraste – puede concebirse como una ontología de la ausencia. Dicho cuestionamiento está también en la raíz del carácter postnormativo del pensamiento de Horkheimer y Adorno, cuyo abordaje es tarea de la próxima sección.

2 CRÍTICA DE “EL” BIEN A SECAS

El argumento que aquí propongo es que, en línea con este carácter “postmetafísico” del pensamiento de Horkheimer y Adorno, podemos hallar elementos para una concepción “postnormativa” de la crítica. Es decir, una teoría crítica que no pretenda establecer un “ideal moral en sí”, un absoluto en el plano político-moral, a partir del cual fijar la orientación que la práctica debe seguir. Con la consecuente limitación para acoger el pluralismo que ello produce, según Boltanski le cuestiona al normativismo de la crítica.

Discutir semejante absolutismo en el plano político-moral es lo que lleva a Horkheimer a rechazar el intento de instaurar “una moral fundamentada racionalmente” (HORKHEIMER, 1999b, p. 103). Pues en ella se expresa la búsqueda de ese fundamento incondicionado – que se sitúa más allá (o más acá) de toda determinación socio-histórica –, sobre el cual se pretende erigir una orientación particular como la única válida. En efecto,

[...] por más diferentes que puedan ser, por ejemplo, los sistemas de Leibniz, Spinoza y la Ilustración, no obstante todos ellos testimonian los esfuerzos por fundamentar, de una vez por todas, a partir de la constitución eterna del mundo y de los hombres, un determinado comportamiento como el adecuado. *De ahí que planteen la pretensión de validez incondicionada* (HORKHEIMER, 1999b, p. 103-104, las cursivas son mías).

El reverso *necesario* de esta postura es tornar a todo otro comportamiento, diferente del propio, en “inadecuado”, en tanto su diferencia no sería otra cosa más que el producto de una captación incorrecta de dicha constitución eterna. Pretensión de validez incondicionada que choca con el materialismo propio de la crítica, puesto que sus puntos de vista “son incompatibles con la idea de una

exigencia absoluta” (HORKHEIMER, 1999a, p. 61), en tanto ésta “siempre ejerce la función de disfrazar objetos humanos, históricos y particulares con la apariencia de eternidad, referirlos a algo no sometido al cambio histórico y por ello incondicionado” (HORKHEIMER, 1999a, p. 61). Este materialismo, su acento en la *práctica* – como marca la primera de las *Tesis sobre Feuerbach* –, contiene entonces un rechazo radical a esa instauración de un absoluto. Pues en continuidad con los cuestionamientos al pensamiento metafísico, “el materialismo ve en la moral una expresión vital de determinados hombres e intenta comprenderla a partir de las condiciones de su surgimiento y desaparición, no por la verdad misma sino en relación con determinados impulsos históricos” (HORKHEIMER, 1999b, p. 131). Así, parafraseando al texto “Hegel y el problema de la metafísica”, cabe sostener que no existe “el” Bien a secas; lo único que existe es el bien determinado de determinados individuos que, por supuesto, está a su vez co-determinado por la situación social total.

Asumir este planteo en su radicalidad implica no sólo cuestionar sino sobre todo abandonar la búsqueda, propia de la filosofía moral, por dar un fundamento absoluto a una (determinada) orientación político-moral. Para dar paso al conocimiento de esas determinadas ideas del bien por parte de las ciencias especializadas, así como la metafísica, en la concepción horkheimeriana, cede el paso al conocimiento científico de lo particular. Esto es lo que subyace al planteo según el cual “no hay ningún reino de valores eternos. Las necesidades y los deseos, intereses y pasiones humanas se transforman en conexión con el proceso social. La psicología y las otras ciencias complementarias de la historia tienen que unirse para aclarar en cada caso los valores reconocidos y su cambio” (HORKHEIMER, 1999b, p. 133). Y este dar cuenta de los distintos valores reconocidos en una determinada sociedad, de la co-existencia de una multiplicidad de orientaciones político-morales, es ya un paso hacia ese pluralismo que el normativismo obtura. Se podrá objetar que este último también da cuenta de esa multiplicidad, de la existencia de orientaciones distintas a la normativamente fijada, pero no es tal el núcleo de mi argumento, sino que aun cuando den cuenta de su existencia lo hacen otorgándole, al mismo tiempo, un lugar subordinado, pues cualesquiera que sean esas orientaciones diferentes se las iguala por un único rasgo: su “desviarse” del sendero correcto que la idea de un “Bien a secas” señala.

El acogimiento del pluralismo sólo es posible cuando lo que se objeta es semejante idea de “el” Bien, su pretensión de incondicionado. Esto significa que para una perspectiva crítica de carácter no normativo “no existen mandamientos morales obligatorios” (HORKHEIMER, 1999b, p. 134), pues ella “no supone detrás de la moral ninguna instancia suprahistórica” (HORKHEIMER, 1999b, p. 131-132), no busca fundar su orientación político-moral ni en un más allá de la historia, ni a partir de su análisis de la realidad, ya que la “realidad no es capaz de proporcionar una norma. La materia en sí no tiene sentido, a partir de sus cualidades no se sigue ninguna máxima para la configuración de la vida: ni en el sentido de un mandamiento, ni de una imagen ejemplar” (HORKHEIMER, 1999a, p. 58). Por eso, lo propio de esta teoría crítica es aprehender reflexivamente que los objetivos por ella perseguidos “se encuentran en el interior del proceso social general, codeterminados tanto por el correspondiente conocimiento científico de la realidad como, en general, por el estado de las fuerzas productivas, no se deducen sin embargo de la ciencia” (HORKHEIMER, 1999a, p. 58).

Ahora bien, ¿esto quiere decir que la teoría crítica de la sociedad no tiene una particular orientación político-moral (y no puede ser más que *particular*, dado el argumento que vengo planteando)? Evidentemente no podría carecer de tal orientación, pues su mismo carácter de “crítica” ya plantea su esfuerzo en pos de transformar la sociedad establecida, es decir, concretar una orientación contraria a la hoy predominante. En definitiva, una teoría crítica que se mantenga separada de los valores (por decirlo con la *Wertfreiheit* weberiana) sería un contrasentido. Pero además, la sola idea de que una perspectiva teórica (sea o no crítica) carezca de una determinada orientación político-moral es contraria a postulados básicos del materialismo propio de esta concepción de la crítica. Pues la práctica de producción de conocimiento teórico, en tanto *práctica*, tiene consecuencias concretas para la sociedad en su conjunto, impacta en su devenir, contribuye a su reproducción o a su transformación (si se me permite la simplificación maniquea). En última instancia, no puede dejar de ser o teoría tradicional o teoría crítica.⁴

La práctica de la crítica no carece, entonces, de una *particular* orientación político-moral,

⁴ Para que esta práctica de producción de conocimiento teórico no tenga consecuencia alguna sobre la sociedad es necesario concebirla como escindida de la misma, esto es, abstraída de todo vínculo con ella, dando lugar a esa “autonomización” que con Horkheimer cuestionamos en la sección anterior.

[...] al materialismo no le faltan por tanto ideales. Se determinan a partir de las necesidades de la totalidad de los seres humanos y se miden con lo que es posible en un futuro previsible, utilizando las fuerzas humanas existentes. Pero el materialismo renuncia a establecer estos ideales de la historia y también del presente como ideas independientes de los hombres (HORKHEIMER, 1999a, p. 97).

Como ideas autónomas (en el sentido de abstraídas) de las prácticas humanas, que es justamente por lo que aún hoy se cuestiona al normativismo de la crítica, según vimos a través de Boltanski. Estamos ante un punto crucial del planteo aquí propuesto: acoger el pluralismo, al no buscar establecer una idea del “Bien a secas” a partir de la cual se evalúa (y reduce) toda otra orientación político-moral a su no adecuación a dicha idea, implica necesariamente dar un paso extra y asumir (reflexivamente) que la orientación de la propia crítica tampoco es “un mandamiento moral obligatorio”, que no se “fundamenta racionalmente” ni “se deduce de la ciencia”, con las consecuencias que de ello se siguen. El pluralismo marca así a la propia crítica, impactando en el conocimiento que esta perspectiva genera, al ser uno de los elementos que condicionan su modo de producción cognoscitivo.⁵ Una de cuyas marcas reside, consecuentemente, en el impulso del movimiento autorreflexivo que apunta a problematizar tal condicionamiento, sin pretenderse separada y mucho menos neutral frente a los valores pero tampoco haciendo de su orientación un incondicionado.

La teoría crítica, entonces, “sabe que los intereses que proceden de la situación moral y personal, independientemente de si el autor de la ciencia los conoce o no, codeterminan la investigación” (HORKHEIMER, 1999b, p. 157). Y lo sabe porque se vuelve sobre esa codeterminación a través de los elementos conceptuales que el conocimiento así codeterminado le brinda. En un movimiento autorreflexivo que se mantiene abierto, pues la única manera de cerrarlo es instaurando una instancia que quede por fuera del mismo, que ya no requiera aprehender reflexivamente sus condicionamientos por haberse librado de ellos. Con semejante cierre se estaría volviendo a plantear un incondicionado, pero ahora como resultado de este movimiento autorreflexivo, yendo esto en contra de todo el planteo aquí elaborado, pues

⁵ No dispongo aquí del espacio para desarrollar un problema ligado a éste: la cuestión de la objetividad del conocimiento así producido, por qué este condicionamiento no lleva necesariamente a una postura relativista o subjetivista. He trabajado dicha cuestión en GAMBAROTTA, 2014a, capítulo 2.

implicaría reintroducir en este punto las “consideraciones metafísicas” o, más precisamente, las “consideraciones normativas”.

En resumen, los objetivos que persigue la teoría crítica, su orientación político-moral, codeterminan su conocimiento sin que por ello éste pueda fundar la racionalidad o superioridad de esa orientación sobre otras. La teoría crítica busca “el cambio de las relaciones determinadas bajo las que los hombres sufren y su alma se atrofia. Este mismo interés se puede comprender histórica y psicológicamente, pero *no fundamentar universalmente*” (HORKHEIMER, 1999a, p. 78, las cursivas son mías). Sobre esta base puede acogerse efectivamente el pluralismo (la orientación que éste entraña) como una dimensión que impacta, condicionando, el modo de producir conocimiento crítico, sin reducir la diferencia a una “inadecuación” a valores eternos, cuyo reverso es acoger la particularidad de la propia orientación, su ser la diferente del diferente.⁶

3 LA PLURALIDAD COMO NO-UNIDAD

Es a través de ese movimiento autorreflexivo que se puede abordar al pluralismo, al desafío que él le presenta a la teoría crítica. Pues ese movimiento entraña una problematización de los condicionamientos que impactan en el punto de vista teórico pero no desde un puro afuera, sino en un giro que vuelve críticamente sobre sí mismo, a fin de aprehender los condicionamientos que impactan en el punto de vista a través del cual se concreta tal aprehensión. Este movimiento es uno de los rasgos que caracterizan a la reproblematicación de la dialéctica que Adorno lleva adelante, así “la dialéctica negativa exige la autorreflexión del pensamiento, esto implica palpablemente que, para ser verdadero, el pensamiento debería también pensar contra sí mismo” (ADORNO, 2005, 334). En este marco, el pensamiento no se cierra sobre sí mismo (por eso suele hablarse de una “dialéctica abierta”), antes bien, entraña

⁶ Destaquemos una última vez que este planteo no normativo se distancia también del pensamiento postmoderno, como el que en la actualidad expresa la teoría postfundacionalista. Pues esta última no abandona la búsqueda por un incondicionado, sino que opone a la concepción normativa una imagen en espejo de su propio planteo: allí donde ésta establece una unidad incondicionada que obtura el acogimiento del pluralismo, aquella establece a la diferencia y su pluralismo como lo incondicionado. Tal el fundamento, por ejemplo, de la propuesta de MOUFFE (1999, 2012), quien hace del pluralismo uno de los rasgos – junto con el antagonismo – que definen a lo ontológico, pilar sobre el cual yergue su concepción de la democracia. Sin embargo, ¿hay en su teoría espacio para un conflicto pluralista sobre el pluralismo?, he intentado responder a esta cuestión y extraer sus consecuencias para la democracia en GAMBAROTTA, 2016, capítulo 5.

el cuestionamiento a los esfuerzos en pos de producir tal cierre e instituir así un sistema que se pretenda capaz de abarcarlo todo, esto es, sin exterior o, mejor aún, que hace de todo potencial exterior algo a ser eliminado. Se cuestiona, pues, esa lógica por la que “[...] todo lo que no se agota en números, en definitiva en el uno, se convierte para la Ilustración en apariencia; el positivismo moderno lo confina en la literatura. Unidad ha sido el lema desde Parménides hasta Russell” (HORKHEIMER y ADORNO, 2001, p. 63).

Lo anterior señala ya el rasgo clave de la lógica del sistema: la reducción a la unidad. Rasgo por el cual “la Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual se derivan todas y cada una de las cosas” (HORKHEIMER y ADORNO, 2001, p. 62). Una unidad que implica el cierre sobre sí misma, sin diferencia u otredad, pues ello sería ya una instancia que escaparía al sistema, un exterior a ser reducido. Por eso, “[...] nadie debe quedar fuera y poder contemplar desde allí. [...] Su existencia proclama la relatividad del sistema de la autoconservación radical, que se postula como absoluto” (HORKHEIMER, 2000b, p. 116). Punto en el que se evidencia su conexión con la pretensión de incondicionado, junto con el papel que en el cuestionamiento de esta lógica tiene “[...] la dialéctica, la cual, en cuanto crítica al sistema, recuerda lo que estaría fuera del sistema; y la fuerza que libera el movimiento dialéctico en el conocimiento es la que se rebela contra el sistema” (ADORNO, 2005, 40).

Con estos elementos cabe volver a la cuestión del pluralismo, para interrogarlo en su relación (dialéctica) con esta reducción a la unidad. Es decir, no planteo una pluralidad inmediatamente existente, en una positivización de esta noción que tiende, como en línea de puntos, a su substancialización, pues aun cuando “[...] toda la tradición, incluido Platón, toma partido por la unidad. La negación abstracta de ésta tampoco cuadra con el pensamiento. La ilusión de apoderarse inmediatamente de lo plural recaería [...] en la mitología” (ADORNO, 2005, 153). Propongo, en cambio, tratarla en su mediación con la unidad, esto es, conceptualizándola como lo “no-unitario”, en su relación dialéctica con la unidad, con la tendencia ilustrada a reducir a ésta todo cuanto existe, cuyo anverso es diluir toda diferencia y su otredad. Dialéctica que – como ya se habrá notado – se conecta estrechamente con la dialéctica entre lo idéntico y lo no-idéntico, de la cual aquí me interesa principalmente los elementos que brinda para problematizar lo político y, específicamente, el pluralismo.

Cabe entonces realizar una exposición muy breve y, por tanto, necesariamente simplificada de dicha dialéctica entre identidad y no-identidad. En la cual la lógica identificante propia del proceso de abstracción torna equivalente lo diferente, diluyendo así su particularidad,⁷ en una identificación que disuelve lo no-idéntico de aquello que aprehende. Sin embargo, esto no ha de entenderse como el planteo de una no-identidad primigenia, anterior y ajena al proceso identificante, situándola así en una inmediatez – como la que cuestioné al plantear al pluralismo como no-unidad –, antes bien, “[...] lo no-idéntico no puede obtenerse inmediatamente como algo por su parte positivo, ni tampoco mediante la negación de lo negativo. [...] La equiparación de la negación con la positividad es la quintaesencia del identificar” (ADORNO, 2005, p. 153). Lo no-idéntico no es, en Adorno, una inmediatez no condicionada por la lógica identificante – lo que la situaría como un nuevo incondicionado –, por el contrario, sólo a través de tal mediación llega a instituirse como no-idéntico (en su negación de la identificación, como su misma denominación lo indica). Así, “[...] lo no-idéntico sería la propia identidad de la cosa contra sus identificaciones” (ADORNO, 2005, p. 156). No habría identificación sin no-identidad que diluir, a la vez que se genera así la diferencia a través de la cual se da tanto la identificación de lo idéntico para sí mismo, como la de lo no-idéntico para consigo que es la identidad de su diferencia para con la lógica identificante, más aún, su negación de ella. En este movimiento, entonces, ambas instancias “[...] se encuentran entrelazadas en el sentido de que la consecuencia de cada una de ellas no sólo disuelve la otra, sino que también conduce de vuelta a ella” (HORKHEIMER, 1969, p. 183).⁸

En consonancia con este movimiento dialéctico – que aquí muy breve y simplificada he caracterizado – no cabe aprehender la no-unidad como una instancia incondicionada, sino como una condicionada por su mediación con (la reducción a) la unidad propia del sistema. Es la lógica (socio-histórica) de este último, su ilustrada tendencia, la que genera ese exterior que, a la vez, el sistema busca eliminar.⁹ Vía por la cual no puede más que hacerse del punto de vista propio del sistema – de su interior – y, consecuentemente, de su orientación político-moral, la única válida. Se reitera así aquella pretensión

⁷ “La abstracción, el instrumento de la Ilustración, se comporta respecto de sus objetos como el destino cuyo concepto elimina: como liquidación” (HORKHEIMER y ADORNO, 2001, p. 68).

⁸ Por eso, según Adorno, “es precisamente el insaciable principio de identidad el que perpetúa el antagonismo mediante la represión de lo contradictorio” (2005, p. 139).

⁹ “Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo” (HORKHEIMER y ADORNO, 2001, p. 70).

de verdad que ya esgrimía el “mito solar” contra la “antigua fe mítica”, movimiento por el que “la propia mitología ha puesto en marcha el proceso sin fin de la Ilustración” (HORKHEIMER y ADORNO, 2001, p. 66), que persigue implacablemente eliminar todo exterior.

Tomar un sendero que no conduce a este destino es lo que el movimiento de (auto)reflexión permite. Pues en él no echa raíces esa pretensión de “no exterioridad”, en tanto su acogimiento y el de su impacto sobre la “mismidad” (la “interioridad”) es el núcleo de dicho movimiento. El anverso de lo cual es acoger la “propia otredad”. Aparente oxímoron que alude a esa mismidad en su otredad para con el otro, haciendo de la propia orientación político-moral una (particular) entre otras, pero aquella que es la nuestra. Si “la Ilustración es totalitaria como ningún otro sistema” (HORKHEIMER y ADORNO, 2001, p. 78), entonces movilizar esta reflexividad es tomar un camino distinto al de ese totalitarismo, uno que cabe llamar democrático. En una sociedad así configurada se puede ser diferente sin temor, y ésta es una de las maneras en que Adorno caracteriza a la sociedad emancipada; en efecto,

[...] una sociedad emancipada no sería [...] un estado de uniformidad, sino la realización de lo general en la conciliación de las diferencias. La política, que ha de tomarse esto bien en serio, no debería por eso propagar la igualdad abstracta de los hombres ni siquiera como idea. En lugar de ello debería señalar la mala igualdad existente hoy, la identidad de los interesados en las filmaciones y en los armamentos, pero concibiendo la mejor situación como aquella en la que se pueda ser diferente sin temor (ADORNO, 2001, p. 102).

La tarea de esta política es dar lugar – en su interior así como en su relación con el otro – a la no-unidad, a la diferencia sin reducirla a “desvío” de una idea de Bien normativamente fijada (o a un “enemigo” que tiene una inadecuada captación ontológica de lo político). Percibir al otro como el diferente para el que soy diferente, a mi orientación como la otra del otro, semejantes en nuestras diferencias. Tal la dialéctica que aquí me interesa plantear: el movimiento entre diferente y semejante, como vía de dar cuenta del pluralismo (entendido como no-unidad). Todo lo cual constituye uno de los pilares de la apuesta por esa particular orientación que es la democrática.

Acoger la diferencia sin reducirla entraña un giro reflexivo sobre el propio punto de vista, para así aprehenderlo (aprehenderme) en su particularidad, minando los cimientos de la pretensión de erigirlo en un absoluto. Sobre esta

base no puede sostenerse una perspectiva central (una visión “egocéntrica” del mundo) a partir de la cual medir a las demás (medición que es la idea misma de “desvío”), antes bien, nos sitúa ante posturas diferenciales entre las cuales la mía es una diferencia más. Sin embargo, para que esto no se torne una mera afirmación sino que deje su huella en el modo de producción de conocimiento, a través del cual se problematiza a tales diferencias, resulta clave no pretender dar un estatus superior (metafísica u ontológicamente) a una de estas diferencias en detrimento del resto. Pues, como nos señala Horkheimer, los intereses que persigue la crítica, su orientación político-moral, pueden explicarse histórica y psicológicamente pero *no* fundamentarse universalmente.

Tales intereses son los nuestros, los propios de la perspectiva crítica (que codeterminan su conocimiento), diferentes a otros, pero para que esa diferencia no se vea diluida a manos de un nuevo absolutismo ha de darse lugar a las diferencias de los otros sin tornarlas una mera variación de la propia postura. Es decir, sin asignarle un estatus menor o subordinado frente a la propia orientación. En definitiva, para efectivamente acoger el valor del pluralismo sin reducciones es necesario aprehender la diferencia en su semejanza, pues sin ella comenzaría a diluirse su diferencialidad a manos del estatus privilegiado otorgado a una diferencia sobre las demás. Por eso *la semejanza es condición de la diferencia*. A la vez que tal semejanza, para ser efectivamente tal no ha de derivar en una lógica identificante que, a través de la abstracción, reduzca todo a la unidad, al punto de vista central (egocéntrico) propio de un sistema para el que – justamente – no hay semejantes. Así, sólo en relación con la no-unidad, con la pluralidad, puede haber semejanza. Ese modo de relacionarse con el otro¹⁰ necesita, por tanto, de la diferencia, pues sin esa otredad la semejanza comenzaría a diluirse a manos de un egocentrismo sin exterior. Por eso, *la diferencia es condición de la semejanza*.

4 LA APÁTICA INDIFERENCIA

Es a través de esta dialéctica entre diferencia y semejanza como cabe abordar la cuestión del pluralismo, uno de los pilares de la lógica democrática, de esa particular orientación que es la nuestra, diferente en su semejanza a otras orientaciones político-morales. Una pluralidad tematizada, entonces, como una instancia enraizada en dicha dialéctica, en el entrelazo que su movimiento

¹⁰ Se trata de una relación con el otro distinta a la propugnada por la lógica identificante y su abstracción, una que puede caracterizarse de mimética, si por ello entendemos esa “facultad de producir semejanzas” de la que Benjamin (2007) habla.

genera. De allí la relevancia de indagar aquellas lógicas que tienden a cancelar semejante movimiento, a romper con esta dialéctica y su manera de lidiar con el pluralismo. Me concentraré aquí en dos de tales lógicas.

En primer lugar, una que ya he tratado extensamente: la pretensión de fijar un absoluto (positivo o negativo, normativo o “post”) como sostén de la propia orientación político-moral, de la propia diferencia. Pues, como vimos, ello obtura la captación de la diferencia en su semejanza, en tanto aquella ya no sería una perspectiva otra, con su otra orientación, distinta a la mía, sino una que se “desvía” del camino correcto, aquél que permitiría la concreción del “deber ser”, de “el” Bien a secas. En este marco no hay posibilidad de semejanza, por el contrario, la pretensión de absoluto (implícita pero necesariamente) contiene la tendencia a la reducción a la unidad, a fijar un único punto de vista como válido, en un proceso que fue puesto en marcha por un mito que ya es ilustración.

Sin embargo, cabe aclarar que lo anterior no implica afirmar que ésta sea una concepción errada por no dar cuenta de la dialéctica entre diferente y semejante, pues ello sería caer en lo mismo que aquí se cuestiona. Antes bien, sostengo la importancia de que la no-unidad deje, reflexivamente, su huella sobre el modo en que se produce el conocimiento crítico, acogiendo su propia diferencia en la semejanza con otras diferencias. Lo que sí implica mi planteo es que tal pretensión de absoluto es, en última instancia, incompatible con la orientación democrática, pues atenta contra uno de sus pilares principales: el pluralismo, que aquí es problematizado a través de la dialéctica entre semejanza y diferencia. Reducir este pluralismo, esto es, diluir la no-unidad a la unidad en alguna instancia del modo de producción cognoscitivo, entraña impulsar un movimiento que no puede más que calificarse de totalitario y, como tal, contrario a la apuesta por la democratización de la sociedad establecida.

Una segunda lógica que rompe con esta dialéctica proviene no ya de que se atente contra la semejanza al establecer una diferencia como ontológica o metafísicamente superior, sino de que se atente contra la diferencia al producirse una desvinculación, al generarse una distancia para con el entrelazo de los semejantes, en lo que cabe entender como una *indiferencia* frente a éstos. Tal es la problemática que subyace a la preocupación adorniana por la apatía y su frialdad, la cual se caracteriza por esa “capacidad para distanciarse y elevarse como espectador” (ADORNO, 2005, p. 333) de los procesos sociales a los que se está entrelazado. Late aquí la concepción planteada por Benjamin sobre la “estetización de la política”, y cómo con ella “la humanidad, que

antaño, en Homero, era un objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético de primer orden” (BENJAMIN, 1979, p. 57). También de una referencia homérica se valen Adorno y Horkheimer para señalar cómo “[...] la fría distancia de la narración, que expone incluso los hechos más atroces como si estuvieran destinados a divertir, es al mismo tiempo la que permite aparecer el horror” (HORKHEIMER y ADORNO, 2001, p. 127). Hasta lo más atroz se torna un espectáculo para esta distante e indiferente perspectiva, que adopta una actitud contemplativa ante esos acontecimientos y, más en general, ante el entrelazo social en que éstos tienen lugar.

Se trata de una “fría contemplación” (ADORNO, 2001, p. 237) producto de la sensación de distancia, de desvinculación para con el otro y lo que a éste acontezca. La indiferencia y apatía frente al semejante es un rasgo propio de

[...] la frialdad en general. Si ésta no fuese un rasgo fundamental de la antropología, o sea, de la constitución de los hombres tal como éstos son de hecho en *nuestra sociedad*, y si, en consecuencia, aquellos no fuesen en el fondo *indiferentes* hacia cuanto sucede a los demás, con excepción de unos pocos con quienes se hallan unidos estrechamente y tal vez por intereses palpables, Auschwitz no habría sido posible (ADORNO, 2003, p. 92, las cursivas son mías).¹¹

Indiferencia hacia los demás – semejantes en su diferencia – propia de la distante actitud contemplativa ante un espectáculo del que no se participa. Pero para esto último es necesaria una autonomización de ese “espectador”, de su punto de vista, esto es, una abstracción similar a la que subyace a la pretensión de establecer un ideal moral autónomo – como el que cuestionaba Boltanski al inicio de este escrito –. Autonomía que ahora actúa en la producción de esa desvinculación, de la escisión que posibilita el distanciamiento característico de la apática indiferencia frente al entrelazo social – benjaminianamente puede decirse que se trata de una estetización de la percepción política–. Sólo a través de esta abstracta autonomización (que es un aislamiento) se puede adquirir la distancia propia de la fría contemplación de lo social.

¹¹ Y también: “la frialdad, [...] principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no habría sido posible” (ADORNO, 2005, p. 332).

Por eso no es casual que Adorno se preocupe especialmente en cuestionar dicha abstracción, señalando que “el pensamiento dialéctico se opone a toda cosificación también en el sentido de negarse a confirmar a cada individuo en su aislamiento y separación. Lo que hace es definir su aislamiento como producto general” (ADORNO, 2001, p. 69). En la reproblematicación de la dialéctica por él llevada a cabo, con la reflexividad a ella ligada, dicho aislamiento no puede leerse más que como una pretensión de inmediatez que hace abstracción de todo lazo con los otros y, consecuentemente, de las mediaciones allí involucradas. Para la perspectiva dialéctica, en cambio, “el sujeto que presuntamente es en sí está en sí mediado por aquello de lo que se separa. La conexión de todos los sujetos” (ADORNO, 2005, p. 201). Es por esa conexión que nadie puede ser libre solo o en una sociedad no emancipada, siendo ésta una de las fuentes – no la única – del interés por lo que le sucede a los demás.

CONSIDERACIONES FINALES

Frente a la fría indiferencia ante los semejantes, a quienes estoy entrelazado en mi diferencia, se plantea este interés por lo que a ellos les sucede, el cual es intrínseco a una perspectiva crítica que “no carece de ideales”, como señala Horkheimer. Un interés que implica posicionarse no en una contemplativa distancia para con el entrelazo social, sino autoconciéndose como parte del *apasionado* esfuerzo por concretar allí los fines por los que la crítica apuesta, con la particular orientación político-moral que ellos entrañan.¹² Pero sin por eso caer en la otra lógica que rompe con la dialéctica semejante-diferente, al pretender hacer de la propia orientación la única válida. Tendencia al sistema absoluto que conduce a un totalitarismo como también lo hace esa frialdad sin la que Auschwitz no hubiese sido posible.

El acogimiento del pluralismo – uno de los pilares de la particular orientación democrática – a través de la dialéctica entre diferente y semejante implica, entonces, que la teoría crítica ha de configurar su entramado conceptual contra estas dos lógicas que rompen con tal dialéctica, en pos de

¹² Puede verse esto como una reproblematicación dialéctica de dos preocupaciones centrales de Weber: por un lado, la afirmación de que a la ciencia no le resulta asequible decidir entre fines, pues tal elección corresponde al “ser humano que quiere”. Lo cual nos lleva, por el otro lado, a ese “querer”, esa pasión por una causa, que, según Weber, es uno de los rasgos característicos del político. Y uno especialmente relevante en una sociedad en la cual prima la “fría noche polar en la que el sol de los valores se ha escondido”.

sortear los obstáculos que ellas generan. A la vez, esto torna a dicha teoría crítica en una instancia de los más amplios esfuerzos por combatir el impacto de tales lógicas en el modo en que los otros perciben el entrelazo social. Tarea política en la cual la pasión por la propia orientación tensa y se ve tensada por el acogimiento de la no-unidad. Se delinea así el terreno de una batalla cultural, de una lucha contra los soportes que apuntalan la reducción a la unidad y la apática indiferencia. Batalla a la cual la crítica puede contribuir, atentando contra la autonomización producto de la abstracción, bregando por lo que cabe entender como otro tipo de autonomía: aquella que se conquista no en el aislamiento sino dando cuenta tanto de la constelación de condicionamientos que impactan sobre la propia perspectiva, como de su entrelazo con perspectivas otras. Se trata, en definitiva, de esa autonomía que puede conquistarse a través de un movimiento autorreflexivo que se mantiene abierto, el cual se constituye así en una pieza clave de la lucha por la democratización de la sociedad establecida.

GAMBAROTTA, E. Pluralism and absolutism in the critique: Reflexive dialectics and democratic politics from Horkheimer and Adorno. *Transformação*, Marília, v. 43, p. 99-118, 2020. Edição Especial.

Abstract: Currently, the critical theory is refuted for its pretensions to have a normative foundation. Because that generate it an impossibility to accept the pluralism, ground for the democratic order. Taking that as starting point, this paper seeks to sustain that in Horkheimer and Adorno work there are elements for the elaboration of a “post-normative” critical theory. This in close connection with – what Habermas calls – the “post-metaphysical” character of their thought, namely, their rejection to any try to found the knowledge’s building in an unconditioned instance. In base of that, this paper propose a dialectical approach of pluralism, through the relationship between difference and likeness. In this way, it is thematized that social configuration that would make possible being different without fear. At the same time, they are characterized two logics that contain the cancellation of that social configuration, of its dialectical acceptance of pluralism: the instauration of an absolute, on one hand, and the apathetic coldness, on the other hand. All of this with the main objective of interrogates the mode in which we produce critical knowledge, at the same time that it looks forward to make of it a instance that contributes to the democratization of the established society.

Keywords: Normativity. Difference. Dialectics. Reflexivity. Autonomy.

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor W. **Minima Moralia**. Madrid: Taurus, 2001.
- ADORNO, Theodor W. **Consignas**. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- ADORNO, Theodor W. **Dialéctica negativa** - La jerga de la autenticidad. En: ADORNO, Theodor W. *Obra completa*, 6, Madrid: Akal, 2005.
- ADORNO, Theodor W. **Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger**. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2017.
- ADORNO, Theodor W. et al. **La disputa del positivismo en la sociología alemana**. Barcelona: Grijalbo, 1972.
- BENJAMIN, Walter. **La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica**. En: BENJAMIN, Walter. *Discursos interrumpidos*. Madrid: Taurus, 1979.
- BENJAMIN, Walter. **Sobre la facultad mimética**. En: BENJAMIN, Walter. *Conceptos de filosofía de la historia*. La Plata: Terramar Ediciones, 2007.
- BOLTANSKI, Luc. **De la crítica**. Madrid: Akal, 2014.
- BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan**. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- EAGLETON, Terry. **Las ilusiones del posmodernismo**. Buenos Aires: Paidós, 1997.
- GAMBAROTTA, Emiliano. **Hacia una teoría crítica reflexiva**. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu. Buenos Aires: Prometeo, 2014a.
- GAMBAROTTA, Emiliano. *Discusiones epistemológicas acerca de la reflexividad en la sociología. Adorno, Bourdieu y una propuesta con base en la teoría crítica reflexiva*. **Acta sociológica**. Centro de Estudios Sociológicos, UNAM, México, n. 64, 2014b.
- GAMBAROTTA, Emiliano. **Bourdieu y lo político**. Buenos Aires: Prometeo, 2016.
- HABERMAS, Jürgen. **Textos y contextos**. Barcelona: Ariel, 1996.
- HORKHEIMER, Max. **Crítica de la razón instrumental**. Buenos Aires: Editorial Sur, 1969.
- HORKHEIMER, Max. *Hegel y el problema de la metafísica*. En: HORKHEIMER, Max. **Historia, metafísica y escepticismo**. Barcelona: Altaya, 1995.
- HORKHEIMER, Max. **Materialismo y metafísica**. En: HORKHEIMER, Max. *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos, 1999a.
- HORKHEIMER, Max. **Materialismo y moral**. En: HORKHEIMER, Max. *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos, 1999b.
- HORKHEIMER, Max. **Teoría tradicional y teoría crítica**. En: HORKHEIMER, Max. *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós, 2000a.
- HORKHEIMER, Max. **Razón y autoconservación**. En: HORKHEIMER, Max. *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona.

HORKHEIMER, Max y ADORNO, Theodor W. **Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos.** Editorial Trotta: Madrid, 2001.

JAMESON, Fredric. **Ensayos sobre el posmodernismo.** Buenos Aires: Imago Mundi, 1991.

LACLAU, Ernesto. **Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo.** Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

LACLAU, Ernesto. **La razón populista.** Buenos Aires: FCE, 2005.

MOUFFE, Chantal. **El retorno de lo político.** Barcelona: Paidós, 1999.

MOUFFE, Chantal. **La paradoja democrática.** Buenos Aires: Gedisa, 2012.

Recibido: 25/01/2018

Accito: 26/4/2019

COMENTÁRIO

PLURALISMO, RELATIVISMO E RAZÃO INSTRUMENTAL


*Luis Felipe de Salles Roselino*¹

Referência do texto comentado: GAMBAROTTA, Emiliano. Pluralismo y absolutismo en la crítica: dialéctica reflexiva y política democrática a partir de horkheimer y adorno. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, Número Especial, p. 99-118, 2020.

Certos esforços teóricos merecem uma consideração especial, nesse caso, aqueles que propõem mais que uma revisão bibliográfica e, de algum modo, aproximam a discussão da teoria crítica a campos pouco explorados pelos autores que a fundaram. Encontramos algo assim no artigo em questão.

Nos campos da filosofia do direito, ética e filosofia política, vemos Habermas desempenhar um papel relevante; suas discussões com Rawls e MacIntyre contribuíram para que uma interpretação bastante particular advinda da teoria crítica se encontrasse com discussões de matrizes intelectuais diversas. Contudo, não é possível identificar tão nitidamente como um Horkheimer e um Adorno colocariam suas próprias questões e, especialmente, a que pé ficariam os problemas que Habermas julgou suplantados por sua teoria da linguagem. No momento em que a linguagem toma o lugar da consciência, o problema da ideologia perde a radicalidade para Habermas, que reconhece apenas parcialmente essa consequência.

¹ Docente no Departamento de Ciências Humanas, Universidade do Estado de Minas Gerais.

 <https://orcid.org/0000-0002-2512-5681>. E-mail: luis.roselino@uemg.br

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.09.p119>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Há um tema paralelo ao artigo que poderia ser acrescentado à reflexão: trata-se da crítica à “razão instrumental”. A partir de Habermas, vemos esse conceito discutido em meio a correntes muito diversas: “[...] a observação de MacIntyre lembra uma crítica da razão instrumental [...] questões moral-práticas do tipo ‘o que devo fazer?’ são afastadas da discussão racional na medida que não podem ser respondidas do ponto de vista da racionalidade meio-fim” (HABERMAS. 1989, p. 63). Nesse ponto, já vemos o conceito de razão instrumental perder parte do teor de suas condições teóricas originais, aparecendo como um corpo estranho, pois, ao formalizar o próprio conceito da razão formal, a teoria se indispõe à reflexão metalinguística do tema.

Ainda que muito sucintamente, valeria formular assim o problema: essa filosofia que não adere à crítica radical, mas que aborda a razão instrumental, o faz como se não fosse a própria razão instrumental falando através dela, o que não pode deixar de ser um mal-entendido. Ela deveria manter a radicalidade da crítica ou aceitar as advertências de Wittgenstein contra o pragmatismo e o senso comum.

Como hoje os ideais de pureza teórica e de saber claro e distinto se espelham na lógica matemática, enquanto eles se veem tão somente como a forma válida de argumentação e não como teoria tradicional, julgam seu passado superado junto à crise dos ideais iluministas, das verdades eternas. E, se essas teorias já não estão atualmente presas a tais limitações, isso se deve à mesma confiança subjetiva nas regras do método – e não o subestimemos, acreditamos nesses meios, porque eles *efetivamente* dispõem de procedimentos que permitiram substituir *na teoria* esse suporte metafísico e desvencilhar-se dos problemas herdados. Uma vez que essas teorias podem realmente resolver questões que antes pareciam impossíveis (como visto a partir de Frege e Quine), sua condição mais recente reforça convicções pragmáticas. Foi estritamente por essas novas ferramentas e justamente por não suspeitar delas – afinal são meras ferramentas, por que suspeitar delas? – que essa limitação ideológica mais séria manteve a teoria restrita àquilo que, do ponto de vista teórico, parece mais vantajoso, válido, a forma adequada, a devida técnica, os meios apropriados etc. Assim, a postura pragmática é fortalecida por esses dois antecedentes históricos: a crise do caráter unitário da verdade e o progresso da técnica, único indício válido de qualquer progresso significativo.

Segundo Horkheimer (2015, p. 17), o problema é que “[...] de acordo com essas teorias, o pensamento serve a qualquer esforço particular, bom ou mal. Ele é uma ferramenta de todas as ações da sociedade, mas não deve tentar

estabelecer padrões para a vida social e individual”. Porém, há sempre um *logos* que orienta o sentido da técnica, que constitui a “tecnologia”: por isso, mesmo restrita aos meios, a discussão não se torna isenta diante dos fins da sociedade; ele reproduz esses fins, sem refletir sobre eles. Isso não ocorre apenas nos cálculos para produção material ou destruição em massa, mas servem ao mesmo tempo às formas de dominação legal e à legitimação das formas discursivas referentes tanto aos “interesses públicos” como aos “interesses privados”. E, deixando de lado a questão da ideologia e valores “relativos”, tais como a “dignidade humana”, a teoria crítica não parece em nada preferível em face dessas ferramentas e de sua operação exata.

O que mais teria feito Habermas abandonar a discussão da consciência, para entrar no campo da linguagem? Não seria essa mesma vantagem teórica? O que permitiria tratar a ética, por meio de um esquema lógico, senão o próprio uso instrumental da razão? Daí advém a perigosa crença no caráter de autoevidência e de imparcialidade da lógica frente à dilemática autonomia dos valores, pois é por essa mesma razão instrumental que os valores estão sujeitos à pretensão de igualdade genérica e à validade meramente subjetiva. Segundo Habermas (1989, p. 148), “[...] é só a partir desse ponto de vista estritamente deontológico da correção normativa ou da justiça que se podem filtrar, na massa de questões práticas, as que são acessíveis a uma decisão racional”; seu caminho é aceitar as regras do jogo, não refletir sobre elas.

Ao remeter ao sentido “pós-metafísico” habermasiano, Gambarotta não pretende reafirmar essa versão da história da filosofia rumo à “guinada pragmática”, mas repensar os problemas envolvidos. Habermas e Horkheimer seguiram raízes históricas semelhantes. O mesmo teor iluminista que, em Habermas, conduz à autonomia da razão frente ao dogmatismo religioso soma-se a outras consequências em “meios e fins”; quando a filosofia empirista se desfaz do que julgava “pseudoproblemas metafísicos” (HORKHEIMER, 2015, p. 25), ela produz uma consequência contraditória: “Os filósofos do iluminismo atacaram a religião em nome da razão; no fim, eles mataram não a igreja, mas a metafísica e o próprio conceito objetivo de razão, a fonte de poder de seus esforços” (HORKHEIMER, 2015, p. 26). Nesse resultado imprevisto, eles destroem sua própria fonte de autonomia, a razão substantiva:

[...] todas essas consequências estavam contidas em germe na ideia burguesa de tolerância, que é ambivalente. Por um lado, tolerância significa liberdade em relação ao domínio da autoridade dogmática; por outro, ela promove uma atitude de neutralidade diante de todo conteúdo espiritual, que, assim se rende ao relativismo (HORKHEIMER, 2015, p. 27).

A partir de dois temas visíveis no artigo, podemos reconhecer dois mal-entendidos não raros em leituras formalistas da teoria crítica: o primeiro decorre de uma teoria que se crê isenta ou neutra, mas que, na realidade, não identifica seus próprios elementos ideológicos, pois, para ela, a teoria crítica estaria inadequadamente fundada em princípios deontológicos. Como suas ferramentas teóricas não dispõem de critérios para distinguir uma filosofia moral de uma teoria que desconfia da neutralidade e da relativização, tampouco consideram os valores, o que é ideológico, como algo que só pode ser tomado como objeto segundo seus efeitos na sociedade. reduzindo seu sentido prático ao sentido pessoal, subjetivo. A teoria crítica deve guiar-se pelos efeitos, sim, mas não de forma pragmática, por resultados; ao contrário, busca expor na crise dos valores da sociedade vigente seus efeitos contraditórios. Dessa forma, Horkheimer toca no tema do artigo: “[...] no pragmatismo, por mais pluralista que ele próprio se represente, tudo se torna mera matéria subjetiva, [...] um elemento na cadeia dos meios e dos efeitos” (HORKHEIMER, 2015, p. 56).

O segundo equívoco provém de falsas conclusões binárias ($-a \rightarrow b$): se a teoria crítica suspeita da relativização dos valores modernos, logo, ela defende algo oposto, valores absolutos. Ou, igualmente falso, como se opõe ao autoritarismo da razão instrumental, logo, ela defende o ideal da convivência pacífica e da tolerância como sendo a solução, conformando-se ao discurso cínico dos dias atuais. Ao igualar a condição geral dos valores, a razão subjetiva torna-se cega para a possibilidade de que algum desses ideais possa superar/suprimir as mesmas necessidades técnicas que reforçam sua crise.

REFERÊNCIAS

HABERMAS, Jürgen. **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1989.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo: UNESP, 2015.

LA METAFÍSICA Y EL AGUJERO DE LA POLÍTICA: EL SENTIDO DE LA TOPOLOGÍA, ENTRE LACAN Y HEIDEGGER

Gianfranco Cattaneo¹


Resumen: Tomando como motivo una conjetura de Lacan dirigida a Heidegger, referida a lo que sería la metafísica y lo que determinaría su historia y sus efectos, el presente trabajo pretende poner en relación la topología lacaniana y la topología heideggeriana. Ahí donde Lacan traduce a Heidegger, veremos que lo que asoma, y que parece haber pasado inadvertido, es la cuestión topológica del agujero y los efectos políticos que implica velarlo. En definitiva, cuando se lleva hasta sus últimas consecuencias lo que implica *habitar el lenguaje*, veremos que el sentido que ambos autores imprimen a su topología, luego de coincidir, diverge.

Palabras Clave: Metafísica. Agujero. Política. Sentido. Topología.

INTRODUCCIÓN

En la *Introducción* alemana a un primer volumen de los Escritos, Lacan (2012) pretende llamar la atención de su “amigo” Heidegger. Espera que este se detenga “al menos un instante” en aquello que, a su entender, sería “el resorte” de la metafísica. La “idea” de Lacan (2012a, p. 581, nuestra traducción) es que “[...] la metafísica nunca ha sido nada y no podría prolongarse más que al ocuparse de tapar el agujero de la política”. Esta “idea”, sin embargo, considerada en términos generales, no parece particularmente novedosa. Porque lo primero que uno recuerda, cuando lee la expresión “tapar agujeros”, es al Freud de la 35ª Conferencia de Introducción al Psicoanálisis, *En torno a una Cosmovisión*. Allí, haciendo eco de la burla del poeta H. Heine, Freud nos presenta una imagen del filósofo con un gorro de dormir y con una bata andrajosa, dedicado a cubrir los agujeros del edificio universal, con la pretensión de brindar una imagen coherente y sin lagunas del Universo (FREUD, 2010,

¹ Universidad Andrés Bello. Carrera de Psicología. Facultad de Educación y Ciencias Sociales.

 <https://orcid.org/0000-0002-4266-0731>. E-mail: gcattaneo@unab.cl.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.10.p123>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

p. 148). El progreso de la ciencia dirá en su texto Lacan, se sostiene de este mismo actuar “metafísico”. Justo antes de presentar su “idea”, Lacan propone que la ciencia progresa “por la vía de tapan los agujeros”. Cuando lo logra, la ciencia se despoja de su sentido. Esto es lo que la convierte en algo seguro para todo el mundo, ya que otorga un fundamento en el que es posible sostenerse. Pero la burla de Heine, que Freud considera tan pertinente y justificada, no puede dejar de considerar la manera en que está vestido el personaje. Su disfraz guarda una estrecha relación con sus pretensiones de coherencia. Porque su vestimenta complementa su gesto respecto del sentido, si uno considera, para completar el cuadro, además de la Conferencia de 1933, otro texto de Freud, más de treinta años anterior a esta, que es esa especie de resumen de la *Interpretación de los sueños*, titulado *Sobre el sueño*. Respecto del sentido del sueño, la posición de “muchos filósofos”, comparada por Freud (2010, p. 617-618) con la posición de los “legos” y la de los “médicos”, es considerarlo como una exaltación sublime del espíritu del hombre, con la que se despega de la naturaleza, con miras un estrato más elevado desde donde podrá escrutarla. Es decir, para Freud, los filósofos celebran en sus ropas de dormir, como si recién estuvieran despertando, en vez de interpretar y confrontarse al sentido fragmentario y lagunoso del sueño; a ojos del psicoanalista, parecen dispuesto a vestir el sentido hasta con pedazos de sus propias ropas.

Ahora bien, continuar con esta apreciación “general”, añadiendo a lo que ya dijimos, la coincidencia de que *En torno a una Cosmovisión* fue pronunciada en 1933, año al que refiere explícitamente Lacan en su *Introducción*, con el fin de traer a la memoria del “público alemán” al que se dirige su texto, ese momento en que el sentido crítico, que encontró en ellos sus mayores representantes, no pudo evitar el ascenso al poder de un Hitler, nos impediría apreciar la particularidad que comporta la “idea” de Lacan sobre la metafísica. Porque no encontraremos en estas referencias a Freud aquello a lo que se refiere Lacan con el “agujero de la política” que otorga su estatuto a la metafísica y le permite prolongarse como historia; tampoco el que la política sea donde se alcanza la “cima de la futilidad” en lo que respecta a un sentido que, en su opinión, “sólo se capta porque huye”; ni menos llegar a comprender que, lo que Lacan le propone a Heidegger, finalmente, no puede explicarse como si fuera una discusión general entre el psicoanálisis y la filosofía, sino que debe entenderse como una querrela particular entre ambos, la que se despliega, y a la vez encuentra su justificación, en el terreno de la topología. Sólo con estas precisiones es que nos será posible entender la indicación “puramente gratuita” de Lacan a su “amigo” Heidegger, transformándola en una pregunta:

¿qué es un agujero, que hace que la metafísica, al cubrirlo, sea algo? Con ella, esperamos mostrar, en lo que sigue, cómo se reúnen y dialogan, y cómo divergen y se distancian, el sentido de la topología lacaniana y la heideggeriana.

1 EL “DIÁLOGO”: LA TOPOLOGÍA COMO CUESTIÓN DE TRADUCCIÓN

En *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón* desde Freud, podemos observar cómo, al momento de referirse a la necesidad de un sustrato topológico para pensar la noción de cadena significante, Lacan evoca la topología heideggeriana. Se trata de una traducción, de otra traducción de Heidegger hecha por Lacan, que tiene a la topología como motivo, que sin embargo parece haber pasado desapercibida. Como si todos quienes leímos el escrito de Lacan, hubiésemos quedados encandilados por la luz relampagueante del *Logos*, impedidos, de alguna manera, de reconocer esta otra traducción. Cuando hacia el final de su texto, Lacan (2008, p. 494) aclara, a quien lo tilda de “neo-heideggeriano”, que cuando habla de Heidegger, o más bien, cuando lo traduce, se esfuerza “en dejar a la palabra que él profiere su significancia soberana” ¿es seguro que Lacan se esté refiriendo sólo a la traducción que hizo de *Logos*? Creemos que no. Porque si consideramos la definición de cadena significante que entrega allí Lacan – “anillos cuyo collar se sella en el anillo de otro collar hecho de anillos” [*anneaux dont le collier se scelle dans l’anneau d’un autre collier fait d’anneaux*] – (LACAN, 2008, p. 469) no es difícil percatarse que con ella estaría traduciendo, o al menos parafraseando, un tema central de la conferencia de Heidegger *La Cosa* y de lo que él mismo llamó *topología del ser*: el *anillar* [*ring*] y el *desanillar* [*entring*] *del anillo* [*Ring*] que hace al acontecimiento del mundo, abierto en todos los sentidos por la presencia de las cosas como cosas (HEIDEGGER, 2007a, p. 253-254). La importancia que tuvo esta conferencia de Heidegger en el *retorno a Freud*, cuestión desarrollada extensamente por Jean Allouch en *El sexo de la verdad* (Allouch, 1999), hablaría a favor de esta propuesta. A lo que puede sumarse, además, el que ya en *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis* podemos encontrar un antecedente para esta traducción/paráfrasis de Lacan. Si queremos alcanzar en el sujeto lo que había antes de los juegos seriales de la palabra – afirma Lacan – lo encontraremos en la muerte, que es donde toda su existencia adquirirá sentido. La muerte es el límite de la función histórica del sujeto “según la fórmula de Heidegger”, su “posibilidad absolutamente propia, incondicional, irrebable”. Este sentido mortal con que se retrorae la existencia, revela en la palabra “un centro exterior al lenguaje”, que es “más

que una metáfora y manifiesta una estructura”, diferente de la espacialización de la circunferencia o de la esfera, “a lo que la lógica simbólica designa topológicamente como un anillo [*anneau*]”, cuya representación intuitiva “es la forma tridimensional del toro” y a la que habría que recurrir en virtud de que su exterioridad periférica y su exterioridad central no constituyen sino una única región” (LACAN, 2008b, p 305-308).

La pregunta por la “cercanía” organiza la reflexión topológica de Heidegger en *La Cosa*. Que todo haya sido arrastrado hacia el aglutinamiento y la uniforme falta de separación, sentencia Heidegger, no ha aportado ninguna cercanía. A pesar de que el hombre tenga la capacidad técnica de traer todo ante sí en la máxima inmediatez, falta la cercanía de lo que es. El ente queda dislocado de su esencia, porque la cercanía con lo que es no consiste en la reducción o eliminación de las distancias, sino que una relación originaria con el acontecer de las cosas y el mundo. Lo cercano sólo podrá ser experimentado si es el hombre el que va, sin medida, *en sentido* de lo que se halla en la cercanía. Lo que está cerca son las *cosas*. Al explorarlas, aparece la distinción entre *lo cosivo de la cosa*, vale decir, la capacidad significativa de la cosa, y la objetividad del objeto. Si la cosa es lo que está *en* la cercanía, lo que Heidegger pone en cuestión no es la manera de perfilar adecuadamente la cosa con que nos enfrentamos [*Gegenstand*], para que la representemos de un modo ajustado a su ser, sino que mostrarla como algo que se erige de manera autónoma [*Selbständiges*], sostenida desde su modo de ser cosa (HEIDEGGER, 2007a, p. 235). Se trata entonces de ir en dirección del ente, de manera de dejarlo descansar en sí, en su esencia. Así, la jarra, dice Heidegger, es una cosa. Lo cósmico [*das dingliche*] en ella reside en su *ser* jarra: que envasa y sirve como vasija [*Gefäß*], que envasa [*fäßt*] en sí algo, así como también lo sirve y derrama. Por lo tanto, en cuanto vasija o recipiente, la jarra está en sí. Permanece siendo vasija, independiente de nuestra representación. Sin embargo, sólo si se la emplaza de una cierta manera, la vasija puede estar en sí. La vasija demanda un producir por parte del hombre, que es un hacer estar que no constituye lo propio de la jarra como jarra. La producción tiene la tarea de conducir a que la jarra entre en lo que le es propio, poniéndola al descubierto en lo que de alguna manera ya es y de lo cual proviene, pero reconociendo con ello que lo propio de su esencia se sustrae a su gesto, ya que esta no puede ser elaborada ni producida. La desocultación en el ser no es por tanto un estado del ente, sino que una efectuación que exige del hombre una cierta participación.

Lo envasador [*Fassende*] de la jarra es el vacío. Sobre él reposa aquello en lo que consta la jarra, determinando cada gesto material del producir (HEIDEGGER, 2007a, p. 239). Pero el vacío no se confunde aquí con un espacio desocupado por el que se expandiría un líquido. Asumir esa concepción aniquilaría la cosa. Nos forzaría a abandonarla en la nada, impidiéndole llegar al lenguaje, donde podría aparecer su esencia. La ciencia se ha dedicado desde siempre a este aniquilamiento de las cosas en cuanto cosas, mucho antes de la angustia que siente actualmente al confrontarse al nihilismo de su propia potencia de destrucción. Velando el vacío, que es por donde despunta y se oculta el ser, la ciencia, como la metafísica, olvida la verdad de la cosa. Por esta razón es que las cosas en cuanto cosas no han podido acceder al pensar, ni han podido reclamarlo. Para que la cosa pueda acceder al lenguaje, hay que dejar que el vacío de la jarra sea aquello en torno a lo cual se edifica su esencia, atendiendo sólo a lo envasador de la jarra y a la manera en que el acoge vacío. El envasar toma y retiene, así como también lo envasado se vierte y entrega, dando a beber. Esta doble función del vacío, hace que se reúnan en unidad de esencia los dioses y los mortales, la tierra y el cielo, que es lo que Heidegger llama “cuaterna” [*das Geviert*]. La esencia de la jarra “es la pura y donante reunión de la simple Cuaterna” haciendo que la jarra esencie en cuanto cosa [*Ding*]. La jarra es la jarra en cuanto cosa, esencia desplegándose como cosa [*dingt*], se demora en su ser, y así reúne y encuentra su lugar. La esencia de la jarra experimentada y pensada de esta forma es lo que hace que lleve el nombre de cosa (HEIDEGGER, 2007a, p. 244-245).

La cosa, en su carácter de cosa, abre y acerca el mundo, trenzando y articulando la estructura del sentido. Si la manera en que una cosa congrega es única, esto no se explica por sus características “propias”, sino por la manera en que refleja una configuración de mundo. Mas la cosa no crea el mundo, como un centro sustancial. Lo abre a partir de la relación de reciprocidad que entablan entre sí. Sólo de esta manera la unidad de la cuaterna se despliega unitariamente. Ninguno de sus elementos puede captarse por separado, ya que cada uno refleja a su modo la esencia de los demás. Es la unidad de los cuatro desde la interacción y articulación recíproca de sus elementos, que es lo que los define al mismo tiempo que los diferencia. Este juego de espejos es el mundo, que “esencia al mundear” (HEIDEGGER, 2007a, p. 252). Lo que hace que el mundo sea mundo no puede ser una deducción. No puede explicarse mediante algo distinto, ni fundarse en algo diferente, que esa especie de desenvolvimiento de la unidad de los Cuatro, que Heidegger denomina “danzar en corro” (HEIDEGGER, 2007a, p. 253), que da lugar para, de vez

en vez, alguien pueda ocuparse de una cosa. Que el “danzar en corro” sea el “anillo que anilla” en su simplicidad a la “cuaterna”, se debe a que para Heidegger ya no se trata exactamente de la marcha circular de la hermenéutica de *Ser y Tiempo*, precondition de toda comprensión del ser. Ahora, de lo que se trata es del doble giro del acontecimiento unitario, como anillo que anilla. Por lo tanto, si en Heidegger existe una topología del ser [*Toplogie des Seyns*], con la que sería posible dar cuenta del problema del ser-lugar del lugar de la verdad, sin presuponer una comprensión de lo que eso significa, con miras a continuar con el proyecto [*Entwurf*] de un “extático estar arrojado en lo abierto”, inaugurado en *Ser y Tiempo* – como sostiene Heidegger (2003, p. 41) – esa topología debería seguirse en el tránsito que va del círculo hasta el anillo, tomando como guía que para Heidegger, desde *Ser y Tiempo*, “[...] lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta” (CATTANEO, 2016; HEIDEGGER, 1998, p. 176).

La esencia reunida del mundo, que anilla [*ring*] a los Cuatro, abiertos en todas las direcciones, es la vuelta [*Gering*], en la que se pliegan aunadamente entre sí al mismo tiempo que de una manera propia de cada uno. En la vuelta no se trata sólo de una atadura. La vuelta también desata o desanilla [*entringt*] la trabazón de la esencia reunida, con miras a la docilidad y ductilidad propia de cada elemento. Desde el juego de espejos de la vuelta del anillar [*Gerings des Ringen*] que apropia y desapropia el ser, acontece la cosa como cosa, cuyo despliegue es insignificante o de poca monta [*gering*]. El acontecimiento de la cosa como cosa, por su carácter, es como tal topológico. *Ereignis* es tal vez el concepto topológico en Heidegger, porque opera contra todo intento de darle al ser un lugar en algo más original, primitivo, básico o primordial, en un propio [*eigen*] más fundamental que la dinámica de apropiación y desapropiación de lo mismo (MALPAS, 2012, p. 214). *Ereignis* habla de la correspondencia en el mutuo destinarse del hombre y el ser. El destinar envía a la espacialidad, ya que, originariamente, según Heidegger, la palabra alemana *schicken* significa ordenar y preparar un espacio. El ser adviene entonces de manera *espacializante*. Prepara una localidad [*Ort*] o *topos*, para que el ente comparezca como tal. El ser se destina al no entregar nada más que su darse, de manera que, dando lugar, se retiene y se retira en sí mismo (DASTUR, 2007, p. 225). Si el acontecimiento es lo que sucede en lo que sucede, como un despliegue extático de lo abierto, el acontecimiento de la cosa como cosa, advierte Heidegger, es modesto. Su gesto, prácticamente inaparente. Es incluso limitado en número, si se compara con el sin número de objetos con los que el hombre puede encontrarse en lo inmenso de su pura condición de ser vivo

(HEIDEGGER, 2007a, p. 254). Por lo tanto, si la muerte “es el cofre de la nada” en que alberga el ser, “sólo los hombres en cuanto mortales logran, habitando, el mundo en cuanto mundo. Únicamente lo de poca monta del mundo llega alguna vez a ser cosa” (HEIDEGGER, 2007a, p. 257).

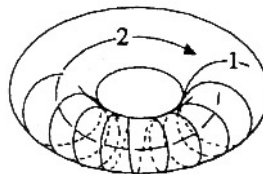
Volvamos ahora a *La instancia de la letra...*, teniendo en consideración la definición de cadena significante como un antecedente de aquel “voto puramente gratuito” de Lacan a Heidegger. Decíamos al comienzo que con esa definición, Lacan da cuenta con su topología de la topología heideggeriana. Sin embargo, la recepción de Lacan no es sin reparos. Ahí donde Heidegger sostiene que la relación originaria con la cosa se habría perdido en su traducción a la *res* latina, que desemboca en el *ens*, como esencia aplicable a lo presente, Lacan optará por otro modo de abordaje, otorgándole a la etimología un lugar secundario para sus pretensiones. Las consideraciones etimológicas, afirma Lacan (2008, p. 465), “[...] por muy existentes que sean para el filósofo, nos devían del lugar desde donde el lenguaje nos interroga sobre su naturaleza”. Para sostener esta interrogante, es necesario desprenderse la ilusión que conduce al positivismo lógico en su búsqueda del sentido del sentido: que el significante tendría la función de “representar un significado” o que su existencia responde “a título de una significación cualquiera” (Lacan, 2008, p. 466). Interrogando el signo, enfatizando el papel que ahí cumple la barra “resistente a la significación” que separa sus niveles, Lacan propone que su algoritmo revela la estructura del significante. Esta estructura, como se dice corrientemente del lenguaje, es que el significante sea articulado. Lo que quiere decir que sin importar desde donde comience su análisis, las imbricaciones recíprocas y los englobamientos crecientes de sus niveles, deben someterse a una doble condición, que son las de “reducirse a elementos diferenciales últimos y de componerlos según las leyes de un orden cerrado” (LACAN, 2008, p. 468-469). La primera condición hace referencia a los fonemas, “descubrimiento decisivo de la lingüística”, en los que hay que buscar la propiedad del significante como un sistema “sincrónico de acomplamientos diferenciales, necesarios para el discernimiento de una lengua dada”. Con la segunda condición, se afirma como propiedad del significante la necesidad de un sustrato topológico, al que uno puede aproximarse mediante el término de cadena significante y que Lacan (2008, p. 469) define como ya vimos: “anillos cuyo collar se sella en el anillo de otro collar hecho de anillos”. Este encadenamiento responde a las condiciones de estructura que determinan, en la gramática, un orden de imbricaciones que va desde los ragos distintivos y fonemas, hasta la unidad superior de la frase, mientras que

en el léxico, establecen un orden de los englobamientos constituyentes del significante hasta la locución verbal. Esto último se se puede explicar, por ejemplo, mediante el empleo de un semantema. Debido a que no puede remitirse a sí mismo para constituirse como unidad significativa, tiene que dirigirse a su grado inmediatamente superior para encontrar su significación. Por esa posición relativa, el grado superior y el semantema adquieren estatuto significante. El uso de la lengua demuestra entonces que el patrón de búsqueda de la significación está dado por estas correlaciones, que van del significante al significante.

Ahora bien, la noción de empleo, cuando es pensada adecuadamente – considerando a la palabra como inseparable de su uso – impide detenerse en los límites estáticos en los que la gramática y el léxico permanecen. Si lo hicieramos, nos advierte Lacan, caeríamos en el error de suponer que, más allá de esos límites, la significación reinaría sin competencia en una indicación a la realidad. A esto se debe que, en opinión de Lacan, el límite en el que permanecen – que no es más que una sumatoria *partes extra partes* del espacio y el tiempo puros del código – no se constituya respecto de una realidad a significar, en la que el signo se completaría ordenándose con miras a un referente, sino respecto del tiempo de corte y retroacción que introduce el significante. El límite del empleo, en los confines del espacio instrumental del significante, es un tiempo de anticipación y retroacción; un tiempo de paso y de apertura de la significancia en general; tiempo introducido por el significante, desde que su naturaleza “es la de anticipar siempre el sentido, desplegando ante él mismo su dimensión” (LACAN, 2008, p. 469). La barra entre los niveles del signo se convierte en la función de corte del discurso, con el que se verifica la estructura del sujeto como discontinuidad en lo real. Esta oferta al significante – como indicará Lacan poco después en *Subversión del sujeto...*, retomando la cuestión – que constituye el agujero en lo real, se distribuye en una disimetría entre el *lugar*, en que el significante se constituye por una reunión sincrónica y numerable, y el *momento* de una escansión, puntuación donde la significación aparece como un producto terminado. La sumisión del sujeto al significante, que se produce en el circuito que va entre el lugar del Otro y el tiempo de su significación, es propiamente un círculo, en la medida en que “el aserto que se instaura en él, a falta de cerrarse sobre nada sino su propia escansión, dicho de otra manera, a falta de un acto en que encontrase su certidumbre, no remite sino a su propia anticipación en la composición del significante, en si misma insignificante”. Mas la cuadratura de este círculo, prometida a la completitud de la batería significante, es sin

embargo imposible, por el hecho de que “el sujeto no se constituye sino sustrayéndose a ella y descompletándola esencialmente, por deber a la vez contarse en ella y no llenar en ella otra función que la de la falta” (LACAN, 2008, p. 767). El círculo se caracteriza por hacer agujero. Tal vez por esto el grafo del deseo se abre “como un frasco” con la pregunta del Otro: ¿qué (me) quieres? (LACAN, 2008, p. 775); y el sujeto, efecto de la articulación significante, se constituye primordialmente como falta, un menos contable que requiere, para ser captado, de una topología diversa a la de la esfera.

Esta topología debe demostrarse mediante las operaciones que pueden realizarse sobre una superficie. Toda superficie, por definición, es localmente homeomorfa al plano, por lo que el toro y la esfera, cuando están sumergidas en el espacio tridimensional, son localmente idénticas para el sujeto inscrito en ellas. Dado que, además, ambas tienen la propiedad topológica de ser cerradas y bilateras, el sujeto de la superficie no puede saber, de antemano, en cuál de ellas habita. Sólo el “corte cerrado” del significante, que es al que el sujeto está identificado, es el que hará surgir la diferencia global entre las superficies. Así, mientras que, en la esfera, todo lazo puede reducirse a un punto, en el toro, hay lazos irreducibles, porque incluyen el agujero central en su círculo: el que se cierra en forma de bucle pasando a través del agujero, que Lacan llama “círculo pleno” [1] y el que circunda alrededor del agujero del toro, que llama “círculo vacío” [2]. Ambos producen una suerte de “bobina”, que simboliza la repetición de la demanda:



Fuente: Lacan (2012b, s/p)

El sujeto demanda el ser que se ha dado a la fuga entre enunciado y enunciación. En la cuenta de las vueltas que da su demanda, se reencuentra, pero engañado en una, como (-1). Esta equivocación se debe a que la vuelta que el sujeto no ha logrado contar, es la que ha dado dando la vuelta a la superficie. En la sucesión de los círculos llenos, los círculos vacíos, como anillos de esos bucles, unen a todos los círculos de la demanda, de manera

que señalan al objeto metonímico que le es propuesto al deseo, pero que sólo puede ser contorneado – en todos los sentidos de la palabra, como dice Lacan (2012a), ya que *contour* contiene *tour*, que es anagrama de *trou*, agujero.

2 LA “DIVERGENCIA”: EL VACÍO Y EL AGUJERO

Si el vacío de la jarra, como sostiene Heidegger, no es un “dato” manipulable ni un estado de cosas al que podríamos referirnos abstractamente, es porque en el vacío es donde descansa la fundamental capacidad de acogida de la jarra. El vacío no es algo como tal, sino que un movimiento de puesta en forma. Al comentar esta cuestión en la lección del 27 de enero de 1960 de *La ética del psicoanálisis*, Lacan entiende que es a partir del vacío como el alfarero crea la jarra. El vacío es lo que introduce en el mundo la perspectiva de lo pleno, a través del modelamiento de aquella “nada de particularmente significado” que caracteriza la función significante de la jarra. El hecho de que para Lacan exista una identidad entre este modelamiento de un significante y la introducción en lo real de la hiancia o agujero que llama *Cosa*, refrenda de alguna manera la perspectiva heideggeriana de que el lenguaje no adviene como tal, sino que acontece en el transcurso de un advenimiento. El lenguaje se presenta como una especie de álito. Como un tufo que nos lanza sobre la pista de una presencia sustraída, tal como el olor de la mostaza que sube por nuestra nariz, proveniente de un tarro que, en nuestra vida práctica, no puede sino estar esencialmente vacío (LACAN, 2003, p. 148-151).

Para Lacan, así como para Heidegger, modelar un significante como nada, abrirlo sin restricciones en su significancia, es un proceso de vaciamiento. Con él se efectúa la delimitación de un umbral que agujerea, como un entramado en torno de lo que nunca se presenta en cuanto tal y que no aparece sino como la *nada* que acompaña a todo lo ente, que es el ser. Este umbral no divide, simplemente, el afuera del adentro, sino que constituye al ser como un pliegue que se despliega en el lenguaje, manteniendo la diferencia ontológica como una división irreconciliable. En la manera en que se entiende el ser como *nada*, está lo que, en definitiva, podría llegar a obliterar el modelamiento del vacío que determina el *habitar el lenguaje*. En esto, Lacan y Heidegger parecen coincidir. Sin embargo, una de las cuestiones más difíciles de abordar, cuando se trata de considerar, una al lado de la otra, la perspectiva lacaniana y heideggeriana, es el problema de si esa hiancia del ser hace resonar o no el llamado de una profundidad originaria. Como veíamos más arriba,

anunciado por Lacan en la *Instancia de la letra*, que la topología lacaniana tome otro sentido que aquel hacia donde conduce la etimología a la topología hiedeggeriana podría encontrar aquí su razón. Ese otro sentido debemos buscarlo en un tonel distinto que la jarra de *La Cosa*, que se encuentra en el curso de Heidegger en la Universidad de Friburgo del semestre invierno del 51'-52', ¿Qué significa pensar?

La pregunta *¿qué significa pensar?* puede ser abordada de cuatro maneras, nos dice Heidegger. Desde el significado de la palabra “pensar”; mediante la manera en que la tradición ha entendido el rasgo fundamental del pensamiento que es la *lógica*; desde el examen de los requerimientos para pensar adecuadamente; y, por último, considerando lo que nos llama al pensamiento. Estos cuatro abordajes se pertenecen entre sí y se elucidan si se considera el último abordaje como el más decisivo para abordar la cuestión. Lo que quiere decir “pensamiento”, es lo que *nos* quiere decir. Es un acusativo, que convierte a la pregunta en una indagación sobre aquello que por primera vez nos remite al pensamiento y que nos afecta, porque nos llama, a nosotros mismo, a nuestra esencia. *Nosotros* somos los interpelados, los que comparecemos en el tejido de la pregunta (HEIDEGGER, 2008, p. 113-115). Pero lo que *nos* llama al pensamiento sólo puede hacerlo en cuanto lo que llama requiere del pensamiento; lo que llama a nuestra esencia necesita de la actividad del pensar. Lo que llama al pensamiento debe ser *cuidad* en su propia esencia, por lo que es lo que nos da que pensar. El mandato es lo *debe* ser pensado, y lo que *todavía* no pensamos, porque es lo que da que pensar. El pensar debe abrirse a lo que lo *constríe* y empuja como una fuerza exterior, ponerse en camino hacia ello preguntando, si no quiere permanecer ciego al envío de nuestra propia esencia occidental a tomar la forma del *logos* que enuncia. Si el pensamiento *todavía* no piensa, si eso es lo que más nos da que pensar, es porque se piensa siempre *ya ahí*, mientras que es entre el *todavía* no y el *ya ahí*, en su imposibilidad ontológica, donde alberga el espacio de juego de nuestra esencia. Lo que da que pensar ya habla en el pensamiento, antes de que este pueda ponderarlo y ponerlo ante sí como una representación, es lo que el pensar todavía no piensa y lo que le llama a pensar. Es esta latencia la que entrega al pensar un lugar habitable al mismo tiempo que inhóspito, que lo pone en un equilibrio inestable entre *logos* e historia. Porque pensar que todavía no pensamos no implica que se lo vaya a lograr hacer. Que todavía no hayamos entrado en el ámbito de lo que quisiera se pensado aun cuando ya estamos ahí, no es un descuido o un atraso del hombre. Se debe a que lo digno de ser pensado se aparta y se ha apartado siempre del hombre. Y ante esta incertidumbre,

parece estar siempre al acecho la tentación de preservar una especie de fondo originario de propiedad, que pueda sostener el acontecimiento del ser.

El acontecimiento propiamente tal de la historia obra en la historia. Se da y permanece replegado en ella. Lo que da que pensar y determina la esencia del pensamiento no se alejó del hombre en un momento fechable, sino que se ha mantenido siempre en ese alejamiento. *¿Qué significa pensar?* se transforma entonces en *la* pregunta histórica, porque apunta al comienzo del pensamiento occidental, señalando, con la determinación de la diferencia ontológica, la manera de pensar nuestra época (HEIDEGGER, 2008, 146). Lo que hace que para Heidegger la historia del ser es *una*, se debe a que el ser es aquello de lo que no hay una segunda vez. Como nada hay que se corresponda originariamente al ser, el ser se da de la misma manera al comienzo y al final de la historia: como remisión. Los presocráticos no son por tanto el verdadero origen recobrado de la historia, sino quienes respondieron pensando al desplazamiento inicial que llama al pensar. Será en el decir donde Heidegger formulará la pregunta por la historia como un todo, por su comienzo y su final, su dirección, sus puntos de viraje y su relanzamiento con miras al ser. Es *en* el lenguaje donde puede ponerse en juego esa falta de correspondencia o identidad, debido a que no hay un significado original del ser. Con el decir podrá renovarse el gesto de ir hacia las fuentes sepultadas por la metafísica, renovando la respuesta al desplazamiento de la aurora. Heidegger intenta mantener así una relación con lo originario, rota por la manera en que la tradición tradujo lo griego. La traducción de los nombres griegos a la lengua latina es la ruptura de esa relación y el comienzo del destino metafísico de Occidente. Es que el pensamiento romano, simplemente adopta las palabras griegas, dice Heidegger, despojándolas de las experiencias originales que estas dicen. El pensar occidental pierde por ello un terreno firme donde pensar, así como la oportunidad de torcer su destino metafísico. El decir debe sobrevenir e irrumpir en la historia para traer de vuelta esa experiencia, que es la del pliegue del ser. Como un desgarrar en los sedimentos de la tradición ontológica, alcanza al hombre en su esencia, siguiendo el trazo del primer envío del ser.

Desde el espacio de un “juego de lenguaje”, hacia el que se orienta nuestra esencia, pueden abrirse las palabras que *hablan en lo hablado*. Poetizar y pensar son el *decir esencial*, con el que el hombre se arriesga a recibir el don del ser. El decir esencial habla el lenguaje, en vez de utilizarlo como medio de expresión. Como el poetizar y el pensar dicen las palabras, tan pronto se toma su camino con el fin de que el lenguaje hable a través del hombre, uno

se ve obligado a atender al decir propio de las palabras. Si las palabras son habladas y oídas, pareciera que su captación sensible en el sonido sería algo captado inmediatamente, mientras que la significación o el sentido de las palabras, a las que estas estarían unidas, sería su componente no sensible. Por esta razón es que se habla de actos que tendrían la labor de dotar de sentido al sonido desnudo. Las palabras estarían así llenas de sentido. Se las considera “como cubos o toneles”, especie de cajas de resonancia de las que sería posible, penetrando en su interior, extraer una significación. Sobre esta representación, que separa lo inteligible del significado de lo sensible de la configuración sonora, podría hacerse un juicio sobre el pensar que presta atención a las palabras. Pero la inmediatez del sonido es sólo una configuración abstracta hecha para comprender lo que significa atender al decir de las palabras. Y lo inmediato no es lo próximo, sino sólo lo acostumbrado. Lo representado como pura dimensión acústica es una mediación abstracta, porque el sonido no se oye por sí mismo. Nunca se oyen puros sonidos, sino sólo palabras incomprensibles. Pero tampoco se nos presentan en primer lugar meras palabras. Entre una y otra se sitúa el abismo de una diferencia esencial, en el que el oír debe demorarse. Porque atender al decir significa demorarse en el espacio de juego de lo hablado antes que en la palabra o el sonido como tales. Las palabras, entonces, no son toneles de donde podría sacarse algo, sino que “son fuentes que el decir excava, fuentes que han de encontrarse y excavararse siempre de nuevo, que con facilidad quedan sepultadas” (HEIDEGGER, 2008, 125-126). En las palabras puede volver a relanzarse la historia, renovarse el gesto de ir a la fuente, para que el contenido del tonel no quede estancado.

Pero en este ímpetu, la excavación heideggeriana no se abstiene de cualificar los estratos que reconoce, con la finalidad de evitar la caída en el sentido cotidiano y vulgar del que con dificultad nos desprendemos. Es como si con ello, Heidegger retrocediera ante la topología de esa duplicidad esencial que tan bien supo reconocer. Sus toneles están agujereados, más no vacíos del todo. El espacio del lenguaje, que retoma las palabras estancadas en su movimiento, conduce a la historia de la lengua. Para que Heidegger llegue a afirmar que la pregunta por lo que significa [*heiß*en] pensar, significa a su vez lo que manda [*heiß*en] al pensamiento y lo pone en camino a su esencia, no es suficiente la cifra signifiante. Heidegger parece llevado a suponer que las significaciones vulgares o comunes descansan sobre otras, las “auténticas, iniciales y decisivas” (HEIDEGGER, 2008, 126), que son las que conducen, a partir del *claro* abierto por la lengua alemana, hacia el *milagro griego*. La identidad entre pensar y poetizar aparece como una orientación hacia el

origen, hacia el comienzo y hacia lo auténtico. Escuchando la poesía, que da a escuchar más de que lo que se puede entender, el pensar logra situarse bajo el influjo de una existencia histórica inicial, y corresponder a un lenguaje originario que puede decir más allá de la palabra dicha. Esta identificación entre pensar y poetizar, constituye un *decir* que deja pensar el ser al origen, vale decir, el tener lugar de la diferencia ontológica. Una orientación para el *Ereignis* es la que Heidegger aquí decide. Una dirección del tener lugar del acontecimiento de la verdad, que, en vez de conducir al abismo de la palabra, lo escamotea. Casi una década antes de *Le Thor*, la “topología” hacia su primera aparición coronando esta dificultad, en el pequeño opúsculo *Desde la experiencia del pensar*, en el que Heidegger la definía como una “poesía que piensa”.

El lugar en que las palabras se abren en lo hablado, en la topología lacaniana se constituye y se organiza por la irreductibilidad del corte significante. Con él, comienza el derrame de la significancia de un decir que no puede clausurarse en lo dicho. Porque el corte actúa en el lugar donde el “sentido del sentido” busca encontrar su reaseguro, tratando de reducir, a través de la tautología, la metonimia de la significación. El corte producido en el “decir lo mismo”, con el que se recolectaría la palabra en el concepto, hace del *segundo* término, aquel en que se sostiene la mismidad, el *significante del corte*, entregándolo a la no identidad consigo mismo del significante. Ahí donde la palabra intenta “lógicamente” recogerse en su verdad y constituir una unidad de sentido, el corte entorna una fractura, enlaza un binario que la lengua no puede velar, pero sí cifrar. Con esto, retomamos el hecho de que la llamada de atención de Lacan a Heidegger en la *Introducción* alemana.... repare en el problema del agujero por donde huye el sentido. Se trata de la “necedad” del significante, desarrollada por Lacan en la lección del 19 de diciembre de 1972 del seminario *Encore*. Allí, para explicar cómo funciona *un* significante, en su diferencia con *el* significante, vale decir, para exponer la diferencia entre una función del significante que podría totalizarse, fundándose en un predicado, y una que no, Lacan ya no sólo se referirá a la frase, para pensar la estructuración topológica del significante, sino que a la “función proverbial”. En el proverbio, la significancia, dice Lacan, “se abre en abanico”, como lo demuestra à tire-larigot, que “quiere decir” *a paladas* o *a raudales*. Sin embargo, cuanto más sentido se pone en esta expresión, cuanto más oído se pone en ella con el fin de captar su sentido, tanto más se lo aprehende en su retirada. Porque luego de “la construcción y la fabulación”, que hasta se inventa “un señor llamado Larigot” que habría existido en algún momento de la historia, la pregunta

permanece. ¿Qué quiere decir entonces? Nada más, sentencia Lacan, que su puesta en signo. À tire-*larigot*, “la zambullida del deseo en el tonel perforado de la significancia” (LACAN, 2010).

El sentido huye por el tonel perforado de la significancia (LACAN, 2010). Por ello, la morada en que habita el “ser” hablante, se caracteriza por ser “fofa” [*cotoneaux*] (LACAN, 2012a, p. 580). Es que el “ser” no puede sino inevitablemente caer hacia toda suerte de toneles, sumergirse en toda clase de conceptos, dado que la palabra como el concepto abrevan en la misma falla de la lengua, que transporta y marca el decir. El proverbio sería entonces una dimensión *fútil* de la palabra, que sólo retiene el agujero que la sexualidad, por su incapacidad para revelarse, hace a la verdad. Ni auténtica, ni inicial ni decisiva, la *necedad*, a la que el filósofo pareciera hacer *oídos sordos*, demuestra que, en la dimensión abierta por el significante, el ser ya está perdido; antes que, destinado, lanzado al azar de los encuentros. Esto es lo que explica que el método freudiano coloque al discurso bajo la determinación de sus ocurrencias, *die Einfälle*, de lo que cae [*fallen*], sin mediación, fuera de él; las ideas le caen delante, súbitamente y de improviso, por lo que ni la interpretación ni las asociaciones [*Assoziation*] podrán adelantarse a lo vendrá del inconsciente (GOLDSCHMIDT, 2017, p. 41-42; FREUD, 2010c, p. 275).

Si es el corte significante lo que revela el agujero que organiza la estructura, es necesario reconocer buenos y malos cortes: los que recorren el agujero y los que lo escamotean. La topología del ser hablante quedaría así supeditada de la eficacia del buen corte, con que se reabre la fuga del tonel. Esto no niega que el psicoanálisis pueda entregarle al analizante el sentido de sus síntomas, aclara Lacan. Lo que pone en cuestión es que la experiencia de ese traspaso pueda sumarse a otras. A esto se debe que, en un análisis, todo haya de ser recogido como si nada hubiera quedado establecido en otro lado, “lo que solamente quiere decir que la fuga del tonel debe ser siempre reabierta” (LACAN, 2012a, p. 583). Abrir lo abierto de la buena manera, implica que para que el ser hablante llegue a habitar el lenguaje, le es preciso *ex-sistir*; y la existencia, para Lacan, embraga en el real de la no relación sexual, único real que no logra inscribirse en la dimensión de la palabra. Es la conformación y delimitación de un espacio de captura, de *Begriff*, de encierro *entre-dos* del concepto (entre la forma y el contenido) o del signo (entre el sonido y el sentido), lo que efectúa el agujero que abre interiormente ese espacio, exponiéndolo a la fuga del sentido. No hay que desdeñar por tanto la aclaración de Lacan en su *Introducción*, de que la fuga no es una

escapada (LACAN, 2012a, p. 579). Porque no se trata para él de abandonar el espacio del signo/tonel en nombre del sentido y de un decir esencial, sino de comprender lo que funda y desfonda esa localidad.

El sentido se capta porque huye; hay sentido porque hay fuga. Cuando los elementos del signo son ubicados con miras a su relación, estos suscitan un tercer elemento, con el que esa relación podría inscribirse. Sin embargo, los efectos de significado, empujados por el significante que los causaría, le yerran a ese referente. O, para decirlo de otra manera, el referente, como tercero, surge por el error, a partir de lo cual, podría exigirse, que la relación sea susceptible de ser inscrita. Sin embargo, llevado al límite, el significante no opera por su capacidad para sustituir una significación que se ausenta y a la que sólo podemos aproximarnos por tanteos sucesivos, sino por inscribir esa falta en lo real. El “encuentro fallido” con el “buen referente”, que por ese mismo yerro localiza y especifica ese referente como real, es aquí lo constitutivo de los efectos de verdad en el inconsciente. Es por tanto la cifra, y no la cuenta, lo que funda el orden del signo y lo que exige, del saber, delinear los contornos de los efectos de verdad que se entregan en las formaciones del inconsciente. El inconsciente trabaja sin pensar en ello, sin juzgar ni calcular. Simplemente hace su trabajo de cifrado, que es preciso deshacer en el desciframiento. Lo que el psicoanalista debe saber es que hay un saber que no calcula, “pero que no por ello trabaja menos para el goce” (LACAN, 2012a, p. 585). El cifrado es del orden del goce sexual, que es lo que queda fuera de lo que sirve. El goce, al estar en el cifrado, encadena la no relación con la intrusión de lo real, como un accidente en el orden del pensamiento que afecta al cuerpo. Del goce, que hace obstáculo a “la relación sexual establecida”, el lenguaje no deja otra huella que un “zigzag infinito” (LACAN, 2012a, p. 582).

Desembocar en el sentido no impide entonces que este, como sostiene Lacan, haga agujero. Haber acertado con una interpretación no hace que los analistas “estén en lo verdadero”. Porque aun siendo justa, “sus efectos son incalculables” (Lacan, 2012, p. 585). Todo el lenguaje es nada más que cifra, en el sentido en que Lacan lo enuncia del inconsciente: que se descifra. Una topología que desconozca esto, no puede sino quedar prendada en la labor de prolongar la historia de la metafísica. Inscribe en un destino histórico la relación que el lenguaje no inscribe, poniendo el real por fuera del lenguaje, velando el agujero de la política. Desde el momento en que la historia suplementa el juego entre cifrado y descifrado, el tercero excluido es el que dicta la norma y organiza una jerarquía ontológica de las lenguas. Este parece ser el caso

de la topología heideggeriana, cuando parece decidirse por un “lenguaje originario”, que dice más allá de la palabra dicha. Este hace con el lenguaje lo que la metafísica siempre ha hecho: velar el abismo inherente a la identidad al sostener la identidad entre pensar y poetizar. La decisión de Heidegger repite la “decisión sobre el sentido”, inaugural de la metafísica (CASSIN, 2013, p. 92). Cuando es posible apropiarse del lenguaje y utilizarlo, asumiendo un origen o principio – que no es otro que el “indemostrable” principio de no contradicción – es posible, de la misma manera, apropiarse de la *polis* en la que habitan los sujetos hablantes. Estratificando las significaciones en vulgares y originarias, superficiales y profundas, inevitablemente se decide lo que quiere decir hablar, y también lo que es, y no es, un ser dotado de *logos*.

El hombre habita lo inhabitable, porque en el lenguaje no es posible permanecer como subjetividad. El lenguaje es división consigo mismo transportada por el decir. Así, la *polis*, como el espacio vacío en torno al cual se congrega una comunidad política, puede identificarse a este “defecto” constitutivo del lenguaje. Esto explica que, para Heidegger, la *polis*, como “el paraje esencial del hombre histórico”, no se deje determinar políticamente (HEIDEGGER, 2005, p. 124). Sin embargo, cuando esa división es cubierta, confundiendo lengua y pueblo, el lenguaje se rebaja a un cúmulo de enunciados, que dictaminan que una comunidad política está por sobre otra; que hay modos privilegiados en el ser que aparece para una y para otra, aseverando que existe una jerarquía en la *polis* por el *logos*; que el Estado puede sustituir y representar a la *polis*, identificando el lugar del lenguaje y el espacio de la ciudadanía; y que, finalmente, lo inhabitable, o lo “fofo” de la morada del hombre como dice Lacan, antes que una dimensión ontológica de la existencia, se transforma en una “vara” moral y política, con que se mide “lo que vale” el sentido (LEYTE, 2008, p. 266-270; CAPUTO, 1993, p. 109).

En su curso de Friburgo del 34’-35’ sobre los himnos de Hölderlin *Germania* y *El Rin*, Heidegger escuchaba que el *Dasein* histórico de los pueblos, su ascensión, ocaso y apogeo surge desde la poesía y, de ella, el auténtico saber en tanto que filosofía y, de su conjunción, la realización del *Dasein* como pueblo a través del Estado y de la Política. Con Hölderlin, el *decir original* adquiere la forma del mito. “Mitología del acontecimiento” como la ha llamado Christian Sommer (2017), que permea ¿Qué significa pensar? y que parece estar a la base de la *topología del ser*. Para Heidegger, el mito es el decir original en el fundamento del *logos*, que ha permanecido impensado o no advenido del griego. Interpretando los himnos de Hölderlin, la “poesía que

piensa” funda el espacio-tiempo de la verdad del ser. El originario tiempo histórico de los pueblos es, por tanto, el tiempo del poeta, del pensador y del estadista, “que auténticamente fundan y fundamentan el *Dasein* histórico de un pueblo. Ellos son los auténticos creadores” (HEIDEGGER, 2010, p. 57-58). Con Hölderlin, Heidegger se propone “crear nuevamente un espacio y un lugar en nuestro *Dasein* histórico, para lo que la poesía es”. Porque Hölderlin – y en esto Heidegger sigue sin reparos la ya hace mucho tiempo cuestionada recepción del poeta inaugurada por Norbert von Hellmuth – es el “poeta del poeta” en cuanto es poeta de los alemanes. Pero ese lugar está oculto todavía. Aún no lo es, pero *debe* llegar a serlo. Porque la poética de Hölderlin es, como el mismo afirmara, una filosofía de la historia. Una ley, como interpreta Heidegger en su comentario de *Andeken*, determina el camino adecuado para que el poeta retorne a lo que es más propio (HEIDEGGER, 2018, p. 116-118). Sólo así, “la Política es inscrita en el más elevado y auténtico sentido” (HEIDEGGER, 2010, p. 189-190).

CONCLUSIÓN

En la lección del 8 de abril de 1975 de *R.S.I.*, Lacan recuerda para su auditorio la última visita que hizo a Heidegger. Había ido a enseñarles sus nudos. Porque para eso sirve el signo, les dice a los presentes ese día en su seminario, para hacer nudos. Y el nudo borromeo, como ya lo había demostrado Lacan dos años antes, en la lección del 15 de mayo de 1973 del seminario *Encore*, se anuda en el lugar del toro. El toro, decía Lacan entonces, es la razón del nudo, porque lo permite (Lacan, 2010). Lo que Lacan trataba de enseñarle a Heidegger en ese último encuentro, como también lo hacía con el auditorio de su seminario aquel día de abril, es que en los nudos hay una *praxis*, una manera de hacer, que podría conducir al *parlêtre* a dejar de creer en el ser por fuera del ser de hablar. Es que el *parlêtre* cree, dice Lacan, porque habla. O, mejor dicho, parlotea en su necedad, al deslizarse por el equívoco entre *parlêtre* y *parlote*. Pero debido a que habla, no será en un dios donde encontrará su “salvación”, sino que en su errar, porque es del lenguaje de donde “recibimos esa locura de que haya ser”. El ser hablante sólo existe como *parlêtre* en el errar [*erre*] de su existencia, limitada por el rasgo unario [*unairé*] que escande y escinde la experiencia como corte y pérdida. Se debe a “la buena filosofía” de Heidegger tanto como a Freud, sin importar que al primero no le

interesara en nada el segundo², que, en opinión de Lacan, algo haya emergido, permitiéndole al psicoanalista “existir un poco más” al apretar el nudo (Lacan, 2002). Se trata del objeto a, que es contra lo que las tres consistencias del nudo borromeo se aprietan para delimitar la creencia y la locura del *parlêtre*, para que este pueda existir en la senda de sus trazos residuales, en las “hiancias del ser” o en la escansión de ese “poco más” con que se modula su existencia, y que antecede tanto al pensar como al lenguaje predicativo. Pero ante ello, como bien lo sabía Lacan, Heidegger no podía, o no quería, detenerse. Lo que Lacan no podía aceptar, y que parece no haber dudado en “comunicarle” a Heidegger haciéndole una última seña con sus nudos, es que lo abierto siempre lo esté, ahí, a la espera. Porque intentar permanecer en un abierto no configurado, al no ser sostenible esa permanencia como tal, es lo que introduciría subrepticamente la esperanza de que quizás algo pueda salvarnos de nuestra caída, y que, finalmente, logre configurar lo inabarcable de ese lugar errante, rebajándolo a ser un espacio a su medida. Tratar de permanecer en lo abierto, hacer de la *instancia* que horada la identidad una *estancia* que la sostiene en lo indeterminado, confundiría el hiato que da lugar con una figura anhelada que podría llegar a ubicarse en él. A la espera, cualquier seña sería suficiente para hacer aparecer a un Otro del Otro como instancia de apropiación a expensas de lo ajeno, cuando, para Lacan, de lo que se trata en el análisis, es de vaciar al Otro de todas las garantías que le son supuestas, de interrogar su demanda

² Es posible matizar esta apreciación de Lacan acerca del “interés” de Heidegger por Freud al menos de dos maneras. Es de amplio conocimiento que en los *Seminarios de Zollikon* Heidegger se dedicó a algunos aspectos de la *Metapsicología* freudiana, concluyendo que esta no es otra cosa que el traslado de la filosofía neokantiana al ser humano (Heidegger, 2006, p. 303). Si el inconsciente es una hipótesis de trabajo, con el inconsciente el psicoanálisis no piensa, sino que piensa acerca del pensar, es decir, se dedica a hacer su lógica. Por lo tanto, para Heidegger, para el psicoanálisis el pensar son enunciados acerca de algo, por lo que es una logística. Pura administración científica de comunicación e información, por lo tanto, decidida a asegurar, como ya decía en *¿Qué significa pensar?* el *cercó* de una felicidad igual para todos. Heidegger nunca tuvo otra opinión respecto del psicoanálisis. Cada vez que se refirió a él – como lo hace, por ejemplo, en *Introducción a ¿Qué es metafísica?* (Heidegger, 2000, p. 303) o en *Ciencia y meditación* (Heidegger, 2007, p.178) – lo hizo en términos generales, volviéndolo indistinguible de la sociología y de la psicología. Si esto es lo que le interesaba a Heidegger del psicoanálisis, entonces, efectivamente, el psicoanálisis no le interesaba. Ahora bien, lo que recién comienza a salir a la luz, es que este “interés” por el psicoanálisis tenía como trasfondo una consideración política al menos sorprendente, que es lo que puede observarse claramente en algunos pasajes de los *Schwarze Hefte*. Allí, el psicoanálisis ya no es logística, sino que hace parte de la “maquinación” en la que todo es pensado como “expresión de la vida”. Debido a su “judeidad”, el psicoanálisis representa aquello que el nacional socialismo es incapaz de superar, independiente de los intentos de “transformación aria” de los conceptos fundamentales del psicoanálisis. Para Heidegger, el psicoanálisis representa entonces, en el plano onto-histórico, la forma más radical del pensamiento racial y, justamente por ello, un poderoso enemigo. Para comprender esta cuestión y desarrollarla más ampliamente, los trabajos de Peter Trawny (2014, p. 67-70) y sobre todo los de David Farrell Krell (2015, p. 143-146) resultan de enorme valor.

como emanando desde un fondo originario de propiedad, con el fin de hacer advenir un “Otro sin llamado” (Allouch, 2013, p. 86). Bajo estas condiciones, el voto de Lacan, como él mismo lo reconoció, no podría haber sido sino “puramente gratuito”. Nada cabía esperar como respuesta.

CATTANEO, G. Metaphysics and the hole of politics: the meaning of topology, between lacan and Heidegger. *Transformação*, Marília, v. 43, p. 123-144, 2020. Edição Especial.

Abstract: Taking as a motive a conjecture of Lacan directed to Heidegger, referred to what would be the metaphysics and what would determine its history and its effects, the present work tries to put in relation the Lacanian topology and the Heideggerian topology. Where Lacan translates Heidegger, we will see that what appears, and that seems to have gone unnoticed, is the topological question of the hole and the political effects involved in watching it. In short, when it takes to its ultimate consequences what it means to inhabit the language, we will see that the sense that both authors print to their topology, after agreeing, diverges

Keywords: Metaphysics. Hole. Politics. Meaning. Topology.

REFERENCIAS

- ALLOUCH, J. **El sexo de la verdad**. Buenos Aires: Cuadernos de Litoral, 1999
- ALLOUCH, J. **Prisioneros del gran Otro**. Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2013.
- CAPUTO, J. D. **Demythologizing Heidegger**. Indiana: Indiana University Press, 1993.
- CASSIN, B. **Jacques el sofista. Lacan, logos y psicoanálisis**. Buenos Aires: Manantial, 2013.
- CATTANEO, G. **Topología del ser, topología del sujeto**. Un diálogo entre Martin Heidegger y Jacques Lacan (Tesis de Doctorado). Santiago: Universidad de Chile, 2016.
- DASTUR, F. **Heidegger, la question du logos**. Paris: VRIN, 2007.
- Farrell Krell, D. **Ectasy, Catastrophe. Heidegger from Being and Time to the Black Notebooks**. Suny: New York, 2015.
- FREUD, S. **35° Conferencia de Introducción al Psicoanálisis**. En torno a una cosmovisión. En S. Freud. Obras completas de S. Freud: Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras 1932-1936 (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XXII, págs. 146-168). Buenos Aires: Amorrortu, 2010a.

- FREUD, S. **Sobre el sueño**. En S. Freud. Obras completas de Sigmund Freud: La interpretación de los sueños (segunda parte). Sobre el sueño. 1900-1901. (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. V, págs. 613-668). Buenos Aires: Amorrortu, 2010b.
- FREUD, S. **La sexualidad en la etiología de las neurosis**. En S. Freud. Obras completas: Primeras publicaciones psicoanalíticas (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. III, págs. 251-277). Buenos Aires: Amorrortu, 2010c.
- GOLDSCHMIDT, G.-A. **Cuando Freud vio la mar. Freud y la lengua alemana**. (N. Bornhauser Neuber, Trad.) Santiago: Metales Pesados, 2017.
- HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. (J. E. Rivera, Trad.) Santiago: Universitaria, 1998.
- HEIDEGGER, M. **Introducción a ¿Qué es metafísica?** En M. Heidegger. Hitos (H. Cortés, & A. Leyte, Trans., págs. 299-313). Madrid, 2000d.
- HEIDEGGER, M. **Four Seminars**. Le Thor 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973. Indiana: Indiana University Press, 2003.
- HEIDEGGER, M. **Parménides**. (C. Másmela, Trad.) Madrid: Akal, 2005.
- HEIDEGGER, M. **Seminarios de Zollikon**. (Á. Xolocotsi, Trad.) México: Herder, 2006.
- HEIDEGGER, M. **La Cosa**. En M. Heidegger. Filosofía, ciencia y técnica (F. Soler, & J. Acevedo, Trans., págs. 233-257). Santiago: Universitaria, 2007a.
- HEIDEGGER, M. **Ciencia y meditación**. En M. Heidegger. Filosofía, ciencia y técnica (F. Soler, & J. Acevedo, Trans., 5ª ed.). Santiago: Universitaria, 2007b.
- Heidegger, M. *¿Qué significa pensar?* (R. Gabás, Trad.) Madrid: Trotta, 2008.
- HEIDEGGER Heidegger, M. **Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”**. (A. C. Merino Riofrío, Trad.) Buenos Aires: Biblos, 2010.
- HEIDEGGER, M. **Hölderlin’s hymn “Remembrance”**. (McNeill, W y Ireland, J. Trad.). Indiana: Indiana University Press, 2018.
- LACAN, J. **Seminario 22 (1974-1975) R.S.I**. (Versión Crítica. Establecimiento del texto, traducción y notas de Ricardo E. Rodríguez Ponte). Buenos Aires: Paidós, 2002.
- LACAN, J. **El seminario de Jacques Lacan: libro 7: La ética del Psicoanálisis**. (D. Rabinovich, Trad.) Buenos Aires: Paidós, 2003.
- LACAN, J. **La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud**. En J. Lacan, Escritos 1 (T. Segovia, Trad., págs. 461-495). Buenos Aires: Siglo XXI, 2008a.
- LACAN, J. **Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis**. En J. Lacan, Escritos 1 (T. Segovia, Trad., págs. 231-309). Buenos Aires: Siglo XXI, 2008b.
- LACAN, J. **Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano**. En J. Lacan. Escritos 2 (págs. 755-787). Buenos Aires: Siglo XXI, 2008b.

LACAN, J. **Seminario 20 (1972-73) Otra vez/Encore.** (Versión Crítica. Establecimiento del texto, traducción y notas de Ricardo E. Rodríguez Ponte). (R. Rodríguez-Ponte, Trad.) Buenos Aires: Paidós, 2010.

LACAN, J. **Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los Escritos.** En J. Lacan, *Otros Escritos* (G. Esperanza, & G. Trobas, Trans., págs. 579-588). Buenos Aires: Paidós, 2012a.

LACAN, J. **Seminario 9 (1961-1962) La identificación.** (Versión Crítica. Establecimiento del texto, traducción y notas de Ricardo E. Rodríguez Ponte). (R. Rodríguez Ponte, Trad.) Buenos Aires: Paidós, 2012b.

LEYTE, A. **La casa del ser y otras casas inhabitables.** En F. Duque. *Heidegger. Sendas que vienen.* (págs. 249-280). Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2008.

MALPAS, J. **Heidegger and the thinking of place: explorations in the Topology of Being.** Massachusetts: MIT, 2012.

SOMMER, C. **Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin.** Paris: PUF, 2017.

TRAWNY, P. **Heidegger et l'antisémitisme. Sur les "Cahiers noirs".** Paris: Seuil, 2014.

Recibido: 16/01/2019

Accito: 23/10/2019

O CARÁTER ANTIRREPRESENTACIONALISTA DA COGNIÇÃO NO PENSAMENTO DE MERLEAU-PONTY

*Gilbert Cardoso Bouyer*¹


Resumo: Este artigo defende o ponto de vista de que as bases da ciência cognitiva contemporânea (CC) estão em sintonia com o pensamento de Merleau-Ponty, em seus aspectos antiobjetivista e antirrepresentacionista. A ideia de representação mental é contestada, tanto na CC quanto no pensamento de Merleau-Ponty. A cognição não espelha um mundo exterior independente dos sujeitos incorporados. O mundo é um existencial, como afirmam Merleau-Ponty e a CC. A hipótese da representação mental supõe que o mundo pode ser percebido de forma independente do sujeito que percebe. Isso não é verdade. A percepção depende da forma como o sujeito age em seu mundo percebido. Todas as estimulações que o organismo encontra só são possíveis pelos seus movimentos precedentes que resultam na exposição do órgão receptor às influências externas. Os estímulos sensoriais que o organismo encontra dependem diretamente do seu comportamento motor e a forma como o organismo se move depende diretamente das consequências sensoriais dos seus comportamentos anteriores.

Palavras-chave: Merleau-Ponty. Representação mental. Ciência cognitiva.

INTRODUÇÃO

A obra de Merleau-Ponty se tornou, nos últimos anos, uma base de sustentação da ciência cognitiva contemporânea (CC). A CC afirma que a mente humana não funciona com base em representações mentais, num modelo de processamento simbólico de informações. Ao invés do modelo representacionista, tem-se um modelo da cognição incorporada. Sustentamos, neste texto, que os mesmos pressupostos da cognição incorporada presentes na CC estão visíveis na obra de Merleau-Ponty.

Há, portanto, dois pontos de vista contraditórios no debate sobre o funcionamento da cognição humana. Um deles, já derrubado pela CC,

¹ Professor Associado da Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP.  <https://orcid.org/0000-0002-2671-5966> E-mail: gilbertcb@uol.com.br.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.11.p145>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

é o cognitivismo (representação mental e processamento simbólico de informações). O outro, da cognição incorporada, vigente na CC. Veremos como esses pontos de vista se excluem mutuamente e como eles surgem no pensamento de Merleau-Ponty e na CC.

O comportamento é algo determinante para a percepção. É pelo comportamento que o agente define o seu universo perceptivo, enquanto causa primeira de todas as estimulações. Sou eu que defino, no meio, a quais estímulos eu serei sensível. Isso derruba a hipótese de um agente processador de estímulos e emissor de *outputs* como no realismo representativo (representacionalismo). A hipótese do representacionalismo (realismo representativo) não é “verdadeira”, tendo sido derrubada na fenomenologia por Merleau-Ponty, dentre outros, e na ciência pela Ciência Cognitiva. No caso da Ciência Cognitiva, esta se pauta inclusive por experimentos controlados (típico de uma ciência madura) para fazer valer a tese da cognição incorporada (antirrepresentacionista) e afastar por completo a hipótese do realismo representativo.

As noções de “comportamento” e de *Umwelt* são ambas centrais na argumentação aqui presente. Tema de intensos debates entre os estudiosos, elas apresentam uma complexidade dificilmente redutível a uma significação única. Ora, como vimos anteriormente, o comportamento é a causa primeira de todas as estimulações, e o *Umwelt* é esse ambiente de recorte criado pelo comportamento do agente. O agente cria o seu *Umwelt* pelo seu comportamento, pela sua ação incorporada ou, como diria Heidegger (2005), pelo seu ser-no-mundo.

O *Umwelt* é o mundo de sensoriomotricidade do sujeito-agente, que faz sentido, ou cria sentido, para ele sem necessitar passar por uma representação mental. Trata-se do mundo de pertencimento do agente, no qual ele encontra sentido para suas ações, mas um sentido sensoriomotor. O *Umwelt* poupa o agente de ter que elaborar uma representação mental para agir sobre o mundo, porque ele oferece as respostas necessárias num repertório de ações possíveis que esse mundo de atuação permite.

1 O COGNITIVISMO (REPRESENTACIONALISMO)

Conforme Varela (1994), segundo a hipótese cognitivista, a inteligência e a cognição funcionam como um computador, definidas pela computação de representações simbólicas:

Que significa exatamente a ideia: a cognição pode ser definida por computação? O tratamento computacional é uma operação efetuada por símbolos, ou seja, por elementos que representam aquilo a que correspondem. [...] O argumento cognitivista é o de que o comportamento inteligente pressupõe a faculdade de representar o mundo de uma certa maneira. Assim, não podemos explicar o comportamento cognitivo sem presumir que um agente reaja, representando os elementos pertinentes das situações em que se encontra. Na medida em que sua representação da situação é fiel, também o comportamento do agente será adequado, verificando-se, aliás, uma igualdade entre todas as coisas. [...] a hipótese cognitivista pretende que a única solução para explicar a inteligência e a intencionalidade reside na justificativa de que a cognição consiste em agir na base de representações que têm uma realidade física sob a forma de código simbólico num cérebro ou numa máquina. (VARELA, 1994, p. 30-31).

Essa aceção de representação foi, no passado, aceita como válida na CC pretérita. A computação seria essencialmente simbólica, no sentido de que os símbolos possuem uma realidade simultaneamente física e semântica, sendo a computação condicionada por essa realidade semântica. E a cognição humana funcionaria desse modo. A computação é, portanto, fundamentalmente representacionista. No entanto, um computador somente manipula a forma física dos símbolos. Logo, para o cognitivista representacionista, a cognição funciona pela computação física de símbolos. Porém, embora a dimensão simbólica contenha uma realidade física, ela não é redutível ao nível físico. O cognitivismo postula, portanto, um nível simbólico distinto e irredutível. Para o cognitivismo, cognição é tratamento de informação: a manipulação de símbolos a partir de regras. Ela funcionaria por meio da representação e manipulação de elementos físicos descontínuos: os símbolos.

O sistema interage apenas com os atributos físicos dos símbolos (sua forma) e não com seu sentido. Acredita-se que os símbolos são capazes de representar adequadamente qualquer aspecto do mundo real. O critério de avaliação da cognição é a representação adequada de um mundo exterior predeterminado. O mundo, tal como percebido, é independente daquele que percebe. Isso se choca com a noção de gênero (CLOT, 2006), pela qual a percepção de aspectos da atividade de trabalho depende de características do sujeito acoplado a um determinado gênero. O gênero é definido por esse autor como um repertório de ações possíveis de serem adotadas numa determinada situação, sem que o agente necessite representar, a cada momento, qual ação

utilizar. Basta fazer uso do gênero. A relação entre sujeito e gênero é a de orientação. O gênero orienta as ações individuais.

Somente se valem de um mesmo gênero aqueles que partilham de um mesmo horizonte de ação. Estes vão ter percepções comuns sobre um mesmo aspecto da realidade e vão se valer delas, para efetuar sua ação. Um suporte coletivo e histórico para a ação individual, um interposto entre os sujeitos e entre estes e o objeto da atividade - eis o gênero:

Meio de ação para cada um, o gênero é também história de um grupo e memória impessoal de um local de trabalho. Diremos às vezes simplesmente gênero, para abreviar. Mas sempre se tratará das atividades ligadas a uma situação, das maneiras de “apreender” as coisas e as pessoas num determinado meio. A esse título, como instrumento social da ação, o gênero conserva a história. Ele é constitutivo, dessa perspectiva, da atividade pessoal que se realiza através dele. [...] um grupo não é uma coleção de indivíduos, mas uma comunidade inacabada cuja história define também o funcionamento cognitivo coletivo (CLOT, 2006, p. 38).

2 ENAÇÃO: UMA ALTERNATIVA À REPRESENTAÇÃO

A cognição não pode mais ser avaliada como a representação adequada de um mundo exterior predeterminado. Somente um mundo predefinido poderia ser representado. Mas não existe mundo predefinido. Sujeito e mundo são mutuamente especificados um pelo outro (THOMPSON, 2005). O conhecimento não é um espelho da natureza. Vários pensadores mais recentes reconheceram o equívoco da representação ou, nas palavras de Varela (1994, p. 73-74, grifos nossos):

Só nos mais recentes trabalhos de alguns pensadores continentais (particularmente M. Heidegger, M. Merleau-Ponty e M. Foucault) se dá início à crítica explícita da representação. Estes pensadores ocupam-se de todo o fenômeno da interpretação no seu sentido circular de ligação entre ação e saber, entre aquele que sabe e o que é sabido. Referimo-nos a esta circularidade total da ação/interpretação através do termo fazer-emergir. Além disso, porque esta perspectiva analítica se preocupa especialmente em fazer predominar o conceito de ação sobre o da representação, convém chamar a esta nova abordagem de enação.

O conceito de representação criticado pela ciência cognitiva e pela fenomenologia é essencialmente o mesmo, conforme fica claro, na citação anterior de Francisco Varela, ao se referir a Heidegger, M. Merleau-Ponty

e Foucault como pensadores que fizeram uma crítica explícita à noção de representação. Em toda a sua obra, em parceria com outros pesquisadores, Varela nada mais fez que criticar a ideia de representação mental, colocando como seu oposto a ideia de Enação. Mais que isso, ele foi além demonstrando como essa ideia não se sustenta também na filosofia (fenomenologia). E podemos ir adiante, afirmando que o conceito de representação é igualmente criticado por Husserl, numa contumaz abordagem antirrepresentacionista que percorre toda sua obra e é hoje naturalizada pela ciência cognitiva (PACHOUD, 1999). O termo “Naturalização da Fenomenologia de Husserl” implica precisamente isso. A noção de representação contestada pela Fenomenologia é o mesmo termo que é contestado na ciência cognitiva. Petitot, Varela, Pachoud e Roy (1999) empreendem uma crítica corrosiva à noção de representação, tanto na fenomenologia quanto na ciência cognitiva. O conceito de representação é o mesmo, quer na fenomenologia naturalizada, quer na ciência cognitiva.

Por conseguinte, o conceito de “representação”, no sentido conferido ao termo nas CC e na computação, equivale ao sentido filosófico do conceito de “representação”, tal como ele é explicitamente criticado por Merleau-Ponty, Husserl e Heidegger. Trata-se do mesmo conceito e não de conceitos diferentes.

O conhecimento está atrelado ao fato de ser o mundo inseparável do corpo do sujeito, de sua linguagem e de sua história social. Isso não pode ser definido por um conjunto de regras e de pressupostos, porque depende da ação e da história. Não é possível ao sujeito (agente) excluir-se do mundo, para dele elaborar representações que o espelhem, visto que sujeito e mundo são mutuamente especificados. Ele está imerso no mundo, assim como o mundo está entranhado nele. Não existe uma representação pura do mundo, ideal, independente das estruturas ou esquemas do próprio sujeito. O contexto e o senso comum não são artefatos residuais que possam ser eliminados, em prol de uma representação pura e fidedigna do mundo. O contexto – e, no caso, o gênero (CLOT, 2006) – são a própria essência da cognição criadora. Não existe representação do mundo exterior, mas sim uma cocriação de um mundo dependente do sujeito nele incorporado e de suas percepções. A afirmação de que o mundo, tal como é em si, é percebido pelo sujeito é falsa. O mundo não pode ser compreendido independentemente da história social do sujeito. Aquele que sabe e aquilo que é sabido, sujeito e objeto, são especificação recíproca e simultânea um do outro. Ou seja, o saber é ontológico.

A ideia de representação mental defende que o mundo é predefinido ou, em outras palavras, que suas propriedades existem antes da atividade cognitiva.

Traz ainda a noção de que o mundo é, “em si”, universalmente percebido e traduzido em representações mentais idênticas por sujeitos distintos, o que viola a noção de gênero (CLOT, 2006). Segundo a enação, mundo e sujeito não preexistem um ao outro, porém, são mutuamente especificados, pelo processo histórico contínuo da vida, que moldou o mundo por meio de um vaivém entre a atividade exterior e a interior. Isso derruba de vez os extremos do objetivismo, do idealismo e do solipsismo.

A ideia fundamental é, pois, que as faculdades cognitivas estão inextricavelmente ligadas ao historial da vivência, da mesma maneira que uma vereda anteriormente inexistente vai aparecendo conforme se caminha. A imagem da cognição que se segue não é a resolução de problemas por meio de representações, mas sim o fazer-emergir criador de um mundo [...] a representação já não tem um papel-chave, a inteligência já não se define como sendo a faculdade de resolver um problema, mas como a de penetrar num mundo partilhado (VARELA, 1994, p. 88-89).

3 O ANTIRREPRESENTACIONALISMO DA CIÊNCIA COGNITIVA CONTEMPORÂNEA EM EVAN THOMPSON

A hipótese da representação mental supõe que o mundo pode ser percebido de maneira independente do sujeito que percebe. Isso não é verdade. A percepção depende da forma como o sujeito age e se acopla ao seu mundo percebido (MERLEAU-PONTY, 2005) ou *Umwelt*. O *Umwelt* é o mundo de pertença do agente (aquele que age), tal qual em Uexküll. Trata-se do mundo criado pelo próprio agente em seu exercício de agir, algo como um universo gerado pela atuação. Já o comportamento é a causa maior de todas as estimulações. É o agente que define aquilo que será sensível, nesse mundo de recorte, pelo seu próprio comportamento. O corpo fenomenal (MERLEAU-PONTY, 2005) aí está a funcionar como uma fase pré-reflexiva que confere consistência e eficácia à ação. No nível pré-reflexivo no qual o corpo age, não existe uma planificação da ação como uma figuração consciente (representação mental). A ação simplesmente flui guiada pelo *Umwelt* (MERLEAU-PONTY, 2006b) de atuação e pelo gênero (CLOT, 2006). Em outras palavras, a ação é perceptivamente orientada (MERLEAU-PONTY, 2005). O *Umwelt* é o espaço de atuação do agente; espaço de percepções. Trata-se de um termo típico da cognição incorporada. O ser age e agindo cria o seu *Umwelt* de habitação sensoriomotora. O corpo, ao atuar no interior do *Umwelt*, se torna uma potencialidade de percepção, global, com sua espacialidade própria e

motricidade (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 129) que antecedem a todo o fenômeno das partes e todo fenômeno perceptivo.

A ideia da ação perceptivamente orientada é contrária à de representação mental. Na ação perceptivamente orientada, o modo como o agente age afeta as suas percepções, assim como estas afetam novamente a forma como ele age, num ciclo recorrente de ação-percepção. Por esse motivo, as percepções de quem se encontra acoplado no mundo de uma dada atividade são distintas daquelas de quem é externo ao acoplamento agente-mundo. O que é vivenciado pelos agentes, em sua experiência da atividade de trabalho, não é compreendido pelos atores de outros domínios de atuação. Isso gera severas dificuldades às possibilidades de intercompreensão.

Um artefato não é, em si mesmo, um instrumento para ação. Quem confere uma razão de existência para o artefato, fazendo-o ser instituído como instrumento, é o sujeito. Isso derruba a visão objetivista da atividade instrumental. São os sujeitos que conferem aos artefatos a propriedade de que necessitam, para se converterem em instrumentos. Uma atividade que aparenta ser puramente objetiva é, na realidade, subjetiva. O artefato é constituído como instrumento pelo próprio sujeito. Um instrumento não é, portanto, objetivamente instituído, mas subjetivamente construído pelo sujeito, que o torna singular para o alcance dos objetivos da ação. Isso equivale às palavras de Thompson (2007), quando afirma que o mundo é um projeto do sujeito (é projetado por ele), enquanto o sujeito é um projeto do seu mundo, o que Merleau-Ponty (2005, p. 108) denomina como ser do mundo e ser como situação. Trata-se de uma via pré-objetiva que chamaremos de ser do mundo. O reflexo não resulta de estímulos objetivos. É assim que posso dizer que meu corpo é uma forma, um fenômeno do qual o todo é anterior às partes (p. 129). Uma espacialidade de situação, antes que uma espacialidade de posição. A função de um instrumento na ação é um constructo do sujeito e não uma propriedade do objeto em si.

Merleau-Ponty afirma que a relação entre o “eu” e o mundo não é a do sujeito-objeto, mas antes aquilo que ele chama, seguindo Heidegger, ser-no-mundo. Para um sujeito corpóreo, não é possível especificar o que é o sujeito abstraindo-se do mundo, nem é possível especificar o que é o mundo abstraindo-se do sujeito: o mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não passa de um projeto do mundo, e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que o próprio sujeito projeta. Pertencer ao mundo desta forma significa que a nossa principal forma de nos relacionarmos com as coisas não é puramente sensorial e reflexiva, nem

cognitiva e intelectual, mas antes corporal e hábil. Merleau-Ponty chama este tipo de intencionalidade corporal de “intencionalidade motora” (THOMPSON, 2007, p. 287).

Não existe um mundo universalmente percebido, exterior ao agente e independente de sua ação. O mundo é um existencial, abrigo do corpo próprio dotado de espacialidade e motricidade, assinala Merleau-Ponty (2005). Ele existe apenas para um agente que nele habita com as potencialidades motoras do corpo, em sua espacialidade. É preciso existir, no sentido ativo do termo, para poder ter um mundo. Somente existindo e habitando o mundo com as potencialidades motoras e sensoriomotoras do corpo-agente (corpo fenomenal com sua espacialidade de situação e não apenas de posição) é que se pode falar da existência do próprio mundo. É precisamente nesse sentido que o mundo é um existencial: com sua espacialidade do corpo próprio e motricidade (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 129). Não há como representá-lo, tal qual como ele é em si, uma vez que o sujeito se encontra acoplado ao mundo e não tem como dele se desvincular, para elaborar uma representação objetivista independente de sua incorporação a ele. Sujeito e mundo são mutuamente especificados (THOMPSON, 2007). Um sujeito age conforme uma clareira que é aberta pela sua própria ação. O caminho é construído pelo caminhar. Ele sabe como proceder, que gestos executar, que atitudes tomar, que decisões adotar, graças ao gênero da atividade (CLOT, 2006), o qual oferece ao sujeito todos esses elementos, sem que ele precise elaborar um mapa mental ou representação em cada situação.

A noção de gênero foi criada por Clot (2006), sob inspiração da noção de gênero literário, enquanto categoria que orienta os estilos dos autores. Pertencer a um gênero é saber fazer orientado por uma estrutura maior que guia as condutas individuais, sem a necessidade de que cada um recrie toda a estrutura maior, a cada momento. O sujeito está numa posição de orientado por essa categoria maior que o orienta. Ele não perde sua identidade, mas encontra apoio para sua ação individual, concedido pela noção de gênero. A relação entre sujeito e gênero é a de orientação. O gênero orienta o sujeito sobre como agir. A ação simplesmente flui em sintonia com o contexto. Não existe planificação mental da ação, pois a ação transcorre, sem um planejamento criativo objetivo, porém, na dimensão pré-reflexiva em que o corpo no trabalho atua. Essa dimensão pré-reflexiva é amparada pelo gênero, sendo a

instância que é anterior a qualquer decisão consciente, a qual, na maioria das vezes, nem chega a se concretizar (conscientemente).

Para um agente familiarizado com o gênero (ou *Umwelt*), não é necessário planificar conscientemente a ação ou a atividade, visto que o gênero vai guiá-las de modo espontâneo, poupando a mente de ter que elaborar conscientemente todos os gestos ou atos, a cada vez que a situação se apresenta. Diante do gênero, as situações são familiares, na maioria das vezes, uma vez que o gênero é o repertório coletivo de ações e avaliações pressupostas (CLOT, 2006). Antes que o operador formule a pergunta de como agir, o gênero já oferece a resposta no nível pré-reflexivo, permitindo que a ação seja concluída em harmonia com o que a situação exige, sem uma planificação mental ou mapa mental que represente a ação correta. O gênero funciona de maneira econômica ou, em outras palavras, economizando a mente do operador de ter que elaborar uma representação mental. Incorporado em seu gênero, o operador realiza a atividade no plano pré-reflexivo descrito por Merleau-Ponty (2005). As formas possíveis de agir, os modos de ação possíveis e viáveis, são todos disponibilizados ao operador pelo seu gênero de atuação ou *Umwelt*.

O sentido da ação é, na realidade, um sentido sensoriomotor. A “*intencionalidade motora*” (PACHOUD, 1999; THOMPSON, 2005, 2007) é a abertura ou direcionamento da consciência, em direção aos objetos visados, estruturado pela potencialidade motora do corpo, como uma camada pré-objetiva e pré-reflexiva que antecede a própria reflexão ou tomada de consciência (THOMPSON, 2005). Trata-se do “ser bruto” já abordado pela fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty. O ser bruto é algo distinto da consciência. Ele é o corpo próprio dotado de espacialidade e de motricidade (MERLEAU-PONTY, 2005). Trata-se de um modo de existência que antecede a consciência e guia a ação, sem que o sujeito tenha a necessidade de planificar a ação, ou seja, elaborar uma representação mental. O ser bruto envolve o corpo dotado de esquemas de ação, os quais permitem agir sem representar. E os esquemas são assimilados ao longo de uma história de pertencimento a uma dada atividade (*Umwelt*). O ser bruto vive (existe) num nível pré-objetivo e pré-reflexivo anterior à atividade reflexiva e à tomada de consciência. O corpo fenomenal é o ser bruto merleau-pontyano. Por outro lado, é uma construção de sentido (no sentido construtivista) do tipo *Umwelt*. Eu não preciso compreender peça por peça para compreender o jogo, pois eu o compreendo em sua inteireza, pela visão global do todo. Ou seja, *Umwelt*, de Uexküll, abordado na fenomenologia de Merleau-Ponty, enquanto sentido

construído, que emerge pelos movimentos sensoriomotores de regulação da situação (MERLEAU-PONTY, 2006b).

Na noção de *affordance*, compreende-se melhor a afirmação de Thompson (2007) de que o mundo é um projeto do sujeito, assim como o sujeito é projetado pelo seu mundo. Ou seja, o ato vai ao encontro de um mundo que é projetado pelo sujeito e adequado ao seu uso, assim como a potencialidade motora do sujeito é um projeto do mundo sobre suas estruturas corporais. Isso traz à tona a ideia de *affordance*, segundo a qual o mundo encontra sentido na sensoriomotricidade do agente, na intencionalidade motora do corpo, sem necessidade de passar por uma representação mental ou, nas palavras de Thompson (2007, p. 288):

Ao mesmo tempo, as coisas à minha volta, como chávenas de chá, teclados de computador e maçanetas de porta têm sentidos ou significados motores, aquilo que Gibson (1979) designa por “*affordances*”, que desencadeiam ações apropriadas. As coisas no mundo produzem ações intencionais adequadas e projetos motores por parte do sujeito (o sujeito é um projeto do mundo), mas as coisas no mundo só têm sentidos motores específicos ou *affordances* em relação às habilidades motoras do sujeito (o mundo é projetado pelo sujeito). Este circuito de intencionalidade motora corpo-meio ambiente pertence àquilo que Merleau-Ponty designa por “arco intencional” que subtende a vida da consciência, que integra sensibilidade e motilidade, percepção e ação.

Pela noção de *affordance*, não é necessário que as coisas tragam uma etiqueta, em si, sobre que uso fazer delas. A compreensão do uso é instantânea e vai ao encontro dos esquemas corporais (sensoriomotores) do sujeito. A potência motora do corpo é que guia o uso dos objetos em conformidade com as *affordances*.

Os esquemas corporais também são um projeto do mundo sobre o sujeito. É em função deles que o aspecto sensoriomotor da atividade adquire um sentido latente. Faz-se sem o saber, sem o dizer, sem o representar. Vai-se ao encontro do mundo objetivo, por intermédio desses esquemas corporais que orientam a ação em conformidade com o gênero. Ao mesmo tempo, o mundo já possui uma forma que é adequada aos esquemas (bem exemplificado pela noção de *affordance*). Essa união harmoniosa entre o corpo e o instrumento de trabalho se dá na dimensão sensoriomotora, a vincular os aspectos objetivos do objeto aos esquemas corporais do agente. Ao habitar o gênero (*Umwelt*), durante um período de sua história, o agente assimila e acomoda esquemas

corporais vitais para a concretização da atividade de trabalho, a qual se efetua na dimensão sensoriomotora. Trata-se de um sentido dinâmico da situação, configurado pelo aspecto do movimento do corpo em ação, sem uma mediação simbólica ou de processamento de informação abstrata. O *Umwelt* é esse repertório de ações possíveis que permite ao agente executar tarefas dentro do seu mundo de atuação e que adquire sentido pela intencionalidade motora (PACHOUD, 1999) e pela sensoriomotricidade.

Os esquemas se ajustam ao objeto, no transcorrer da ação, dentro do que se denominará aqui racionalidade sensoriomotora da ação. A explicação de um dado ato não está no recebimento de *inputs* objetivos, tratados no interior do sistema para posterior emissão dos *outputs*. Não há *inputs* nem *outputs*, porque o sistema é fechado organizacionalmente. Os *outputs* e *inputs* existem apenas sob o ponto de vista do observador. Na ação, essa racionalidade sensoriomotora guia os atos no fluxo da *transparency* (VARELA, 1999), conforme já frisado, a integrar o ato, o movimento e o instrumento, sem a ocorrência de uma representação interna correspondente ao mundo exterior. O mundo exterior somente adquire sentido para o agente, por intermédio de seu movimento. A ação perceptivamente orientada (MERLEAU-PONTY, 2005) é dependente dos movimentos do agente. A cognição incorporada é dinâmica, no sentido do dinamismo dos movimentos do agente em seu meio ambiente de atuação (que também é um recorte do meio ambiente em geral, dependente dos movimentos ou *Umwelt*). Esse recorte do mundo pela sensoriomotricidade é o *Umwelt* do agente. Aquilo que faz sem o dizer, sem planificar, sem elaborar representação mental. Algo como um repertório para a ação eficaz. O *Umwelt* tem a propriedade de proteger o agente de sua própria ação individual. Portanto, age-se e logo se percebe, para, posteriormente, agir-se, num ciclo recorrente de especificação mútua entre ação e percepção. O sujeito se encontra absorvido pelo contexto, num processo não-reflexivo. Ação e percepção se completam mutuamente, não havendo espaço para uma elaboração proposicional entre elas.

Esse meio ambiente particular emerge como um mundo sensoriomotor, através da atualização do organismo como ser sensoriomotor:

[...] os sistemas autônomos não operam com base em representações internas no sentido subjetivista/objetivista. Em vez de representarem internamente um mundo externo num sentido cartesiano, representam um meio inseparável da sua própria estrutura e ações. [...] Em linguagem fenomenológica, constituem (revelam) um mundo que tem o selo da sua própria estrutura. No dizer de Merleau-Ponty, citando Goldstein [...] o

meio emerge do mundo através da existência ou atualização do organismo. No caso da vida animal, o meio emerge como um mundo sensório-motor. O organismo é um ser sensório-motor graças ao seu sistema nervoso (THOMPSON, 2007, p. 80).

Thompson (2007, p. 81) continua, elaborando a noção de *Umwelt*:

Esta ideia de um mundo sensório-motor – um mundo de percepção e ação orientado para o corpo – não é mais do que a noção original de *Umwelt* proposta por Uexküll. Um *Umwelt* é o meio de um animal no sentido do seu mundo vivido e fenomenal, o mundo como se apresenta a esse animal graças ao seu repertório sensório-motor.

O *Umwelt* é o mundo sensoriomotor de percepção e ação orientado para o corpo, mundo vivido e fenomenal. Mundo de pertencimento do agente, que cria sentido para sua ação e possibilita a sua percepção num modo de ação perceptivamente orientada.

Segundo Merleau-Ponty (2006a), o comportamento é a causa primeira das estimulações. Todas as estimulações que o organismo encontra só são possíveis pelos seus movimentos precedentes, que culminam na exposição do órgão receptor às influências externas. Os estímulos sensoriais que o organismo encontra dependem diretamente do seu comportamento motor, enquanto a maneira como o organismo se move depende diretamente das consequências sensoriais dos seus comportamentos anteriores:

Mas, do mesmo modo como todas as estimulações que o organismo recebe foram possíveis apenas por seus movimentos precedentes, que acabaram por expor o órgão receptor às influências externas, poderíamos dizer também que o comportamento é a causa primeira de todas as estimulações. Assim, a forma do excitante é criada pelo próprio organismo, por sua maneira peculiar de se oferecer às ações do exterior. Sem dúvida, para poder subsistir, ele deve encontrar em torno de si um certo número de agentes físicos e químicos. Mas é ele, segundo a natureza própria de seus receptores, segundo os patamares de seus centros nervosos, segundo os movimentos dos órgãos, que escolhe no mundo físico os estímulos aos quais será sensível. O meio se recorta no mundo segundo o ser do organismo – dado que um organismo pode ser apenas se encontra no mundo um meio adequado (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 14-15).

Merleau-Ponty (2006a) traz acima as palavras de Goldstein, o qual reforça o caráter antirrepresentacionista da sua obra. Assim como Uexküll, também Goldstein é citado largamente pelo autor francês. Em face da ideia de um mundo que existe apenas para um ser que o habita, tem-se que o meio se recorta no mundo segundo o ser do organismo.

Em todos os agentes, as redes neuronais estabelecem e mantêm um ciclo sensoriomotor pelo qual aquilo que o agente sente depende da forma como se move, e a forma como se move depende daquilo que sente. Não há nenhum agente que seja um mero respondente passivo, pois ele se relaciona com o meio, nos seus próprios termos sensoriomotores. As estimulações jamais poderiam ser recebidas sem os movimentos mediante os quais são expostos os receptores à sua influência. Todas as estimulações que o organismo recebe somente são possíveis pelos seus movimentos anteriores, os quais culminam na exposição do órgão receptor às influências externas: o comportamento é a causa primeira de todas as estimulações (MERLEAU-PONTY, 2006a). É o próprio organismo que cria a forma do excitante, pela sua maneira de se entregar às ações exteriores. É igualmente o próprio organismo, de acordo com a especificidade da natureza dos seus receptores, que define no mundo físico os estímulos aos quais será sensível. O meio ambiente do organismo (*Umwelt*) emerge do mundo pelo ser-no-mundo do organismo (MERLEAU-PONTY, 2006b). Falar em *Umwelt* significa falar em sensoriomotricidade do corpo próprio, atuante, no interior do seu mundo comum dotado de percepção ou de ação perceptivamente orientada.

Não há, por conseguinte, como se postular a ideia de representação mental como um espelhamento de um mundo objetivo por sujeitos distintos, uma vez que o mundo é um existencial, ou seja, onde habita o corpo fenomenal e não apenas o corpo objetivo (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 136), uma construção particular de sujeitos singularmente situados no “seu ambiente” de ação incorporada em situações específicas da atividade em curso. Postular a ideia de representação mental significaria afirmar que agentes distintos, situados em “mundos distintos” ou *Umwelts* distintos (MERLEAU-PONTY, 2006b), perceberiam os mesmos fatos de forma idêntica. Isso não ocorre.

4 A NOÇÃO DE *UMWELT* EM MERLEAU-PONTY

Um ambiente cognitivo comum, ou um referencial operativo comum no mundo do trabalho: um gênero (CLOT, 2006) ou *Umwelt* (MERLEAU-

PONTY, 2006b). Uma interface entre o mundo do “em si” e o mundo do “para-si”. Um universo de recorte (derivado do comportamento) construído pela atuação do agente (ser vivo). Uma unidade de análise que rompe com a ideia objetivista de representação mental do mundo como espelhamento do ambiente externo pela mente. Essas frases possibilitam um esboço inicial da noção de *Umwelt* em Merleau-Ponty (2006b). O *Umwelt* é uma espécie de mundo comum (PASTRÉ, 2005) ou gênero (CLOT, 2006) partilhado por aqueles que exercem uma mesma atividade de trabalho. Trata-se da parcela da realidade vivenciada comumente:

O *Umwelt* marca a diferença entre o mundo tal como existe em si e o mundo enquanto mundo de tal ou tal ser vivo. É uma realidade intermediária entre o mundo tal como existe para um observador absoluto e um domínio puramente subjetivo. [...] É o meio ambiente de comportamento “oposto ao meio ambiente geográfico”, para usarmos as palavras de Koffka. Uexküll antecipa a noção de comportamento. Quando se trata do *Umwelt*, não se faz especulação psicológica, sustenta ele (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 271).

Como será apresentado a seguir, a noção de *Umwelt* possui uma primazia em relação à noção de consciência. A consciência emerge no interior do *Umwelt* de atuação (ação incorporada/comportamento) do agente, em seu acoplamento sensoriomotor sujeito-mundo ou arco intencional: “Essa atividade comportamental orientada para um *Umwelt* começa muito antes da invenção da consciência” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 271).

A crítica ao objetivismo e ao idealismo é clara, nos termos de Merleau-Ponty (2006b, p. 272): “Uexküll denuncia a dicotomia cartesiana, que alia uma maneira de pensar extremamente mecanicista a uma maneira de pensar extremamente subjetiva”.

É difícil não encontrar um trecho sequer no pensamento de Merleau-Ponty que não faça referência ao antirrepresentacionalismo. Um corpo que age, um comportamento que cria o seu próprio mundo de atuação e percepção. A tese merleau-pontyana é verdadeira e a do representacionalismo é falsa. A força de tal afirmação vem também de sua potencialidade empírica, trazida pela ciência cognitiva contemporânea, em seu movimento de naturalização da fenomenologia, inclusive a de Husserl.

A primazia ontológica do *Umwelt* na modulação dos eventos cognitivos, numa visão antirrepresentacionista merleau-pontyana, é dada pelos trechos do pensamento de Uexküll que despertam o interesse do filósofo francês:

“[...] Uexküll apresenta o *Umwelt* como um tipo do qual a organização, a consciência e a máquina são meras variantes” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 272). Conforme anteriormente afirmado, novamente o filósofo ressalta a primazia do *Umwelt* (ambiente de atuação/incorporação/comportamento) em relação à consciência.

A ideia de um *Umwelt* dos animais superiores demonstra a expansão de um conceito biológico, atrelado à própria noção de ser vivo, para uma visão de um constructo engendrado na partilha social e histórica dos ditos “animais” (“animais”, em Uexküll, mas agentes (sujeitos), em Merleau-Ponty). As interpretações dos agentes (operadores) situados no interior do *Umwelt* (mundo comum interno do trabalho, gênero ou ambiente de atuação) são radicalmente distintas daquelas dos observadores situados em seu exterior. O mundo exterior é re-formulado na interioridade do agente (“animal”) e na interioridade de um *Umwelt* (função de enquadramento), jogando por terra a ideia de um mundo predeterminado, enquanto fonte de dados sensoriais que seriam passivamente captados por um sujeito universal e ideal:

Estamos diante de um fenômeno novo: a construção de um *Gegenwelt*. [...] No estágio dos animais superiores, o *Umwelt* deixa de ser fechamento para ser abertura. O mundo é possuído pelo animal. O mundo exterior é “destilado” pelo animal que, diferenciando os dados sensoriais, pode responder-lhes por ações finais, e essas reações diferenciadas só são possíveis porque o sistema nervoso monta-se como uma réplica do mundo exterior (*Gegenwelt*). [...] Nessa perspectiva, a disposição do mundo exterior, o universo objetivo, desempenha doravante mais o papel de signo que de causa (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 276-277).

A ideia de *Umwelt* como um meio ambiente de recorte, como uma construção da atuação, é ressaltada em diferentes passagens dos textos de “A Natureza”:

O animal superior constrói, portanto, um *Umwelt* que tem um *Gegenwelt*, uma réplica em seu sistema nervoso. Em sua obra de 1934, Uexküll precisa essa noção de *Gegenwelt*. Distingue o *Welt*: é o mundo objetivo; o *Umwelt*: é o meio ambiente que o animal conquista para si, e o *Gegenwelt*, que é o *Umwelt* dos animais superiores. [...] Uexküll mostra que o espaço humano compõe-se de três espaços que se imbricam: o espaço visual, o espaço tátil e o espaço de ação (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 279-280).

O *Umwelt* é a região que transcende o espaço físico, na qual se encontra estruturalmente acoplado o sujeito cognitivo em seu *Dasein* (HEIDEGGER, 2005): o seu exercício existencial de “ser-no-mundo” enquanto atuação, nesse seu ambiente singular (*Umwelt*), recortado no mundo por essa sua atuação (ação incorporada). Eu existo enquanto *Dasein*, enquanto ser que exerce o seu projeto de existência numa modalidade do tipo ser-no-mundo. Sob a égide da fenomenologia de Heidegger (2005), no que existe de sintonia com Merleau-Ponty, pode-se afirmar que a existência é transcendência como “ser-no-mundo” (*Dasein*). Numa ontologia fundamental, enquanto analítica do *Dasein*, este último é o ente que compreende o ser; é o ente metafísico por excelência. Já o *Umwelt* é esse seu espaço fenomenológico, que antecede o fenômeno da percepção global, numa concepção de conjunto na qual as peças somente adquirem sentido, quando confrontadas com o todo. Ou campo de atuação, no qual o *Dasein* existe incorporado, em ação. Esse campo global, unificador de percepção e constituição da realidade, é uma construção, com o poder de produzir e conservar o próprio agente cognitivo e sua organização interna (MATURANA; VARELA, 2002). Ele possui uma temporalidade e uma espacialidade específicas:

Deve-se compreender a vida como a abertura de um campo de ações. O animal é produzido pela produção de um meio, ou seja, pelo aparecimento, no mundo físico, de um campo radicalmente diverso do mundo físico, com sua temporalidade e sua espacialidade específicas (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 281).

Ou, como destacado anteriormente, a existência é essa transcendência (em relação ao mundo físico) como “ser-no-mundo”: *Dasein* (HEIDEGGER, 2005), no interior de um *Umwelt*. Qualquer estímulo será reformulado pelo caráter ativo do agente, seu “ser-no-mundo” (enquanto movimento, ação, atuação: *Dasein*). Isso também é enfaticamente afirmado por Husserl, em sua noção de *Leibhaftigkeit* (PACHOUD, 1999). Maurice Merleau-Ponty, E. Husserl e M. Heidegger convergem em vários aspectos de suas obras (divergências à parte, há pontos de convergência, quando enxergadas essas distintas obras destes, sob o prisma da noção mais ampla de fenomenologia). Este e outros termos do pensamento de Husserl já foram naturalizados pela ciência cognitiva contemporânea. Assim como em Merleau-Ponty, *Leibhaftigkeit* refere-se à sensoriomotricidade, ao movimento na constituição do objeto de percepção e à cinestesia. Cinestesia, percepção sensorio-motora e movimento perceptivo são resumidos nas expressões husserlianas *Leibhaftigkeit*

/ kinesthetic sensations (PACHOUD, 1999). *Leibhaftigkeit* é do tipo percepção incorporada. *Dasein* é o ser-no-mundo.

O comportamento exerce essa função primordial de reenquadramento do estímulo exterior (MERLEAU-PONTY, 2006a), o que integra exterior/interior; subjetivo/objetivo; sujeito/objeto (instrumento) - numa compreensão global (de conjunto), ou circunvisão – *Umsicht* (HEIDEGGER, 2005) ou *transparency* (VARELA, 1999), que não resulta de uma relação de causalidade.

O *Umwelt* estabelece uma relação de sentido entre situação e movimento, em uma situação de conjunto e visão integrada ação/instrumento – *Umsicht*. Observe-se que, no final da citação abaixo, há a afirmação de que o *Umwelt* é o mundo implicado pelos movimentos (e comportamento) do animal (agente cognitivo); e que regula seus movimentos, por sua estrutura própria:

Não há nenhuma estimulação vinda de fora que não tenha sido provocada pelo movimento próprio do animal. Cada ação do meio é condicionada pela ação do animal; a conduta do animal suscita respostas por parte do meio. [...] Em suma, o exterior e o interior, a situação e o movimento, não estão numa relação simples de causalidade, e não podem ser traduzidos em termos de “causalidade ímpeto” do antes ao depois. O comportamento não pode ser compreendido se o compreendermos instante por instante. [...] Cada parte da situação só age como parte de uma situação de conjunto: nenhum elemento de ação tem, de fato, utilidade separada. Entre a situação e o movimento do animal, há uma relação de sentido que a expressão *Umwelt* traduz. O *Umwelt* é o mundo implicado pelos movimentos do animal e que regula seus movimentos por sua estrutura própria (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 283-284).

Merleau-Ponty enterra a crítica que poderia receber de uma suposta aproximação com o solipsismo, ou subjetivismo, ao afirmar que a partilha entre *Umwelts* diferentes é possível, já que um agente vive em no *Umwelt* do outro. Essa noção é a abertura para a compreensão da intersubjetividade (PACHOUD, 1999). A explicação dessa vivência de um *Umwelt* pelo outro não é fornecida na obra em questão, mas é a tônica de outros textos do filósofo francês. Suas condições de acontecimento já surgiam bem delineadas, em “Fenomenologia da Percepção”. Entretanto, a afirmação quanto a isso é clara e objetiva, também, em “A Natureza”: “O desenvolvimento de um *Umwelt* por um outro é requerido pelo seu. Também nós, homens, vivemos cada um no *Umwelt* do outro” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 287).

Em outro aspecto, o termo *Umwelt* torna o conceito de consciência algo incorporado ao contexto vital, ao contrário de algo abstrato, pautado pela noção de representação mental. A citação abaixo reafirma esse ponto. Isso faz referência, ainda, ao caráter recorrente dos princípios da incorporação (encarnação) na obra de Merleau-Ponty como um todo, ou seja, seu antirrepresentacionalismo e anticognitivismo (contrários ao realismo representativo, ao objetivismo e ao idealismo). Na citação abaixo, há também, novamente, um viés antissolipsista, ao se enfatizar que o *Umwelt* humano é um campo aberto: “Uma consciência é aquilo que se pode chamar de um ‘campo transcendental’, um campo que valoriza o conjunto dos campos vitais. O *Umwelt* humano é um campo aberto” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 288). A ciência cognitiva contemporânea soa afinada com o pensamento de Merleau-Ponty, em seu antirrepresentacionalismo e antirrealismo representativo.

Nesse mesmo sentido, ressalta novamente os caracteres de transespacial e transtemporal (anteriormente descritos) de um *Umwelt*, ou mundo de interface, construído pela atuação/ação incorporada (encarnação), incluindo o comportamento ativo do agente:

O sujeito animal é sua realização “transespacial e transtemporal”. [...] A noção de *Umwelt* já não nos permite considerar o organismo em sua relação com o mundo exterior, como um efeito desse mundo exterior, ou como uma causa. O *Umwelt* não se apresenta diante do animal como uma meta, não está presente como uma ideia, mas como um tema que obceca a consciência (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 289).

Ou seja, o organismo não é um objeto processador de estímulos de um mundo exterior (objetivismo, representação mental), mas um agente incorporado a re-enquadrar os estímulos sob a perspectiva de sua ação (e comportamento), a vivenciar. Além disso, torna-se claro que a consciência está incorporada no *Umwelt* de atuação/incorporação do agente (organismo), não sendo uma ideia (idealismo), nem uma composição de representações mentais simbólicas (objetivismo/representacionalismo), todavia, um produto do próprio *Umwelt* que “obceca a consciência” (citação anterior), na experiência incorporada das vivências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento de Merleau-Ponty é bem conhecido, na ciência cognitiva contemporânea (CC), como fundamento do antiobjetivismo e do antirrepresentacionismo (THOMPSON, 2005, 2007). Assim como sustentado na CC, em Merleau-Ponty não existe espaço para a ideia de algo como uma representação mental que espelhe, no fundo da mente, um mundo preexistente e independente do sujeito.

O corpo possui uma potencialidade motora e sensoriomotora para a ação, a qual ocorre no nível pré-reflexivo ou conforme aquilo que Merleau-Ponty denomina ser bruto e corpo fenomenal, com sua espacialidade e motricidade (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 129). Nesse nível, não se tem uma consciência reflexiva transitiva, porém, uma autoconsciência corporal pré-reflexiva dotada de intencionalidade motora (THOMPSON, 2007). Isso contradiz a ideia de representação mental. Os agentes não estão a elaborar mapas mentais correspondentes ao mundo exterior, independentemente deles, mas estão, de fato, vivenciando (por dentro) o seu mundo de atividades.

O ser-no-mundo de Heidegger (2005) mostra que o mundo não é predeterminado, mas é um mundo conquistado pelo agente, por meio de sua ação sensoriomotora: trata-se de um *Umwelt* (MERLEAU-PONTY, 2006b). O mundo de ação, de cada um, não é universal e idêntico para todos, pois depende do tipo de atividade em que cada um se encontra envolvido.

O corpo é o ser bruto do qual nos fala Merleau-Ponty. Ele não é um objeto, como os demais do mundo físico; ele é um corpo fenomenal, unidade vivida que habita um mundo vivido, no qual se dá o fenômeno da percepção e da atuação. O corpo é uma potência perceptiva. Não uma potência perceptiva que capta *inputs* universais do mundo material, mas uma unidade perceptiva que seleciona, no meio, pela sensoriomotricidade e pela intencionalidade motora, aquilo que será percebido.

O mundo depende do sujeito e, para falar num nível mais conceitual, utilizando um termo que os cientistas da cognição tomaram de empréstimo da fenomenologia, a leitura do mundo pelo sujeito depende de sua intencionalidade motora (MERLEAU-PONTY, 2005; THOMPSON, 2005; PACHOUD, 1999). Em outras palavras, o mundo é inseparável do sujeito; um sujeito incorporado que é projetado pelo mundo em que *engage* (“*enact*”, VARELA, 1999). Em contrapartida, o sujeito é inseparável do mundo, entretanto, de um mundo que é uma projeção do próprio sujeito

incorporado. Isso recebe o nome de mútua especificação sujeito-mundo, um conceito fundamental da cognição incorporada (ciência cognitiva) e da obra de Merleau-Ponty. Em decorrência disso, vem que nossa forma de compreender o mundo não é, inicialmente, nem puramente sensorial ou reflexiva, nem cognitiva ou intelectual; ela é corporal e motora ou, para falar como Merleau-Ponty e os cientistas cognitivos, decorre da nossa intencionalidade motora (MERLEAU-PONTY, 2005; THOMPSON, 2005; PACHOUD, 1999).

BOUYER, G. C. The anti-representationalist character of cognition in Merleau-Ponty's thought. *Transformação*, Marília, v. 43, p. 145-166, 2020. Edição Especial.

Abstract: This article defends the view that the foundations of contemporary cognitive science (CC) are in tune with Merleau-Ponty's thinking in its anti-objectivist and anti-representationalist aspects. The idea of mental representation is contested both in CC and in Merleau-Ponty's thinking. Cognition does not mirror an outside world independent of embodied subjects. The world is an existential one as Merleau-Ponty and the CC say. The mental representation hypothesis assumes that the world can be perceived independently of the perceiving subject. This is not true. Perception depends on how the subject acts in his perceived world. All the stimulations that the organism finds are only possible by its previous movements that result in the exposure of the receiving organ to external influences. The sensory stimuli that the organism finds depend directly on its motor behavior and the way the organism moves depends directly on the sensory consequences of its previous behaviors.

Keywords: Merleau-Ponty. Mental representation. Cognitive science.

REFERÊNCIAS

CLOT, Yves. **A Função psicológica do trabalho**. Petrópolis: Vozes, 2006.

GIBSON, Jean. J. **The ecological approach to visual perception**. Boston: Houghton Mifflin, 1979.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2005.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **De máquinas e seres vivos: Autopoiese – a organização do vivo**. Porto Alegre: Artes Médicas, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Estrutura do comportamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

PACHOUD, Bernard. **The teleological dimension of perceptual and motor intentionality**. In: PETITOT, Jean.; VARELA, Francisco.J.; PACHOUD, Bernard.; ROY, Jean Michel. (Orgs.). *Naturalizing Phenomenology: issues in contemporary phenomenology and cognitive science*. Stanford: Stanford University Press, 1999, p. 196-219.

PASTRÉ, Pierre. **La conception de situations didactiques à la lumière de la théorie de la conceptualisation dans l'action**. In: RABARDEL, Pierre; PASTRÉ, Pierre (Orgs). *Modèles du sujet pour la conception: dialectiques activités développement*. Paris: Octarès, 2005. p. 73-107.

THOMPSON, Evan. Sensorimotor subjectivity and the enactive approach to experience. **Phenomenology and the Cognitive Sciences**. v. 6, n. 3, p. 6-27, 2005.

THOMPSON, Evan. **A mente na vida: biologia, fenomenologia e ciências da mente**. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.

VARELA, Francisco. J. **Conhecer: as Ciências Cognitivas, tendências e perspectivas**. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

VARELA, Francisco. J. **The specious present: a Neurophenomenology of time consciousness**. In: PETITOT, Jean. *et al.* (Org.). *Naturalizing phenomenology: issues in contemporary Phenomenology and cognitive science*. Stanford: Stanford University Press, 1999. p. 266-314.

Recebido: 28/02/2018

Accito: 23/02/2020

COMENTÁRIO


INTENCIONALIDADE E REPRESENTAÇÃO NA
FENOMENOLOGIA DE MERLEAU-PONTY*Matheus Hidalgo*¹

Referência do texto comentado: BOUYER, Gilbert Cardoso. O caráter antirrepresentacionista da cognição no pensamento de Merleau-Ponty. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, Número Especial, p. 145-166, 2020.

O artigo intitulado “O caráter antirrepresentacionista da cognição no pensamento de Merleau-Ponty”, de Gilbert Cardoso Bouyer, tem o grande mérito de fazer uma aproximação entre autores da Filosofia contemporânea provenientes de tradições inteiramente distintas. Sua proposta consiste em estabelecer uma base comum entre alguns conceitos formulados por importantes pesquisadores, cientistas e filósofos, das Ciências Cognitivas Contemporâneas (Maturana, Varela, Pachoud, Clot, Thompson) de um lado, e, de outro, noções e conceitos elaborados por fenomenólogos (como Husserl, Heidegger, notadamente Merleau-Ponty) e pelo célebre biólogo e filósofo estoniano Jakob von Uexküll.

De acordo com o autor do artigo supracitado, nos últimos anos, a obra de Merleau-Ponty teria se tornado “[...] uma base de sustentação da ciência cognitiva contemporânea (CC), [porque] os mesmos pressupostos

¹ Professor no Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFS.

 <https://orcid.org/0000-0003-4942-5467>; E-mail: matheushidalgo@gmail.com.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.12.p167>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

da cognição incorporada presentes na CC [estariam] presentes na obra [do filósofo francês]” (BOUYER, 2020, p. 01). Nesse passo, contra aquilo que denomina “cognitivismo” (o qual reduz a cognição humana à manipulação de símbolos a partir de regras, ao modo do *software* de um computador) e “realismo representativo” (segundo o qual o organismo, ao se comportar, seria um agente processador de *inputs*, ou estímulos do meio, e emissor de *outputs*, ou respostas ao meio), o autor nos apresenta certos conceitos, como “gênero” (enquanto “repertório de ações possíveis a serem adotadas em determinada situação” (BOUYER, 2020, p. 03, baseado em CLOT, 2006b)), “enação” (no sentido de que haveria a emergência de uma ligação circular “entre ação e saber, entre aquele que sabe e o que é sabido”, uma “circularidade total da ação/interpretação” (VARELA 1994, citado por BOUYER, 2020, p. 4)), e *affordance* (“segundo o qual o mundo encontra sentido na sensoriomotricidade do agente, na intencionalidade motora do corpo, sem necessidade de passar por uma representação mental” (BOUYER, 2020, p. 09, baseado em THOMPSON, (2007))). Tais conceitos (“gênero”, “enação” e *affordance*), mobilizados no âmbito das CC em prol de uma concepção não representacional da inteligência e da cognição humanas, seriam perfeitamente assimiláveis às noções de “comportamento”, “intencionalidade motora” e “*Unwelt*”, tais como estas últimas se apresentam nos textos do autor da *Fenomenologia da percepção*. Consequentemente, o “conceito de representação”, que seria “o mesmo tanto na fenomenologia naturalizada quanto na ciência cognitiva” (BOUYER, 2020, p. 04), deveria ser inteiramente abandonado, em benefício da noção de “cognição incorporada”.

Impossível comentar, nesse curto espaço, a interpretação subjacente ao uso de todos os conceitos, elaborados no contexto de projetos teóricos tão distintos entre si, os quais são mencionados ao longo do artigo. Tratarei, em particular, de alguns pressupostos gerais quanto à sua interpretação da filosofia merleau-pontyana. Nesse intuito, começo por destacar a seguinte passagem, que sintetiza a hipótese defendida no artigo:

Não existe representação do mundo exterior, mas sim uma co-criação de um mundo dependente do sujeito nele incorporado e de suas percepções [...] Aquele que sabe e aquilo que é sabido, sujeito e objeto, são especificação recíproca e simultânea um do outro. Ou seja, o saber é ontológico (BOUYER, 2020, p. 5).

Em primeiro lugar, a despeito do que afirma o autor, talvez não seja descabido reiterar a seguinte pergunta: será que o conceito de “representação”, no sentido conferido ao termo, nas CC, efetivamente equivale ao sentido filosófico do conceito de “representação”, tal como ele é explicitamente criticado por Merleau-Ponty? Trata-se do mesmo conceito ou de conceitos diferentes, embora o termo utilizado seja o mesmo? Afinal, se a tese da “representação mental” é aquela segundo a qual as propriedades do mundo empírico “preexistem às atividades cognitivas do sujeito” do conhecimento (BOUYER, 2020, p. 5), como compreender a originalidade da guinada idealista operada no início da modernidade? Descartes não procurou, como se sabe, solucionar a questão do acesso às coisas exteriores pela análise das propriedades intrínsecas às próprias representações (pois estas, enquanto atos de consciência, seriam imediatamente acessíveis ao sujeito)? Nessa mesma direção, vale lembrar a famosa objeção kantiana à clássica definição da verdade enquanto correspondência ou adequação entre o conhecimento e seu objeto, em que a noção de representação desempenha um papel crucial:

Ora, só posso comparar o objeto com o meu conhecimento *na medida em que o conheço*. O meu conhecimento deve, pois, conformar-se a si mesmo, o que, porém, nem de longe é suficiente para a verdade. Pois, visto que o objeto está fora de mim e o conhecimento está em mim, a única coisa que posso fazer é avaliar se o meu conhecimento do objeto concorda com o meu conhecimento do objeto (KANT, 1992, p. 67, grifos do autor).

Dado que é impossível decidir, em sentido epistemológico, a partir da noção de representação, se o conhecimento do objeto concorda, ou não, com o objeto considerado em si mesmo, é justamente a hipótese da representação que interdita (e não motiva) a passagem à tese metafísica, realista, de que haveria um “mundo em si”, cujas propriedades seriam preexistentes e independentes das atividades cognitivas do sujeito, ou de que o “mundo, tal como é em si, é percebido pelo sujeito” (BOUYER, 2020, p. 5).

Além disso, vale frisar, o abandono da hipótese da representação mental, enquanto conceito explicativo (semelhante ao passo teórico de Varela, ao “fazer predominar o conceito de ação sobre o da representação”, citado por Bouyer (2020, p. 4) não equivale à negação ocorrência de representações, em sentido epistêmico ou mesmo psicológico, já que esta última, em termos fenomenológicos, constitui um dos modos de ser da consciência, concebida

como intencionalidade (assim como a percepção, a imaginação, o desejo etc.). Tanto é assim que somos capazes de pensar abstratamente (nesse sentido, “representar”), por meio de signos arbitrários (como palavras), diferentes mundos possíveis, dentre os quais o “mundo exterior” que aí está. Em termos merleau-pontyanos, dizer que os seres humanos, cuja estrutura comportamental é essencialmente simbólica (MERLEAU-PONTY, 2006a), são capazes de representar, significa dizer que eles têm “não apenas um meio circundante (*Umwelt*), mas ainda um mundo (*Welt*)” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 128). Não se trata, portanto, de negar a existência de representações (cf. “não existe representação do mundo exterior”, BOUYER, 2020, p. 5, 12), mas, sim, de reconhecer que, “enquanto se define a consciência pela representação, a única operação possível para ela é formar representações (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 631).

Merleau-Ponty, por sua vez – e esse é o terceiro ponto que gostaríamos de comentar –, sem aderir ao realismo ingênuo (pré-kantiano), procurou se afastar desde o início do idealismo (em sua versão criticista, tal como defendia Brunschvicg, representante do neokantismo francês, por exemplo) e mesmo do idealismo transcendental fenomenológico, de Husserl. Seu “antirrepresentacionismo” equivale, então, à sua crítica ao intelectualismo, presente tanto nas explicações psicológicas quanto nas filosofias transcendentais ordinárias. De fato, a naturalização da fenomenologia, feita pelo filósofo francês, decorre diretamente de seu projeto de redefinir “a filosofia transcendental, a fim de integrar nela até o fenômeno do real” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 345). Nesse sentido, afirma, contra Husserl, que “o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 10), pois a reflexão é incapaz de refazer “em sentido inverso” o “caminho já percorrido pela constituição” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 327). Consequentemente, é impossível, via pensamento constituinte, o qual só opera com abstrações, apreender “a riqueza concreta do mundo e reabsorver a facticidade” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 502). O intelectualismo, assim definido, faz de todo fenômeno (no caso em tela, o próprio fenômeno perceptivo) um objeto de reflexão, e este último, por seu turno, uma vez “constituído”, deixa restos que a reflexão já não consegue mais abarcar. Ressalta Merleau-Ponty, 2006b, p. 16):

É por isso que Husserl distingue entre a intencionalidade de ato, que é aquela de nossos juízos e de nossas tomadas de posição voluntárias, a única da qual a *Crítica da Razão Pura* falou, e a intencionalidade operante (*fungierende Intentionalität*), aquela que forma a unidade natural e

antepredicativa do mundo e de nossa vida, que aparece em nossos desejos, nossas avaliações, nossa paisagem.

Será graças a essa “noção ampliada da intencionalidade”², segundo a interpretação propriamente merleau-pontiana de Husserl, que a “compreensão fenomenológica” poderá distinguir-se de toda “intelecção clássica”, limitada às “naturezas verdadeiras e imutáveis”, ou seja, ao mundo reduzido à sua representação objetiva (*Welt*). É nesse momento que entra em cena o conceito de “intencionalidade motora”. A análise da noção de espaço, feita à luz de um caso clássico da psicopatologia, é central aqui: para Merleau-Ponty, a patologia revela aquilo que a normalidade esconde. Assim, diante de uma solicitação verbal, Schneider era incapaz de tocar uma parte de seu próprio corpo, como a ponta de seu nariz, por exemplo, ao passo que o fazia prontamente, quando se encontrava numa situação prática, estimulado pela picada de um mosquito, por exemplo. Isso evidencia que o movimento concreto de apreensão (*Greifen*), executado por Schneider, não se reduz ao movimento abstrato de mostrar (*Zeigen*), já que este último depende de uma apreensão categorial (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 173), ausente em Schneider - enquanto “o fundo do movimento concreto é o mundo dado, o fundo do movimento abstrato, ao contrário, é construído” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 159).

Será preciso, então, forjar novos conceitos, ausentes da “psicologia clássica”, que sejam capazes de “exprimir as variedades da consciência de lugar” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 151), aquém da intencionalidade de ato inerente a toda consciência posicional. Tais regiões de presença do mundo vivido, aquém de toda *Vor-stellung*, exigem o reconhecimento de estruturas intencionais que abarquem a facticidade mesma do percebido, sua ambiguidade essencial: no movimento concreto, há “uma antecipação ou uma apreensão do resultado assegurada pelo próprio corpo enquanto potência motora, um ‘projeto motor’ (*Bewegungsentwurf*), uma ‘intencionalidade motora’ sem os quais a ordem” verbal, do médico, para que o paciente execute

² Na *Fenomenologia da percepção*, a temática da intencionalidade ganha relevo num contexto bastante preciso, de debate, contra o realismo do pensamento causal (empirismo), de um lado, e, de outro, contra o idealismo do pensamento reflexivo (intelectualismo) – ambos criticados por Merleau-Ponty: embora antagonísticos, empirismo e intelectualismo são cúmplices inconfessos na manutenção do “prejuízo do mundo objetivo”; ambos, e cada um ao seu próprio modo, inevitavelmente acabam por reduzir a ambiguidade do percebido a um objeto que só nos pode ser dado como uma determinação do ser objetivo (MERLEAU-PONTY, 2006b). Essa ontologia subjacente é o principal alvo crítico do livro. Nesse sentido, a noção de “representação” – cuja origem é filosófica, embora também se faça presente nas explicações psicológicas – reitera o prejuízo do mundo objetivo, em sua versão intelectualista, pois abstrai do fenômeno perceptivo apenas aquilo que a consciência, em sua modalidade reflexiva, já havia depositado nele.

o movimento, “permanece letra morta” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 159). Eis a camada pré-reflexiva ou antepredicativa, denominada *cogito* tácito, anterior à enunciação explícita do *cogito*, e sobre a qual este último, por sua vez, se sustenta. Tal gesto teórico é o que torna possível destituir a noção de representação do papel central que lhe era conferido nas abordagens, filosóficas e científicas, de inspiração intelectualista. Nesse contexto, a ideia de que, ao agir, haveria uma “cocriação”, ou seja, uma “especificação recíproca” entendida como “criação”, em sentido “ontológico”, do sujeito encarnado e do mundo que o circunda (*Umwelt*) (BOUYER, 2020, p. 5, 6, 13), remete a uma espécie de criacionismo cognitivo (um “saber ontológico”), algo como uma versão antropocêntrica da tese da criação contínua cartesiana, o que nos parece perfeitamente alheio aos propósitos do filósofo francês.

Resumindo os pontos destacados, à guisa de conclusão: a “cognição incorporada”, defendida por Merleau-Ponty, não implica a negação da existência de representações; também não tem nenhum compromisso com a tese de que a representação, em sentido epistêmico, pressupõe a tese metafísica, e ingenuamente realista, da existência de um “mundo em si”; e menos ainda com a ideia de que sujeito e mundo seriam *realmente* produzidos, ou criados, pela intencionalidade motora. Este breve comentário, entretanto, não tem qualquer pretensão de invalidar o mérito da interpretação, como um todo, proposta pelo autor do artigo em pauta.

REFERÊNCIAS

- DESCARTES, R. **Meditações**. In: DESCARTES, R. Descartes - obras escolhidas. Trad. Bento Prado Jr. Nova Cultural Ltda, SP, p. 241-337, 1996. (Coleção Os Pensadores)
- KANT, I. **Lógica**. Trad. Guido de Almeida. Tempo Brasileiro, RJ, 1992.
- MERLEAU-PONTY, M. **A Estrutura do comportamento**. Trad. M. V. Martinez de Aguiar. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006a.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Trad. C. A. Ribeiro de Moura. Ed. Martins Fonte, SP, 2006b.

COMENTÁRIO

AS FRONTEIRAS FENOMENOLÓGICAS ENTRE COGNIÇÃO E
MUNDO*Alex de Campos Moura*¹

Referência do texto comentado: BOUYER, Gilbert Cardoso. O caráter antirrepresentacionista da cognição no pensamento de Merleau-Ponty. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, Número Especial, p.145-166, 2020.

O texto de Gilbert Cardoso Bouyer, intitulado “O caráter antirrepresentacionista da cognição no pensamento de Merleau-Ponty”, aborda com cuidado e profundidade uma questão relevante e profícua, cuja temática tem sido objeto de intenso debate, nos últimos anos, particularmente em abordagens interdisciplinares: a confluência entre o pensamento de Merleau-Ponty e a teoria cognitiva, notadamente aquela descrita no ensaio como não representacionista. Para a realização de seu projeto, o autor se apoia em algumas noções centrais dos dois campos e constrói, paulatinamente, a proposta de um caminho de aproximação. Neste breve comentário, gostaríamos de chamar a atenção para algumas dessas noções, buscando, de algum modo, contribuir para a reflexão sobre esse espaço possível de proximidades e distâncias.

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.  <https://orcid.org/0000-0002-5867-0774> E-mail: alexmoura@usp.br.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.13.p173>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Desde seu início, o ensaio destaca o caráter situacional e relacional da experiência, aquilo que o autor descreve como um “existencial”. A percepção – e com ela, segundo ele, a própria cognição – não pode ser compreendida como um processo de representação, como a formação de uma imagem mental. Ao contrário, ela se faz no *Umwelt*, no mundo tal qual experienciado pelo sujeito, não de forma inteiramente consciente ou refletida.

Aqui, parece-nos, dois pontos merecem especial atenção: a noção de representação e a noção de *Umwelt*. Será a partir delas que buscaremos formular, de maneira sucinta, uma questão que consideramos pertinente como desdobramento da discussão apresentada. A primeira dessas noções é referida no ensaio a partir do arcabouço teórico formulado pela própria teoria da cognição, e é esse recorte que nos possibilita propor algumas observações.

Ao descrever a aproximação entre Merleau-Ponty e a cognição não representacionalista, por meio da recusa do conceito de representação, o ensaio é bastante efetivo em sua apreciação geral, mas mantém pressupostos alguns caminhos cujas direções não necessariamente confluem, pelo menos não de modo imediato. A noção de representação sobre a qual a reflexão merleau-pontyana se volta, em consonância com sua matriz fenomenológica mais ampla, é aquela constituída especialmente no século XVII, notadamente por Descartes, mas não apenas. Trata-se de um operador epistemológico que alicerça todo o pensamento moderno, sustentando um modo próprio de formulação do conhecimento e de sua relação com a verdade. Nesse sentido, os termos visados pelas duas correntes, embora aparentados, não são necessariamente os mesmos. A ideia, retomada e criticada por diversos teóricos da cognição destacados pelo texto, de que o caráter representacionalista se aloja no processo de formação da ideia mental, contempla apenas em parte o “problema da representação” tal qual ele se apresenta na reflexão filosófica à qual Merleau-Ponty se vincula. Como mostra Foucault, em *As Palavras e as Coisas*, o problema da *epistémê* aí configurada remete a operadores como a finitude, a circularidade do conhecimento, o duplo empírico-transcendental e, por sob eles, a figura central que surge nesse período: a noção de homem.

Na mesma direção, a segunda observação diz respeito à noção de *Umwelt*. Novamente, parece-nos, o texto se aprofunda na discussão do conceito e constrói com propriedade sua apreciação geral, todavia, alguns pontos demandam mediações. Sobretudo, uma questão deve ser considerada, quando se trata, não de um viés fenomenológico em sentido amplo, mas de um aspecto próprio à reflexão de Merleau-Ponty. O *Umwelt*, no ensaio, é

descrito, por diversos momentos, como constituído pelo agente – de forma não representativa, posicional ou deliberada, porém, ainda assim, como instaurado por ele, especialmente em sua dimensão de sentido e de valor. Trata-se de uma constituição prática, vinculada à ação e à motricidade do corpo, a qual se traduziria, com algumas aproximações, naquilo que a teoria da cognição descreve como “enação”.

Esse caráter não representativo e não inteiramente individual, mostra Gilbert, tem sido amplamente destacado por seus principais teóricos, através de noções como as de gênero (Clot) e de *affordance* (Thompson), evidenciando um tipo de processo sensoriomotor geral e não redutível aos atos expressos de um sujeito. Dentro desse escopo mais amplo, embora a descrição apresentada seja bastante próxima à proposição merleau-pontyana, um aspecto nos parece importante: a ideia de que o mundo é constituído pelo agente. Tal formulação não se encontra desse modo no filósofo e contempla apenas parcialmente suas proposições mais centrais. Pois há, aí, ainda, uma espécie de inércia do mundo – apresentado como termo posto, e não como elemento operante. Ao contrário, para Merleau-Ponty, trata-se não apenas de afirmar que o mundo é configurado pelo agente (proposição que pouco o faria se distanciar, naquilo que tem de essencial, dos alicerces do pensamento moderno), mas sobretudo de defender a compreensão segundo a qual, na mesma medida e no mesmo movimento, o agente é também configurado pelo mundo. A ideia, amplamente defendida ao longo da *Fenomenologia da Percepção*, é de que há um sentido do mundo, uma atividade das próprias coisas, e que o “milagre da expressão” se faz no próprio sensível. A correlação fenomenológica, herança do pensamento husserliano, implica agora o reconhecimento de uma atividade que opera nos dois polos da relação, e o mundo não é apenas o entorno posto ou significado pelo sujeito; ele próprio é configurador de sentido, acarretando uma passividade estrutural em todo ato e em todo agente.

Nessa perspectiva, a própria noção de corpo, a qual, no ensaio, é descrita como sendo o próprio ser bruto, não é exatamente sinônima a ele, pois o ser bruto, embora o envolva, não o faz de maneira exclusiva, referindo-se a uma totalidade reversível e dinâmica entre o visível e o invisível, na qual a corporeidade toma parte, contudo, não isoladamente. O ser bruto não se deixa reduzir a uma experiência corporal – ou, se preferirmos, o corpo “alargado” descrito nos últimos textos do filósofo é corpo do próprio ser, operante no homem, mas não esgotável nele: a *carne* do mundo.

Assim, por meio desta breve retomada de algumas noções trazidas pelo ensaio, o que estamos procurando mostrar é a existência de um “alargamento” do sentido do mundo no decorrer da filosofia de Merleau-Ponty, a afirmação cada vez mais explícita da passividade do sujeito e de sua dimensão instituída, vinculada a uma ampla crítica ao modelo de representação, envolvendo o próprio modo de formulação do conhecimento e de compreensão da noção de homem. (Não se trata de afirmar, como defendem alguns estudiosos do pensamento do filósofo, que haja uma mudança de direção ou mesmo uma “ruptura” em sua obra. Ao contrário, como descrito acima, compreendemos que essa perspectiva já se encontra em suas obras iniciais, sendo intensificada, ao longo de sua filosofia.)

Sob essa perspectiva, uma das questões que o presente ensaio pode suscitar, e que permite desdobrar a reflexão sobre a possibilidade da aproximação sugerida e de suas implicações, poderia ser formulada nos seguintes termos: qual o “espaço” que pode ser dado a uma teoria da passividade, no interior de uma teoria da cognição ou, em outras palavras, a teoria da cognição permite a compreensão – central no pensamento de Merleau-Ponty – de que há uma atividade (ou mesmo, se adotarmos o arcabouço proposto pelos teóricos do pensamento cognitivo, uma cognição) das próprias coisas? Cabe, nela, o reconhecimento de uma instituição espontânea do sentido, não alheia ao homem, mas não mais dependente dele, para sua constituição? A reflexão sobre esse aspecto e seus desdobramentos pode ser um caminho frutífero, na tentativa de mover-se nesse espaço de fronteiras.

A FILOSOFIA DA PSICOLOGIA E O “NOVO MÉTODO” FILOSÓFICO NOS ESCRITOS TARDIOS DE WITTGENSTEIN: UMA RELAÇÃO PRÁTICA E NECESSÁRIA

Gilberto Ferreira de Souza¹

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar os temas do “novo método” filosófico e da “Filosofia da Psicologia”, nos escritos tardios de Ludwig Wittgenstein, como relacionados prática e necessariamente. Para o proposto, a estratégia expositiva segue a seguinte ordem: analisam-se os pressupostos filosóficos relativamente irrefletidos que determinam a visão que o jovem Wittgenstein tinha do “método correto da Filosofia” e da “Filosofia da Psicologia”; interpreta-se a volta filosófica de 1929 como comprometida em apresentar o rosto ainda informe do “novo método” e retomar criticamente os alvos do TLP, sob essa nova perspectiva metodológica; e considera-se a Filosofia da psicologia de Wittgenstein inserida numa perspectiva diferente da perspectiva da ciência psicológica do fim do século XIX e início do século XX, fundamentada em investigações empíricas. Essas observações constituem propriamente uma prática do “novo método” de *apresentação perspícua* e se caracteriza como um aspecto-chave e necessário, um filtro, para a compreensão das observações do filósofo em torno da psicologia e de seu objetivo em dissolver os problemas metafísicos ali presentes.


Palavras-chave: Filosofia. Wittgenstein. Filosofia da Psicologia. Método.

Unsere methode ist die Methode der übersichtlich Darstellung.

[O nosso método é o método de apresentação perspícua].

(WITTGENSTEIN)

¹ Doutor em Filosofia da Linguagem pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

 <https://orcid.org/0000-0002-2378-5563>. E-mail: gilbertosouza_2005@yahoo.com.br. Possui experiência docente no Ensino Médio, Técnico e Superior, nas áreas de Filosofia, Ética, Ciências Sociais e Metodologia do Trabalho Científico. Atualmente, desenvolve dois projetos de pesquisa: um que se ocupa com a concepção de “novo método” filosófico nos trabalhos tardios de Wittgenstein e sua aplicação aos conceitos psicológicos, e outro que investiga e relaciona o pensamento de Wittgenstein com aspectos atuais da Bioética.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.14.p177>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

INTRODUÇÃO

A volta de Wittgenstein para Cambridge, em 1929, estava carregada de compromissos filosóficos, entre os quais o de apresentar o rosto de sua mais recente descoberta, o “novo método” filosófico ainda informe, e o de retomar as reflexões filosóficas sob a perspectiva desse “novo método”. As exposições pouco explícitas e enigmáticas que caracterizam essa retomada são fundamentais para todos aqueles que queiram compreender o desenvolvimento posterior do pensamento de Wittgenstein e refletir sobre as relações possíveis das suas observações.

O presente trabalho tem por objetivo apresentar o “novo método” filosófico e a “Filosofia da Psicologia” como temas relacionados prática e necessariamente, nos escritos de Wittgenstein. Para tanto, iniciaremos a nossa reflexão em torno do engajamento de Wittgenstein com os temas e problemas do método e da Filosofia da Psicologia, remetendo-nos ao início de sua carreira filosófica, não porque podemos encontrar lá reflexões sobre esses assuntos, mas porque encontramos uma série de pressupostos relativamente irrefletidos que gradualmente se tornarão alvos de investigações críticas do próprio Wittgenstein, a partir de 1929, sob a forma de vários temas, entre os quais o método e a Filosofia da Psicologia. Dedicaremos, então, as primeiras observações a alguns pressupostos tractarianos da visão que Wittgenstein teve sobre o “método correto da Filosofia” e sobre a Filosofia da Psicologia.

Em segundo momento, focalizaremos o estado atual do debate em torno do “novo método” na filosofia tardia de Wittgenstein, as interpretações, as perspectivas adotadas e a nossa interpretação sobre a indispensabilidade do “novo método” para a compreensão das observações filosóficas que Wittgenstein empreendeu, desde a sua volta a Cambridge.

Apesar de Wittgenstein jamais ter descrito explicitamente em que consiste o seu “novo método”, podemos identificá-lo como uma estratégia de investigação que procura considerar a multiplicidade de perspectivas possíveis na descrição dos usos conceituais e cuja finalidade é libertar o filósofo da hipnose do ideal de método científico que levanta hipóteses e constrói teorias explicativas. Nesse sentido, faremos algumas indicações quanto à sua natureza e características que julgamos ser fundamentais para a presente reflexão.

Por fim, observaremos que a Filosofia da Psicologia de Wittgenstein se insere numa perspectiva diferente da perspectiva da ciência psicológica que se desenvolveu, principalmente, no fim do século XIX e início do século XX, como uma ciência fundamentada em investigações empíricas. E isso se deve ao objetivo do filósofo na obtenção de uma *apresentação perspicua* dos conceitos

psicológicos expressos na linguagem, a fim de realizar o propósito de dissolver problemas metafísicos presentes na psicologia.

1 ALGUNS PRESSUPOSTOS TRACTARIANOS

Com o término da publicação do *Tractatus-Logico-Philosophicus* (TLP), Wittgenstein acreditou ter resolvido as questões cardeais da Filosofia. No prefácio da obra, ele afirma que a *verdade* dos pensamentos ali comunicados lhe parece *intocável e definitiva* e que, em sua opinião, havia solucionado todos os problemas essenciais da Filosofia.

Quanto à forma de exposição, o TLP é um livro pouco convencional. O autor elabora um sistema de numeração peculiar que permite indicar cada uma das passagens entre diferentes níveis de argumentos, assim como entre os argumentos em um mesmo nível e seus respectivos “pesos lógicos”, no interior do discurso. São sete proposições básicas intercaladas por comentários sistematicamente organizados, mediante uma numeração que convida o leitor a seguir, minuciosamente, a trajetória completa dos diversos movimentos realizados entre os níveis lógicos e entre os argumentos, do início ao final da longa jornada ascendente. Sob esse aspecto, Wittgenstein considerou ter escrito um “bom livro”. “Bom”, provavelmente, porque não tinha saltos, repetições, lacunas, casos particulares e exemplos específicos, discussões, comentários longos, diálogos ou explicações.

O projeto tractariano de esclarecimento lógico dos pensamentos é levado a cabo por meio do método de análise lógica das proposições, que seria, segundo o autor, o método propriamente correto:

O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com a filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições. Esse método seria, para ele, insatisfatório – não teria a sensação de que lhe estivéssemos ensinando filosofia; mas esse seria o único rigorosamente correto (MS 204, 53 = TLP 6.53)².

² Original: “Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaften – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat –, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend – er hätte nicht das Gefühl, daß wir ihn Philosophie lehrten – aber i e wäre die einzig streng richtige.” Todas as traduções, ao longo do texto, são de minha responsabilidade.

Esse método oferece ao filósofo da lógica um ponto de vista privilegiado sobre o conjunto de operações *a priori* realizadas com relações internas de sentido. É daí que o filósofo poderá ter a visão correta do mundo (MS 204, 53 = TLP 6.54)³, sendo o livro um instrumento utilizado para essa finalidade e descartado em seguida.

A concepção de Filosofia para Wittgenstein não é a de uma ciência da natureza (MS 204, 15 = TLP 4.111)⁴ ou de uma teoria (MS 204, 15 = TLP 4.112)⁵, mas de uma atividade cujo fim é o esclarecimento lógico dos pensamentos anteriormente turvos e indistintos (MS 204, 15 = TLP 4.111)⁶, por causa das confusões de que ela (a Filosofia) está repleta (MS 204, 9 = TLP 3.324)⁷. A atividade filosófica se caracteriza como reflexão a respeito das relações internas ou de sentido, por contraste com a atividade científica voltada exclusivamente para relações externas, isto é, causais e mecânicas.

Wittgenstein herdou de seus antecessores, Frege e Russell, o antipsicologismo. Como ele afirmou sem rodeios, no TLP, “a psicologia não é mais aparentada com a Filosofia que qualquer outra ciência natural” (MS 204, 16 = TLP 4.1121)⁸. Ele notou que seu estudo da linguagem por sinais não corresponde ao estudo dos processos de pensamento que os filósofos costumavam considerar essencial para a Filosofia da lógica e que deveria tomar cuidado para não se envolver em investigações psicológicas irrelevantes, isto é, inessenciais (MS 204, 16 = TLP 4.1121)⁹. Dessa forma, o tema central do

³ Original: “*Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.*”

⁴ Original: “*Die Philosophie ist keine der Naturwissenschaften. (Das Wort „Philosophie“ muß etwas bedeuten, das über oder unter, aber nicht neben den Naturwissenschaften steht.)*”

⁵ Original: “*Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken. Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit. Ein philosophisches Werk besteht wesentlich aus Erläuterungen.*”

⁶ Original: “*Die Philosophie ist keine der Naturwissenschaften. (Das Wort Philosophie muß etwas bedeuten, das über oder unter, aber nicht neben den Naturwissenschaften steht.)*”

⁷ Original: *So entstehen leicht die fundamentalsten Verwechslungen (deren die ganze Philosophie voll ist).*

⁸ Original: “*Die Psychologie ist der Philosophie nicht verwandter als irgend eine andere Naturwissenschaft. Erkenntnistheorie ist die Philosophie der Psychologie. Entspricht nicht mein Studium der Zeichensprache dem Studium der Denkprozesse, welches die Philosophen für die Philosophie der Logik für so wesentlich hielten? Nur verwickelten sie sich meistens in unwesentliche psychologische Untersuchungen und eine analoge Gefahr gibt es auch bei meiner Methode.*”

⁹ Original: “*Die Psychologie ist der Philosophie nicht verwandter als irgend eine andere Naturwissenschaft. Erkenntnistheorie ist die Philosophie der Psychologie. Entspricht nicht mein Studium der Zeichensprache dem Studium der Denkprozesse, welches die Philosophen für die Philosophie der Logik für so wesentlich hielten? Nur verwickelten sie sich meistens in unwesentliche psychologische Untersuchungen und eine analoge Gefahr gibt es auch bei meiner Methode.*”

TLP – a natureza da proposição e as consequências lógico-metafísicas que fluem de sua natureza essencial – pode e deve ser manuseado sem referência às considerações psicológicas, isto porque seu interesse se centrava nos esclarecimentos exclusivamente lógicos.

Ao excluir as considerações psicológicas, em seu livro, Wittgenstein parece evitar a reflexão sobre conceitos psicológicos. Isso significava concessão a uma série de preconceitos não examinados ou irrefletidos referentes aos termos “compreender”, “ter em mente” e “pensar” como algo menos importante ou inócuo. Como confessará numa observação posterior (MS 142, 78 e TS 227, 69 = PU, §81)¹⁰, isso ainda não estava claro para o jovem filósofo.

A teoria do conhecimento ou epistemologia (*Erkenntnistheorie*), concebida como Filosofia da Psicologia, seria uma atividade logicamente esclarecedora dos processos de pensamento envolvidos no campo da Filosofia da lógica, mas não uma teoria a respeito do conhecimento. Para ele, a reflexão esclarecedora dos atos de pensamento diz respeito à lógica e não se deve correr o risco de confundi-la com análise de natureza psicológica, irrelevante para questões lógicas (MS 204, 16 = TLP 4.1121)¹¹. Wittgenstein parece reconhecer que há um limite importante a ser observado entre os dois domínios de reflexão, entretanto, que é difícil caracterizá-lo.

Em sua volta para Cambridge, em 1929, Wittgenstein entende que a nova Filosofia deve ocupar-se com a crítica do seu antigo pensamento. No prefácio para as *Philosophische Untersuchungen* (*Investigações Filosóficas* - PU), ele assevera:

Há quatro anos, tive a ocasião de ler novamente o meu primeiro livro (o ‘Tractatus Logico-Philosophicus’) e esclarecer seus pensamentos. Pareceu-me dever publicar aqueles antigos pensamentos juntos, e os novos, pois estes apenas poderiam receber sua reta iluminação somente pelo confronto

¹⁰ Original: “All das kann aber erst dann im rechten Licht erscheinen, wenn man über die Begriffe des Verstehens, Meinens und Denkens größere Klarheit gewonnen hat. Denn dann wird auch klar werden, was uns dazu verleiten kann (und mich verleitet hat) zu denken, daß, wer einen Satz ausspricht und ihn meint, oder versteht, damit einen Kalkül betreibt, nach bestimmten Regeln.”

¹¹ Original: “Die Psychologie ist der Philosophie nicht verwandter als irgend eine andere Naturwissenschaft. Erkenntnistheorie ist die Philosophie der Psychologie. Entspricht nicht mein Studium der Zeichensprache dem Studium der Denkprozesse, welches die Philosophen für die Philosophie der Logik für so wesentlich hielten? Nur verwickelten sie sich meistens in unwesentliche psychologische Untersuchungen und eine analoge Gefahr gibt es auch bei meiner Methode.”

com os meus antigos modos de pensar e tendo-os como pano de fundo (TS 227b, 3 = PU, 81 = PU, Vorwort)¹².

É no contexto de releitura do TLP que surgem os novos pensamentos e as referências ao “novo método” filosófico.

2 O “NOVO MÉTODO” FILOSÓFICO

O debate em torno do “novo método” na Filosofia tardia de Wittgenstein ganha mais e mais atenção a cada dia (GILMORE, 1999, p. 47)¹³. Vários trabalhos foram produzidos acerca desse tema e as perspectivas adotadas, que são as mais diversas possíveis, estão, obviamente, dependentes e ancoradas na interpretação tanto do TLP quanto do pensamento geral de Wittgenstein.

Os comentadores Baker e Hacker interpretam o “novo método” de Wittgenstein como um herdeiro direto do *Tractatus* da noção de “um ponto de vista logicamente correto” presente no TLP, 6.53 (BAKER; HACKER, 2005, p. 532, 544. Ver também: HACKER, 1986, p. 151). Segundo Moreno, o “novo método” de Wittgenstein deve ser entendido por distanciar-se do TLP 6.53 e tendo-o como pano de fundo (MORENO, 2009, p. 141). Parece-nos que as duas interpretações estão em consonância com o desejo de Wittgenstein expresso no prefácio publicado das *Philosophische Untersuchungen* [*Investigações Filosóficas*], qual seja, esclarecer seus novos pensamentos pelo confronto com os mais antigos (TS 227b, 3 = PU, Vorwort, citado na nota 12 acima).

Com relação ao pensamento de Wittgenstein, é ponto quase assente entre os comentadores que ele, a partir de 1929, quando está de volta a Cambridge, passa a desenvolver uma nova Filosofia crítica do TLP, inclusive de sua concepção de “método correto da Filosofia”. Esse método de análise lógica atuava por demonstração, provas e evidências das ciências naturais e da lógica. A Filosofia era considerada, até então, como uma atividade de elucidação que

¹² Original: “Vor vier Jahren aber hatte ich Veranlassung, mein erstes Buch (die ‘Logisch-philosophische Abhandlung’) wieder zu lesen und seine Gedanken zu erklären. Da schien es mir plötzlich, daß ich jene alten Gedanken und die neuen zusammen veröffentlichen sollte: daß diese nur durch den Gegensatz, und auf dem Hintergrund meiner ältern Denkweise, ihre rechte Beleuchtung erhalten könnten.”

¹³ Original: “More and more attention is being paid to the importance of Wittgenstein’s method in his later philosophy. His later philosophy method has been described as skeptical, as non-skeptical, as idealist, heuristic, deictic, and as therapeutic.”

não andava com as suas próprias pernas, o que levaria à conclusão de que o método da Filosofia não tinha sentido, nem se justificava.

No final dos anos 20 e início dos anos 30, Wittgenstein faz várias declarações de que “um novo método havia sido encontrado”¹⁴. Trata-se de declarações pouco explícitas e enigmáticas (MOORE, 1955, p. 26)¹⁵, a respeito das quais, embora sejam fundamentais e confiáveis para qualquer um que queira compreender o desenvolvimento do seu pensamento posterior (STERN; CITRON; ROGERS, 2013, p. 1)¹⁶, Wittgenstein não facilita a tarefa¹⁷.

Com relação ao valor do novo método, o próprio Wittgenstein faz várias afirmações, entre elas, a mais famosa encontra-se no parágrafo 122 das PU:

¹⁴ Entre as várias declarações, citamos uma relatada por Moore: “*He said that what he was doing was a ‘new subject’, and not merely a stage in a ‘continuous development’; that there was now, in philosophy, a ‘kink’ in the ‘development of human thought’, comparable to that which occurred when Galileo and his contemporaries invented dynamics; that a ‘new method had been discovered, as had happened when chemistry was developed out of alchemy’; and that it was now possible for the first time that there should be ‘skilful’ philosophers, though of course there had in the past been ‘great’ philosophers.*”. Tradução: “*Ele disse que o que ele estava fazendo era um ‘novo assunto’ (‘new subject’), e não apenas uma etapa no ‘desenvolvimento contínuo do pensamento humano’, comparável ao que ocorreu quando Galileu e seus contemporâneos inventaram a dinâmica, que um ‘novo método’ havia sido descoberto, como tinha acontecido quando a ‘química foi desenvolvida a partir da alquimia’, e que agora era possível, pela primeira vez, haver filósofos ‘hábeis’, embora, naturalmente, não queria dizer, com isso, que não tivemos no passado ‘grandes filósofos’.*” (MOORE, 1955, p. 26). Ver também: KING; LEE (1980, p. 21) e RHEES (1981, p. 125-126).

¹⁵ Segundo as extensas anotações de Moore, Wittgenstein jamais descreve explicitamente em que consiste o seu novo método. Expôs, apenas, algumas indicações quanto à sua natureza (MWL, 1955, p. 27. Ver também, sobre o assunto, em LWL, 1980, p. 22). O presente artigo considera a problematidade inerente à tradução do conceito *übersichtlichen Darstellung* e suas variantes, optando pela versão “apresentação perspicua”, compreendida como abrangendo os termos “apresentação sinóptica ou panorâmica”, “apresentação clara” e “apresentação ordenada”. O conceito em questão, citado ao longo do artigo, está disperso por vários textos do *Nachlass* de Wittgenstein, como, por exemplo: TS 213, 417 = BT, §89, 417, p. 307; MS 114, p. 190 e TS 209, p. 1 = PB, I, §2, 5; TS 227b, p. 8 = PU, §5; TS 227b, p. 77 = PU §92; TS 227b, p. 88 = PU, §122.

¹⁶ Original: “*In 1929, Wittgenstein returned to Cambridge and philosophical writing, criticising his own earlier work and turning his focus to how language is used in ordinary life. These years were a time of transition between his early and his later work, and are of great interest for anyone who wants to understand the development of his thought.*”

¹⁷ Com relação à leitura de Wittgenstein, Leavis, por exemplo, a denomina como “*terrivelmente difícil*”. LEAVIS, F., 1981. In: RHEES, R. (ed.), 1981, p. 78. Do mesmo modo, para Ramsey, Frege, Fann, Black, Stroll e Ammereller o TLP é “*uma das obras clássicas de filosofia mais difíceis de dominar.*” Cf. RAMSEY, F., 1923, pp. 465-478, p. 465. Cf. FREGE, G., 1989, 18 GF-LW, de 28-6-19, pp. 5-33, p. 19. Cf. FANN, K., 1971, p. 3. Cf. BLACK, M., 1971, p. 1. Cf. STROLL, A., 1994, p. 69. Cf. AMMERELLER, E. In: AMMERELLER e FISCHER, 2004, p. 97. Em relação à difícil tarefa de acompanhar as lições de Wittgenstein, Norman Malcolm confessara: “*Decidi empenhar-me a fundo e, ao longo do ano, fiz um grande esforço para acompanhar o seu pensamento durante aqueles encontros, um esforço que me deixava, ao fim de duas horas, intelectualmente exausto.*” Cf. MALCOLM, 1958, p. 27.

Uma das principais fontes de nossa falta de compreensão é que não dominamos uma visão clara do uso de nossas palavras. – Falta à nossa gramática uma disposição clara. Uma apresentação perspicua transmite a compreensão, que consiste em ‘ver conexões’. Daí a importância de achar e de inventar casos intermediários.

O conceito de uma apresentação perspicua é de fundamental importância para nós. Ele designa a nossa forma de exposição, a forma como olhamos para as coisas (Esta é uma ‘visão de mundo?’) (TS 227b, p. 88 = PU, §122)¹⁸.

Embora, na passagem supracitada, o próprio Wittgenstein afirme ser o método de “fundamental importância” e que ele “designa a forma” pela qual expõe seu pensamento, isso divide opiniões e é atualmente matéria de grande polêmica entre os seus intérpretes.

De um lado, temos um entendimento negativo sobre a importância do “novo método”. Nesse grupo se insere Saul Kripke, que considera o modo de Wittgenstein escrever como uma falha estrutural, como uma incompetência do autor ou “falta de habilidade” para escrever convencionalmente, devido à sua permanente contradição não resolvida entre não querer apresentar teses em Filosofia e, ao mesmo tempo, apresentar teses céticas (KRIPKE, 1982).¹⁹ De maneira semelhante, Stephen Hilmy interpreta o “novo método” de Wittgenstein como uma “lacuna pessoal”, “uma idiossincrasia estilística” advinda de uma insatisfação meramente psicológica, uma constante sempre presente nos seus escritos²⁰.

De outro lado, há um grupo de acordo quanto à “importância fundamental” do método para o pensamento posterior de Wittgenstein. Entre

¹⁸ Original: “*Es ist eine Hauptquelle unseres Unverständnisses, daß wir den Gebrauch unserer Wörter nicht übersehen. – Unserer Grammatik fehlt es an Übersichtlichkeit. – Die übersichtliche Darstellung vermittelt das Verständnis, welches eben darin besteht, daß wir die Zusammenhänge sehen. Daher die Wichtigkeit des Findens und des Erfindens von Zwischengliedern. Der Begriff der übersichtlichen Darstellung ist für uns von grundlegender Bedeutung. Er bezeichnet unsere Darstellungsform, die Art, wie wir die Dinge sehen. (Ist dies eine ‘Weltanschauung?’)*”

¹⁹ Por não nos ocupar, neste trabalho, com a interpretação de Kripke sobre Wittgenstein e com a discussão de Wittgenstein ser ou não ser cético, reportamos o leitor interessado para os seguintes trabalhos, os quais tratam diretamente do tema: SMITH, 2002; KARCZMARCZYK, 2012, 2013; SIQUEIRA (2009) e GILMORE (1999).

²⁰ Hilmy ressalta a insatisfação de Wittgenstein como um dado psicológico e não metodológico: o fato de a primeira parte das *Investigações Filosóficas* ter sido escrita como um álbum não significa mais do que uma idiossincrasia estilística completamente irrelevante para o método filosófico (HILMY, 1987, p. 15-25).

eles, encontra-se Anthony Kenny. Este afirma que “o método tem o mérito de receber lugar central no pensamento tardio de Wittgenstein” (KENNY, 1984, p. 42-3)²¹. Na esteira de Kenny, Gordon Baker e Peter Hacker, os quais talvez sejam os maiores defensores da posição de que o método é de suma importância para se entender Wittgenstein, enfatizam que, “embora o conceito de *übersichtlich Darstellung* de Wittgenstein em si não seja claro, ele é obviamente importante” (BAKER, 2004, p. 22), “um fio condutor do pensamento posterior de Wittgenstein” (BAKER, 1991, p. 7-8; BAKER, 2004, p. 22).

Há, ainda, outros autores que escreveram obras ou parte delas dedicadas a defender a importância do método filosófico de Wittgenstein, entre os quais citamos David Stern (2001), Avrum Stroll (1994), Nicolay Milkov (2012), Erich Ammereller e Eugen Fischer (2004), Arley Moreno (2009), Mauro Engelmann (2013), Richard Gilmore (1999) e Gilberto Souza (2017).

Na introdução de sua obra dedicada ao método de Wittgenstein, nas *Philosophische Untersuchungen*, Fischer e Ammereller (2004, p. ix.) assinalam:

A abordagem filosófica posterior de Wittgenstein é pouco convencional. As observações que afirmam a sua concepção dos problemas filosóficos e do método pertencem às seções mais marcantes das *Investigações Filosóficas*: mesmo uma leitura superficial de suas observações sobre a natureza da filosofia é suficiente para fazer o leitor perceber que os pensamentos de Wittgenstein sobre esta matéria estão notavelmente em desacordo com as concepções tradicionais do que é a filosofia. Curiosamente o suficiente, estas observações, apesar de serem as mais negligenciadas, como vários estudiosos têm enfatizado, destacam os aspectos mais revolucionários do seu trabalho posterior e claramente constitui a chave para a adequada compreensão.²²

O nosso pensamento se dirige, de forma geral, em concordância com a segunda linha de interpretação, ou seja, concebendo que o novo método é

²¹ Concordam, também, com essa posição: HACKER (1990, p. 488-491 e 531-545); BAKER (1991, p. 39); BAKER (2004, p. 22 e 26) e KENNY (2006, p. XII).

²² Original: “*Wittgenstein’s later philosophical approach is rather unconventional. The remarks that state his conception of philosophical problems and method belong to the most striking sections of the Philosophical Investigations: even a cursory reading of his remarks on the nature of philosophy suffices to make the reader realize that Wittgenstein’s thoughts on this matter are strikingly at odds with traditional conceptions of what philosophy is about. Remarkably enough, these remarks also belong to the most neglected – and this even though, as various scholars have emphasized, they highlight the most revolutionary aspects of his later work and clearly hold the key to its proper understanding.*”

indispensável para a compreensão das observações filosóficas que Wittgenstein empreendeu a partir de sua volta a Cambridge.

Wittgenstein jamais descreveu explicitamente em que consiste o seu “novo método”. Expôs apenas indicações quanto à sua natureza. Assim, entre as suas inúmeras indicações, podemos mencionar algumas que julgamos estar entre as mais importantes para a presente reflexão:

a) Wittgenstein dedica uma grande parte dos seus trabalhos a rejeitar o ideal de método científico presente na Filosofia. Para isso, ele tenta expor, em suas observações, as marcas do “espírito” do autor, o qual procura distanciar-se das obras dos cientistas e filósofos científicos, bem como enfatiza a diferença entre Filosofia e Ciência.

b) Distante do estilo do TLP, nas PU, presenciam-se os interlocutores, as frases curtas e espontâneas próximas à oralidade, abundantes interrogações, inúmeras objeções aos juízos que o senso comum, habitualmente, toma como evidentes e convidam ao diálogo e à discussão.

c) Wittgenstein notou que, para se alcançar a clareza, em suas investigações filosóficas, havia a necessidade de filosofar de alguma outra maneira que não fosse mediante a asserção de doutrinas. Assim, em suas observações, não há teses que afirmam que as coisas devem ou não ser, como uma condição de possibilidade do nosso pensamento ou raciocínio (TS 227b, p. 89 = PU, § 128)²³.

d) A concepção de Filosofia, para Wittgenstein, não é a de uma ciência da natureza, ou de uma teoria, mas uma atividade cujo fim é o esclarecimento lógico dos pensamentos anteriormente turvos e indistintos, por causa das confusões das quais ela (a Filosofia) está repleta. (TS 204, p. 16r = TLP 4.122)²⁴.

e) A investigação filosófica, segundo Wittgenstein, seria apenas a descrição dos usos dos conceitos. Nesse sentido, o método (ou métodos) de esclarecimento é descritivo. Os usos de expressões problemáticas são descritos no seu contexto

²³ Original: “*Wollte man Thesen in der Philosophie aufstellen, es könnte nie über sie zur Diskussion kommen, weil Alle mit ihnen einverstanden wären.*”

²⁴ Original: “[...] *Das Bestehen solcher internen Eigenschaften und Relationen kann aber nicht durch Sätze behauptet werden, sondern es zeigt sich in den Sätzen, welche jene Sachverhalte darstellen und von jenen Gegenständen handeln. [...]*”. Ver também: TS 204, p. 15r = TLP 4.112; TS 204, p. 15r = TLP 4.111; TS 204, p. 9r = TLP 3.324; TS 227b, p. 84 = PU, §109; TS 227b, p. 89 = PU, §§126-7.

elaborado e nos jogos de linguagem aos quais são incorporados (TS 227b, p. 84 = PU § 109)²⁵.

f) Wittgenstein não se propõe explicar a natureza dos fenômenos, mas altera as perguntas que parecem assemelhar-se a um problema, apresentando um conjunto de casos similares um ao lado do outro, a fim de eliminar a perplexidade.

g) Wittgenstein revela o novo método como um “lugar de apoio” (*a real resting place*) para realizar e/ou “resolver um propósito” (*something settled*). Em outras palavras, o método seria o ponto de apoio para a realização do propósito, a saber: permitir variar um ponto de vista apresentado inicialmente como expressão definitiva e absoluta de uma verdade (RHEES, 1981, p. 125-126)²⁶.

h) Não há nada de hipotético nas observações filosóficas de Wittgenstein que possa tornar necessária a confirmação empírica, ou a desconfirmação, ou que possa ser mais ou menos provável. A investigação é totalmente *a priori* e assim também são as observações gramaticais arranjadas para resolver os problemas filosóficos (TS 227b, p. 84 = PU, § 109)²⁷.

i) Uma tarefa importante reservada ao filosofar consiste na dissolução dos problemas filosóficos. Isso significa que não se procura responder de forma positiva a uma questão; pelo contrário, por meio de uma análise minuciosa, anula-se a pergunta e o problema se desfaz na anulação. Sobre isso, observa o filósofo: “Os problemas são dissolvidos no sentido próprio [do termo] – como um torrão de açúcar na água.” (TS 213, p. 421 = BT, §89, p. 310)²⁸.

²⁵ Original: “[...] Und wir dürfen keinerlei Theorie aufstellen. Es darf nichts Hypothetisches in unsem Betrachtungen sein. Alle Erklärung muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten. Und diese Beschreibung empfängt ihr Licht, d.i. ihren Zweck, von den philosophischen Problemen. Diese sind freilich keine empirischen, sondern sie werden durch eine Einsicht in das Arbeiten unserer Sprache gelöst, und zwar so, daß dieses erkannt wird: entgegen einem Trieb, es mißzuverstehen. Diese Probleme werden gelöst, nicht durch Beibringen neuer Erfahrung, sondern durch Zusammenstellung deslängst Bekannten [...]”

²⁶ Original: “Yet, I have reached a real resting place. I know that my method is right. My father was a business man, and I am a business man: I want my philosophy to be business-like, to get something done, to get something settled.”

²⁷ Original: “[...] Und wir dürfen keinerlei Theorie aufstellen. Es darf nichts Hypothetisches in unsem Betrachtungen sein. Alle Erklärung muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten. Und diese Beschreibung empfängt ihr Licht, d.i. ihren Zweck, von den philosophischen Problemen. Diese sind freilich keine empirischen, sondern sie werden durch eine Einsicht in das Arbeiten unserer Sprache gelöst, und zwar so, daß dieses erkannt wird: entgegen einem Trieb, es mißzuverstehen. Diese Probleme werden gelöst, nicht durch Beibringen neuer Erfahrung, sondern durch Zusammenstellung deslängst Bekannten [...]”

²⁸ Original: “Wie ich Philosophie betreibe, ist es ihre ganze Aufgabe, den Ausdruck so zu gestalten, daß gewisse Beunruhigungen //Probleme // verschwinden. (Hertz.) Wenn ich Recht habe, so müssen sich philosophische Probleme wirklich restlos lösen laßen, im Gegensatz zu allen andern. Wenn ich sage: Hier

j) Os movimentos revistos do pensamento podem ser interpretados como variações de uma e mesma ideia: um movimento que ora procura aproximação, tentando focar os pormenores que escapam a olho nu, e um movimento que ora procura o afastamento, tentando obter uma visão do todo. Era como se Wittgenstein pudesse ver e pensar as questões sobre as quais ele obsessivamente se debatia, sob perspectivas e abordagens diferentes, e pudesse, a partir de diversas tentativas de esclarecê-las, escapar à hipnose da maneira habitual de apresentar, aproximar-se do centro da questão e compreender melhor o papel, as conexões e os limites dos conceitos reais. Para isso, frisava: “Estou a filosofar agora como uma velha que está sempre a perder qualquer coisa e a procurá-la: ora os óculos, ora as chaves” (MS 176, p. 54v-55r = ÜG, § 532).²⁹

k) Enquanto, no TLP, a noção de linguagem é analisada de forma isolada e desvinculada das circunstâncias concretas da vida, as obras tardias de Wittgenstein se referem à importância dos contextos nos quais os signos linguísticos são inseridos, pois o que uma pessoa expressa não depende simplesmente do que ela diz, mas das circunstâncias que mostram qual jogo de linguagem está sendo jogado: “Como as palavras são entendidas não é dito apenas por elas” (MS 116, p. 341 = Z, § 144)³⁰. Assim, as palavras adquirem sentido somente no contexto de uma proposição, uma proposição adquire sentido somente em um “contexto” de uso no jogo de linguagem e um “jogo de linguagem” tem sentido apenas no contexto de uma “forma de vida”.

l) Segundo Wittgenstein, a atividade filosófica tem função terapêutica e visa substituir as formas ideais de expressão por formas da linguagem ordinária, a auxiliar alguém a libertar-se do fascínio e incômodo de certas expressões, assim como a enunciar usos habituais e inventar novos usos. Nesse sentido, as palavras deveriam ser reconduzidas do seu sentido metafísico ao sentido trivial e familiar que os falantes lhes atribuem, no dia a dia (TS 227b, p. 86-87 = PU, §116)³¹.

sind wir an der Grenze der Sprache, so scheint //klingt // das immer, als wäre hier eine Resignation nötig, während im Gegenteil volle Befriedigung eintritt, da keine Frage übrig bleibt. Die Probleme werden im eigentlichen Sinne aufgelöst – wie ein Stück Zucker im Wasser. Ver também: TS 213, p. 411 = BT, §88, p. 304; TS 213, p. 414-415 = BT, §89, 306; TS 227b, p. 87 = PU, §118.

²⁹ Original: “*Ich philosophiere jetzt, wie eine alte Frau, die fortwährend etwas verlegt & es wieder suchen muß; einmal die Brille, einmal den Schlüsselbund.*”

³⁰ Original: “*Wie ein Wort verstanden wird, das sagen Worte allein nicht.*” Ver também: TS 204, p. 8r = TLP, 3.3; TS 227b, p. 37-38 = PU, § 43 e TS 227b, p. 232-233 = PU, § 412.

³¹ Original: “*Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen, wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück.*”

Por conseguinte, como não há definições e poucas menções diretas a respeito do “novo método”, nos escritos filosóficos de Wittgenstein (embora haja inúmeras declarações pessoais que não citamos), colhemos algumas observações que nos permitem formar uma concepção razoavelmente clara da natureza e objetivo do “novo método”.

Assim, a crítica filosófica que Wittgenstein empreende em relação à psicologia e à matemática, trabalho concentrado desde sua volta a Cambridge (1929) até sua morte (1951), se configura como uma prática ou aplicação do “novo método” filosófico, anunciado em 1929, aos conceitos psicológicos. Nesse sentido, podemos passar à exposição do tema da Filosofia da Psicologia, para compreender a perspectiva crítica de Wittgenstein pela qual emergem e se relacionam os aspectos mencionados do “novo método”.

3 A FILOSOFIA DA PSICOLOGIA COMO UMA CRÍTICA À CIÊNCIA PSICOLÓGICA

Com relação ao escopo da Filosofia da Psicologia, nos escritos de Wittgenstein, a despeito de não se poder traçar um limite claro e definitivo neles, por várias razões, mas principalmente por encontrar conceitos e reflexões referentes ao tema dispersos em vários outros escritos, desde a preparação do TLP até *Über Gewißheit* (ÜG), uma questão que Joachim Schulte levanta pode ser problematizada: a Filosofia da Psicologia de Wittgenstein é um trabalho à parte e autônomo ou é parte de um projeto maior, subordinada aos interesses mais gerais da sua Filosofia (SCHULTE, 1995, p. 1)³²? Por um lado, especialistas com a autoridade de G. H. Von Wright e do próprio Schulte, entre outros, consideram que as observações do último Wittgenstein sobre Filosofia da Psicologia representam realmente algo novo, uma reconfiguração de temas e conceitos (MARQUES, 2007, p. 8-9). Por outro lado, Budd e Hacker entendem que esse tema específico é derivado e subordinado à sua concepção mais geral de Filosofia³³. Essa problematização pode ser reduzida, senão eliminada, quando fizermos uma leitura das novas observações do próprio Wittgenstein como uma retomada que se insere em um novo contexto, mas cujo pano de fundo indispensável é o TLP.

No caso particular da Filosofia da Psicologia, apenas recentemente começaram a aparecer alguns trabalhos dedicados a explorar o alcance das

³² Original: “Do the typescript and manuscripts on the philosophy of psychology which Wittgenstein wrote in the years 1946 to 1949 constitute a philosophical work or, perhaps, a series of philosophical works? Or do these typescripts and manuscripts form different versions of one major work?”

³³ Cf. BUDD (1993, xi) e HACKER (2010, p. 286).

considerações inovadoras de Wittgenstein com relação ao sujeito psicológico que se estendem para além dos estreitos limites do cartesianismo, do behaviorismo, da psicanálise e dos pretensiosos fundamentos de uma psicologia que se quer científica.

A Filosofia da Psicologia concebida por Wittgenstein de forma sistemática, embora tenha origem em meados de 1940, tornou-se conhecida muito tardiamente. Por volta de 1980, as observações do autor feitas como anotações são publicadas, resultando em *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (BPP). Pouco mais tarde, em 1982, surge o primeiro volume de *Letzte Schriften zur Philosophie der Psychologie* (LSPP) e, nos anos seguintes, segue-se o segundo volume. Antes disso, porém, parte desses manuscritos foi alvo dos editores e publicado sob o já mencionado título *Über Gewißheit* (ÜG), em 1969.

Sabe-se agora que tanto BPP quanto LSPP estão diretamente ligados à PU, obra referencial da fase final do pensamento de Wittgenstein, já que grande parte dela foi elaborada no tempo em que o filósofo dava aulas sobre temas da Psicologia. Além disso, sabe-se também que os escritos que constituem ÜG pertencem aos manuscritos dedicados à Filosofia da Psicologia de Wittgenstein e que, nesses textos, o autor faz inovações profundas quanto ao tratamento dos termos psicológicos, oferecendo, assim, material para a renovação do estatuto teórico da Psicologia e de suas pretensões científicas, bem como para a delimitação da Filosofia e do seu método.

A ciência psicológica se desenvolveu, principalmente, no fim do século XIX e início do século XX, como uma ciência fundamentada em investigações empíricas, realizadas por meio de metodologias experimentais e matemático-estatísticas sobre o comportamento. Segundo essas metodologias, a experiência ou a vivência subjetiva teria caráter secundário, em favor de uma fundamentação do comportamento, a partir de um observador externo.

Contudo, a Filosofia da Psicologia de Wittgenstein não se insere nessa perspectiva experimental, porque o que interessa a ele, em sua investigação, são os fundamentos ou princípios que constituem a análise e o uso dos conceitos psicológicos.

Para a matemática é possível uma investigação muito análoga à nossa investigação da psicologia. Ela é tão pouco uma investigação matemática quanto a outra é uma investigação psicológica. Nela *não* se calcula, p.

ex. não é logicista. Poderia merecer o nome de uma investigação dos “fundamentos da matemática” (MS 138, 12a = LSPP I, §792)³⁴.

A abordagem desenvolvida por Wittgenstein não se concentra em uma explicação causal, mas sim em uma *descrição das exteriorizações* dos conceitos psicológicos proferidas na linguagem. Nessa perspectiva, a psicologia não deveria tratar o âmbito do psíquico da mesma forma como a física trata de seus objetos:

Um paralelo enganador: a psicologia trata dos processos na esfera da psicologia como a física trata dos processos da esfera do físico. Ver, ouvir, pensar, sentir, querer não são *no mesmo sentido* objetos da psicologia como o movimento dos corpos e os fenômenos elétricos, etc. são objetos da física. E isso se vê no fato de o físico ver, ouvir, refletir sobre esses fenômenos e informar-nos acerca deles, enquanto que o psicólogo observa as *exteriorizações* (o comportamento) do sujeito (TS 227b, p. 283 = PU, §571)³⁵.

O que Wittgenstein quer enfatizar, na investigação dos conceitos psicológicos, não deve ser fundamentado na análise de um fenômeno físico, ou seja, não se trata de uma pesquisa científica³⁶. Para ele, os fenômenos

³⁴ Original: “*Es ist für die Mathematik eine Untersuchung möglich ganz analog der philosophischen Untersuchung der Psychologie. Sie ist ebensowenig eine mathematische, wie die andre eine psychologische. In ihr wird nicht gerechnet, sie ist also z.B. nicht Logistik. Sie könnte den Namen einer Untersuchung der ‘Grundlagen der Mathematik’ verdienen.*”

³⁵ Original: “*Irreführende Parallele: Psychologie handelt von den Vorgängen in der psychischen Sphäre, wie Physik in der physischen. Sehen, Hören, Denken, Fühlen, Wollen, sind nicht im gleichen die Gegenstände der Psychologie, wie die Bewegungen der Körper, die elektrischen Erscheinungen, etc., Gegenstände der Physik. Das siehst du daraus, daß der Physiker diese Erscheinungen sieht, hört, über sie nachdenkt, sie uns mitteilt, und der Psychologe die Äußerungen (das Benehmen) des Subjekts beobachtet.*”

³⁶ Embora Wittgenstein conhecesse a ciência do seu tempo, inclusive a Psicologia, sua preocupação fundamental não era desenvolver a Psicologia como ciência. Quanto à ciência, é possível constatar, no TLR, menções a algumas obras científicas, como *The Principles of Mechanics* de Heinrich Hertz, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, de Isaac Newton, e *The Origin of Species*, de Charles Darwin, bem como, nas PU, as obras *The Principles of Psychology*, de William James, *Gestalt Psychology*, de Wolfgang Köhler, e *The Chemical History of a Candle*, de Michael Faraday. Quanto à Psicologia, ele não pretendia desenvolver uma pesquisa científica que pudesse promover um saber empírico; queria apresentar uma consideração conceitual dos termos e afirmações utilizados pela Psicologia, por meio dos procedimentos de enunciação, invenção, comparação e diferenciação dos múltiplos jogos de linguagem, do diagnóstico das confusões conceituais, da realização de uma reflexão filosófica

psicológicos, por serem vivências na primeira pessoa (vivências próprias e exclusivas do sujeito)³⁷, não podem ser reduzidos a uma explicação fisiológica: “O conceito psicológico paira intocado por cima da explicação fisiológica. E a natureza do nosso problema torna-se por isso mais clara” (MS 138, p. 10a = LSPP I, §777)³⁸. Dessa maneira, os escritos sobre a Filosofia da Psicologia propostos por Wittgenstein teriam como fim a obtenção de uma *apresentação perspícua* dos conceitos psicológicos expressos na linguagem.

O conceito de *apresentação perspícua* (übersichtlich Darstellung) diz respeito ao nosso modo de apresentar [*Darstellungsform*] as coisas, ao modo como as coisas aparecem e, concomitantemente, ao modo como podemos fazer conexões e relações intermediárias entre os conceitos³⁹. Assim, esse conceito mantém, nos escritos de Wittgenstein, relação com o tema da Psicologia, da cultura e das cores, conforme afirma Hebeche (HEBECHE, 2002, p. 59-70), mas também com outros temas, como a matemática, a linguagem, a lógica e a ética. E o propósito de Wittgenstein, com a realização de uma apresentação perspícua dos conceitos psicológicos, seria dissolver problemas metafísicos que estariam há tempos na Psicologia, porém, que, no fundo, nada mais seriam que problemas conceituais, isto é, confusões linguísticas, e libertar os filósofos da completa escuridão e da quase irresistível tentação do método da ciência:

Os filósofos têm constantemente diante de seus olhos o método da ciência e são irresistivelmente tentados a colocar e a responder a questões do mesmo modo que a ciência faz. Essa tendência é a verdadeira fonte da metafísica, e leva o filósofo à mais completa escuridão (TS 309, p. 28 = BB, p. 18)⁴⁰.

terapêutica de esclarecimento conceitual e da definição do âmbito concreto de uso das investigações psicológicas (MARQUES, 2007, p. 25; BUUD, 1993). Quanto a essa definição precisa dos distintos campos investigativos, Wittgenstein, segundo Pareja, distingue as tarefas da Filosofia e da Psicologia: enquanto o psicólogo se ocupa com a observação dos fenômenos que se desenvolve no âmbito empírico, o filósofo fixa sua atenção na análise conceitual (GIL DE PAREJA, 1992, p. 346).

³⁷ A relação entre fenômenos psicológicos e vivência, na primeira pessoa, concerne à particularidade pertencente ao âmbito dos conceitos mentais no que se refere a um suposto “acesso exclusivo” ao fenômeno mental, ou seja, apenas o indivíduo que possui um fenômeno mental (crença, intenção etc.) pode acessá-lo, enquanto terceiros possuiriam apenas um acesso indireto.

³⁸ Original: “*Der psychologische Begriff schwebt über der physiologischen Erklärung unberührt. Und die Natur unsres Problems wird dadurch klarer.*”

³⁹ Já mencionamos anteriormente, na nota 15 acima, o problema inerente à tradução do termo, bem como a nossa versão de preferência.

⁴⁰ Original: “*Philosophers constantly see the method of science before their eyes, and are irresistibly tempted to ask and answer questions in the way science does. This tendency is the real source of metaphysics, and leads the philosopher into complete darkness.*”

Esse procedimento metodológico que Wittgenstein aplica, na Filosofia da Psicologia, segue o proposto já nos escritos a partir do ano de 1929, qual seja, de ser uma investigação puramente descritiva que não pretende levantar hipóteses ou construir teorias explicativas de caráter sistemático, hermético e conclusivo. A esse respeito, o filósofo adverte:

Era certo dizer que nossas considerações não deviam ser considerações científicas. A experiência “de que isto ou aquilo possa ser pensado contra nosso preconceito” – o que quer que isso signifique – não podia nos interessar. (A concepção pneumática do pensamento.) E não devemos construir nenhuma espécie de teoria. Não deve haver nada de hipotético nas nossas considerações. Toda *explicação* deve desaparecer e ser substituída apenas por descrição. E esta descrição recebe sua luz, isto é, sua finalidade, dos problemas filosóficos. Estes problemas não são empíricos, mas são resolvidos por meio de um exame do funcionamento de nossa linguagem, de tal modo que este seja reconhecido: *contra* o impulso de mal compreendê-lo. Os problemas são resolvidos não pelo acúmulo de nova experiência, mas pela combinação do que é já há muito tempo conhecido. A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem (TS 227b, p. 84 = PU §109)⁴¹.

É possível perceber, nessa passagem, que a rejeição de Wittgenstein em construir uma teoria filosófica mantém vínculo com uma particular concepção a propósito daquilo que o próprio filósofo toma como “investigação filosófica” (TS 229, p. 255 = BPP I, § 949)⁴². Para ele, a investigação filosófica, inclusive a investigação sobre conceitos psicológicos, seria de ordem *conceitual* e nada mais que a descrição dos usos dos conceitos e, no caso da Psicologia, dos conceitos psicológicos.

⁴¹ Original: “Richtig war, daß unsere Betrachtungen nicht wissenschaftliche Betrachtungen sein durften. Die Erfahrung, ‘daß sich das oder das denken lasse, entgegen unserm Vorurteil’ – was immer das heißen mag – konnte uns nicht interessieren. (Die pneumatische Auffassung des Denkens.) Und wir dürfen keinerlei Theorie aufstellen. Es darf nichts Hypothetisches in unsern Betrachtungen sein. Alle E r k l ä r u n g muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten. Und diese Beschreibung empfängt ihr Licht, d.i. ihren Zweck, von den philosophischen Problemen. Diese sind freilich keine empirischen, sondern sie werden durch eine Einsicht in das Arbeiten unserer Sprache gelöst, und zwar so, daß dieses erkannt wird: entgegen einem Trieb, es mißzuverstehen. Die Probleme werden gelöst, nicht durch Beibringen neuer Erfahrung, sondern durch Zusammenstellung des längst Bekannten. Die Philosophie ist ein Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache.”

⁴² Original: “Philosophische Untersuchungen: begriffliche Untersuchungen. Das Wesentliche der Metaphysik: daß ihr der Unterschied zwischen sachlichen und begrifflichen Untersuchungen nicht klar ist. Die metaphysische Frage immer dem Anscheine nach eine sachliche, obschon das Problem ein Begriffliches ist.”

Nossa consideração é, por isso, gramatical. E essa consideração traz luz para o nosso problema, afastando os mal-entendidos. Mal-entendidos que concernem ao uso das palavras; provocados, entre outras coisas, por certas analogias entre as formas de expressão em diferentes domínios da nossa linguagem. Muitos deles são afastados ao se substituir uma forma de expressão por outra; isto se pode chamar de “análise” de nossas formas de expressão, pois esse processo se assemelha, muitas vezes, a uma decomposição (TS 227b, p. 76 = PU, § 90)⁴³.

Para Wittgenstein, tanto a Psicologia quanto a Matemática da sua época estariam envolvidas em uma confusão gramatical que impediria a compreensão correta dos conceitos usados por ambas as ciências, visto que, na Psicologia, existem métodos experimentais, enquanto, na Matemática, existem métodos demonstrativos – e, em ambas, existe confusão conceitual. Por essa razão é que, em suas observações, ele faz um paralelo entre uma e outra, com o objetivo de realizar uma investigação de caráter *conceitual*, dado que o método da Psicologia pressupõe o uso dos conceitos na linguagem que não são alcançados pelo método experimental, porque, segundo Wittgenstein, confusão conceitual e método experimental passam um pelo outro, de forma desaprumada: “A existência do método experimental nos faz crer que teríamos os meios para nos livrarmos dos problemas que nos inquietam; embora problema e método passem um pelo outro desaprumados” (MS 144, p. 44r = PU, II, XIV)⁴⁴.

De uma perspectiva wittgensteiniana, pode-se dizer que não é possível nos livrarmos dos “problemas que nos inquietam” na Filosofia e na Psicologia, utilizando o “método experimental”, pois este não resolve questões de caráter conceitual. E, para resolvermos tais questões e ficarmos em paz com elas, Wittgenstein sugere treinarmos para alcançar uma perspicuidade em nossa visão e apresentação dos usos conceituais, que se dá somente mediante a aplicação no “novo método”.

⁴³ Original: “*Unsere Betrachtung ist daher eine grammatische. Und diese Betrachtung bringt Licht in unser Problem, indem sie Mißverständnisse wegräumt. Mißverständnisse, die den Gebrauch von Worten betreffen hervorgerufen unter anderem durch gewisse Analogien, zwischen den Ausdrucksformen in verschiedenen Gebieten unserer Sprache. – Manche von ihnen lassen sich beseitigen, in dem man eine Ausdrucksform durch eine andere ersetzt; dies kann man ein ‘Analysieren’ unserer Ausdrucksformen nennen, denn der Vorgang hat eine Ähnlichkeit mit einem Zerlegen.*”

⁴⁴ Original: “*Das Bestehen der experimentellen Methode läßt uns glauben, wir hätten das Mittel, die Probleme, die uns beunruhigen, los zu werden; obgleich wenn auch Problem & Methode windschief an einander vorbei laufen.*”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os compromissos filosóficos de Wittgenstein, a partir de 1929, incluíram as retomadas das suas convicções filosóficas do início de sua carreira profissional, isto é, das concepções tractarianas de “método correto da Filosofia” e de “Filosofia da Psicologia”. Esses pressupostos irrefletidos se tornaram alvos favoritos das novas análises, após 1929, em várias direções e sob múltiplas perspectivas, dada a exigência da natureza da nova investigação em curso.

As explorações em torno do ainda informe “novo método” filosófico se deram, a princípio, por meio de declarações pouco explícitas e de observações enigmáticas, tendo ganhado corpo com traços distintivos, sempre em contraste com o método científico. As explorações acerca da “Filosofia da Psicologia” mostraram-se frutíferas, ao longo do tempo, e de grande valor para o pensamento contemporâneo, tanto em termos de “método” para a filosofia quanto à natureza e *status* da própria Psicologia.

Os aspectos principais do “novo método” filosófico de Wittgenstein, como procuramos expor neste texto, são praticamente negligenciados pela maioria dos comentadores do filósofo e pelos investigadores e acadêmicos de nosso tempo. Contra isso, vale ressaltar quatro de nossas observações, feitas acima: a abordagem sobre o “novo método” filosófico de Wittgenstein é pouco convencional quanto ao modo de escrita, é negligenciada (na prática) pela maioria dos comentadores do autor, é revolucionária em comparação com a tradição filosófica e constitui a “chave” “indispensável” para a adequada compreensão das observações filosóficas de Wittgenstein.

Tudo isso significa que a Filosofia da Psicologia é uma prática ou uma aplicação do “novo método” filosófico que Wittgenstein empreendeu, após a publicação do TLP (1929) até sua morte, em 1951. Trata-se de uma relação prática e necessária entre ambos os temas: “novo método” e “Filosofia da Psicologia”. Ou seja, só é possível compreender adequadamente as observações sobre a Filosofia da Psicologia, nos escritos tardios de Wittgenstein, pelo filtro do “novo método” e só é possível compreender a natureza e características do “novo método”, vendo-o aplicado nas mencionadas observações filosóficas. Por fim, podemos concluir que as observações de Wittgenstein sobre a Filosofia da Psicologia constituem uma prática ou aplicação do “novo método” e, em vários aspectos, estão necessariamente relacionadas.

SOUZA, G. F. The philosophy of psychology and the philosophical “new method” in Wittgenstein’s late writings: a practical and necessary relation. *Transformação*, Marília, v. 43, p. 145-166, 2020. Edição Especial.

Abstract: The main purpose of this article is to present the themes of the philosophical “new method” and the “philosophy of psychology” in Ludwig Wittgenstein’s late writings as practically and necessarily related. For the proposed, our expository strategy follows the following order: we analyzed the relatively unreasonable philosophical presuppositions that determine the young Ludwig’s view of the “correct method of philosophy” and of “philosophy of psychology”; we interpreted the philosophical turn of 1929 as committed to presenting the still-informed face of the “new method” and to critically revisiting the TLP targets under this new methodological perspective; and we considered Wittgenstein’s philosophy of psychology inserted in a different perspective from the perspective of the psychological science of the late nineteenth and early twentieth century based on empirical investigations. These observations are properly a practice of the “new method” of *perspicuous presentation* and they are characterized as a key and necessary aspect, a filter, for the understanding of the philosopher’s observations about psychology, and his goal in dissolving the metaphysical problems present there.

Keywords: Philosophy. Wittgenstein. Philosophy of Psychology. Method.

LISTA DE ABREVIATURAS⁴⁵

MS/TS *Wittgenstein’s Nachlass: The Bergen Electronic Edition.*

TLP *Tractatus Logico-Philosophicus.*

LWL *Wittgenstein’s lectures, Cambridge, 1930-1932.*

MWL *Wittgenstein’s Lectures in 1930-33.*

BB *The Blue (BB) und Brown Books (BrB).*

BT *The Big Typescript.*

Z *Zettel.*

PB *Philosophical Remarks/Philosophische Bemerkungen.*

BGM *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik.*

PU *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations.*

⁴⁵ As citações das obras de Wittgenstein, ao longo deste artigo, foram referenciadas pelas siglas acompanhadas do número da página ou parágrafo referente. E as referências aos *Manuscritos* (MS) e *Datiloscritos* (TS) citados são do *Nachlass* (WN), conforme abreviatura apresentada.

BPP I *Remarks on the Philosophy of Psychology/Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Vol. 1.*

BPP II *Remarks on the Philosophy of Psychology/Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Vol. 2.*

LSPP I *Last Writings on the Philosophy of Psychology/Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie. Vol. 1.*

LSPP II *Last Writings on the Philosophy of Psychology/Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie. Vol. 2.*

ÜG *Über Gewißheit/On Certainty.*

REFERÊNCIAS

AMMERELLER, E. Puzzles about rules following – PI 185-242, p. 127-146. In: E. Ammereller, E. Fischer. (Eds.). **Wittgenstein at Work: Method in the Philosophical Investigations**. London: Routledge, 2004.

AMMERELLER, E., FISCHER, E. (Eds.). **Wittgenstein at Work: Method in the Philosophical Investigations**. London: Routledge, 2004.

ARRINGTON, R., GLOCK, H-J. (Eds.). **Wittgenstein’s Philosophical Investigations: text and context**. London: Routledge, 1991.

BAKER, G. Philosophical Investigations section 122: Neglected Aspects, 1991. In: R. Arrington, H-J, Glock (Eds.). **Wittgenstein’s Philosophical Investigations: text and context**. London: Routledge, 1991.

BAKER, G. **Wittgenstein’s Method. Neglected Aspects**. London: Blackwell Publishers, 2004.

BAKER G. & HACKER P. **Wittgenstein: Understanding and Meaning**. Volume 1 of an analytical commentary on the Philosophical Investigations, Part 1 – the essays. 2nd ed., extensively revised by P. Hacker. Oxford: Blackwell, 2005.

BLACK, M. **A Companion to Wittgenstein’s Tractatus**. New York: Cambridge University Press, 1971.

BUDD, Malcolm. **Wittgenstein’s Philosophy of Psychology**. 2ª Edição. Padstow, Cornwall, Great Britain: Routledge London and New York, 1993.

ENGELMANN, M. L. **Wittgenstein’s Philosophical Development: Phenomenology, Grammar, the Genetic Method, and the Anthropological View**. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

FANN, K. T. **Wittgenstein’s Conception of Philosophy**. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1971.

FREGE, G. Gottlob Frege: Briefe an Ludwig Wittgenstein. **Grazer Philosophische Studien**, 33/34, 18 GF-LW, de 28-6-19, p. 5-33, p. 19, 1989.

GIL DE PAREJA, J. L. **La Filosofía de la Psicología de Ludwig Wittgenstein**. Barcelona: PPU, 1992.

GILMORE, R. A. **Philosophical health**: Wittgenstein's method in "Philosophical investigations". Lanham, MD: Lexington Books, 1999.

HACKER, P. **Insight and Illusion**: Themes in the Philosophy of Wittgenstein. Revised Edition. Oxford: Clarendon Press, 1986.

HACKER, P. **Wittgenstein**: Meaning and Mind. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

HACKER, P. The Development of Wittgenstein's Philosophy of Psychology, 2010, p. 275-305. In: J. Cottingham & P. Hacker (eds.). **Mind, Method, and Morality**: Essays in Honour of Anthony Kenny. Oxford/New York: Oxford University Press, 2010, p. 275-305.

HEBECHE, Luiz. **O mundo da consciência: ensaio a partir da filosofia da psicologia de L. Wittgenstein**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

HILMY, S. **The Later Wittgenstein**: The emergence of a New Philosophical Method. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

KARCZMARCZYK, P. Wittgenstein, Winch, Kripkenstein y la posibilidad de la crítica. **Cuadernos de Filosofía**. N. 30-31, 2012-2013, p. 7-37.

KENNY, A. 'Wittgenstein on the Nature of Philosophy'. In: A. Kenny (Ed.). **The Legacy of Wittgenstein**. Oxford: B. Blackwell, 1984.

KENNY, A. **Wittgenstein**. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

KING, J. & LEE, D. (Ed. D. Lee) [LWL] **Wittgenstein's lectures, Cambridge, 1930-1932**, from the notes of John King and Desmond Lee. Chicago: University Chicago Press, 1980.

KRIPKE, S. **Wittgenstein on Rules and Private Language** – An elementary Exposition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

LEAVIS, F. R. **Memories of Wittgenstein**. In: R. Rhees, Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections. Oxford: Blackwell, 1981.

MALCOLM, N. **Ludwig Wittgenstein: a memoir**. Oxford University Press, [1958]1984.

MARQUES, António. Vivência e significado. Introdução aos Últimos Escritos sobre a Filosofia da Psicologia de Wittgenstein. In: L. Wittgenstein. **Últimos escritos sobre a Filosofia da Psicologia**. Trad.: António Marques, Nuno Venturinha, João Tiago Proença. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

MILKOV, N. Wittgenstein's Method: The third phase of its development (1933-36), 2012. In: A. Marques. (Ed.). **Knowledge, Language and Mind: Wittgenstein's Early Investigations: Wittgenstein's Thought in Progress**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, p. 80-94, 2012.

MOORE, G. E. **Wittgenstein's Lectures in 1930-33**, Part III. *Mind*, v. 253, p. 1-27, 1955.

MORENO, A. Como ler o álbum? In: A. Moreno, A. (Org.). **Wittgenstein: como ler o álbum?** Col. CLE, v. 55. Campinas: Unicamp, 2009.

RAMSEY, F. Critical Notices. *Mind*, 32, p. 465-478, 1923.

RHEES, R. **Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections**. Oxford: Blackwell, 1981.

SCHULTE, Joachim. **Experience and Expression: Wittgenstein's Philosophy of Psychology**. Oxford: Clarendon Press, 1995.

SIQUEIRA, E. G. Como Ler o Álbum? Pela Composição de 'Vozes' que nele se deixam ouvir. In: A. Moreno, A. (Org.). **Wittgenstein: como ler o álbum?** Col. CLE, v. 55, p. 183-204. Campinas: Unicamp, 2009.

SMITH, P. J. Dos formas de escepticismo semântico. *Theoria*. Ciudad de México, v. 13, n.1, p. 101-118, 2002.

SOUZA, G. F. Wittgenstein e a tradição filosófica: aspectos metodológicos. *Griot: Revista de Filosofia*, 2017.

STERN, D. On Dialogues – Wittgenstein's Literary Style and Philosophical Methods. In: J. Drehmel; K. Jaspers (Eds.) **Wittgenstein-Vorträge: Annäherungen aus Kunst und Wissenschaft** [Wittgenstein Lectures: Approaches from Art and Science], p. 44-61. Hamburg: Junius Verlag, 2011.

STERN, D.; CITRON, G.; ROGERS, B. **Moore's Notes on Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930-1933: Text, Context, and Content**. (Nordic Wittgenstein Review – Preprintdaft), 2013.

STROLL, A. **Moore and Wittgenstein On Certainty**. Oxford: Oxford University Press, 1994.

WITTGENSTEIN, L. (MS/TS) = **Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Electronic Edition**. Edited by The Wittgenstein Archives at the University of Bergen. Oxford: Oxford University Press, 2000.

WITTGENSTEIN, L. (TLP) = **Tractatus Logico-Philosophicus**. Transl. C.K. Ogden and F. P. Ramsey. London: Routledge, 2000.

WITTGENSTEIN, L. (LWL) = **Wittgenstein's lectures, Cambridge, 1930-1932**. Ed. KING, J.; LEE, H. D. P. (Ed.). Oxford: Basil Blackwell, 1980.

WITTGENSTEIN, L. (MWL) = **Wittgenstein's Lectures in 1930-33**. In: MOORE, G. E. Part I, *Mind*, 63 (1954); Parte II, *Mind*, 63 (1954); Parte III, *Mind*, 64 (1955).

WITTGENSTEIN, L. (BB) = **The blue (BB) und Brown Books (BrB)**. Oxford: Blackwell, 1992.

WITTGENSTEIN, L. (BT) = **The Big Typescript**. Ed. C. G. Luckhardt. Blackwell, Oxford, 2005.

WITTGENSTEIN, L. (Z) = **Zettel**. Ed. G.E.M. Ascombe & G.H. von Wright. Transl. by G.E.M. Ascombe. Oxford: Basil Blackwell, 1967.

WITTGENSTEIN, L. (PB) = **Philosophical Remarks/Philosophische Bemerkungen**. Ed. R. Rhees. Transl. by A. Kenny. Oxford: Basil Blackwell, 1974.

WITTGENSTEIN, L. (PU) = **Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations**. Eds. von G.E.M. Anscombe and R. Rhees. Transl. G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1968.

WITTGENSTEIN, L. (BPP I) = **Remarks on the Philosophy of Psychology/ Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie**. Vol. 1. Ed. G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright. Transl. G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

WITTGENSTEIN, L. (BPP II) = **Remarkson the Philosophy of Psychology/ Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie**. Vol. 2. Ed. G.H. von Wright and Heikki Nyman. Transl. C.G. Luckhardt and Maximilian A.E. Aue. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

WITTGENSTEIN, L. (LSPP I) = **Last Writings on the Philosophy of Psychology/ Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie**. Vol. 1. Ed. G.H. von Wright and Heikki Nyman. Transl. C.G. Luckhardt and Maximilian A. E. Aue. Oxford: Basil Blackwell, 1982.

WITTGENSTEIN, L. (LSPP II) = **Last Writings on the Philosophy of Psychology/ Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie**. Vol. 2. Ed. G.H. von Wright and Heikki Nyman. Transl. C.G. Luckhardt and Maximilian A. E. Aue. Oxford: Basil Blackwell, 1992.

WITTGENSTEIN, L. (ÜG) = **Über Gewißheit/On Certainty**. Ed. G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright. Transl. Denis Paul and G.E.M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1969.

Recebido: 14/01/2019

Accito: 30/6/2019


COMENTÁRIO

“A FILOSOFIA DA PSICOLOGIA E O “NOVO MÉTODO”
FILOSÓFICO NOS ESCRITOS TARDIOS DE WITTGENSTEIN:
UMA RELAÇÃO PRÁTICA E NECESSÁRIA”, DE GILBERTO
FERREIRA DE SOUZA

*Pedro Karczmarczyk*¹

Referência do texto comentado: SOUZA, Gilberto Ferreira de. A filosofia da psicologia e o “novo método” filosófico nos escritos tardios de Wittgenstein: uma relação prática e necessária. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, Número Especial, p. 177-200, 2020.

El artículo busca establecer la novedad metodológica de las observaciones de Wittgenstein sobre la filosofía de la psicología y su condición de clave hermenéutica de sus escritos sobre este tópico. El artículo se compromete implícitamente a poner de relieve la novedad del pensamiento de Wittgenstein respecto de tres parámetros que examinaremos a continuación: 1) con la concepción tradicional de la filosofía, revolucionada por la concepción de Wittgenstein. 2) entre el método del *Tractatus* y el desarrollado luego del regreso a Cambridge en 1929. Y finalmente, puesto que el “nuevo método de la filosofía de la psicología” no se correspondería con el método general desarrollado desde 1929, sino con un nuevo método presente en los escritos sobre ese tópico elaborados hacia 1940, y conocidos a partir de 1980: 3) un

¹ Profesor de Filosofía contemporánea en la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Investigador en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet).  <https://orcid.org/0000-0001-6566-915X>. E-mail: pedrokarcz@hotmail.com

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.15.p201>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

contraste con el método desarrollado desde 1929, para caracterizar el corte de *circa* 1940.

1) se desarrolla mediante una somera caracterización de la concepción tradicional de la filosofía, en la cual el ideal del método científico empujaría a filósofos y filósofas a buscar hipótesis y teorías explicativas. De aquí surge una caracterización del propósito del método wittgensteiniano: liberar al filósofo del influjo del método científico.

2) Ferreira considera que, en el *Tractatus*, la filosofía es concebida como “uma atividade cujo fim é o esclarecimento lógico dos pensamentos anteriormente turvos e indistintos”, y que esta es la razón por la cual el libro es “um instrumento utilizado para essa finalidade e descartado em seguida”. Ahora bien, de esta caracterización del propósito del *Tractatus* no se sigue que el libro deba ser descartado. Muchos libros orientados a la clarificación lógica del pensamiento (de Frege o Russell para comenzar) no tuvieron necesidad de utilizar la metáfora de la escalera. La clarificación lógica de los pensamientos era para Wittgenstein un medio, un instrumento o un método, y no un fin en sí mismo, algo que el austríaco deja claro en la carta le dirigió a von Ficker (WITTGENSTEIN, 1969, p. 96-97).

Ferreira no distingue adecuadamente entre objetivos y métodos (o entre estrategias y tácticas), lo que tiene graves consecuencias en su artículo. En efecto, Ferreira pone como premisa la ausencia de reflexión sobre los conceptos psicológicos en el *Tractatus* (una premisa injusta, ya que el *Tractatus* contiene una aguda reflexión sobre las actitudes proposicionales en general y sobre el problema del solipsismo en particular) ausencia que sería la fuente de un conjunto de presuposiciones no examinadas sobre los conceptos psicológicos, piedra de toque de los desarrollos posteriores.

3) respecto de este contraste el artículo no provee un argumento sólido, pero sí varias contradicciones. Ferreira sugiere en varias ocasiones que el mismo método estaría siendo aplicado a las matemáticas y a la psicología: “na psicologia existem métodos experimentais, enquanto na matemática existem métodos demonstrativos, e em ambas existe confusão conceitual” diluyendo así la especificidad temática del método que el propio Ferreira defiende y extendiendo a las matemáticas las consideraciones finales de las *Investigaciones filosóficas*. Se trata a nuestro entender de un evidente achatamiento de las diferencias, ya que la confusión conceptual en psicología pone en entredicho la científicidad de esta disciplina, pero en matemáticas no está en cuestión la

demostración matemática en cuanto tal, un juego de lenguaje establecido hace milenios, sino las concepciones filosóficas que aquejan al desarrollo de esta disciplina, de las cuales la crisis de los fundamentos de las matemáticas son un ejemplo sobresaliente.

Lo que hemos dicho muestra lo que nos resulta cuestionable en la anatomía del argumento de Ferreira. Nuestro juicio no mejora sin embargo cuando juzgamos este argumento por los resultados que induce. La homogeneización de disciplinas con estatutos epistemológicos diversos que venimos de considerar es, sin dudas, una pesada consecuencia de una elucidación insuficiente del problema del método.

Sin embargo, lo más grave es, a nuestro entender, no afrontar decididamente la dificultad filosófica crucial: ¿cuál es el estatuto de los enunciados filosóficos de Wittgenstein, es decir, de las elucidaciones gramaticales? ¿cómo es posible que, si el método propugna descripciones desde múltiples perspectivas, sus resultados, las múltiples descripciones, sin embargo, carezcan de todo carácter hipotético? Puesto en otros términos, el problema es que un enunciado que pretende describir una norma lingüística, puede estar *reformando* la práctica lingüística, interviniendo sobre la misma. Si las descripciones se pueden realizar desde diferentes perspectivas, y ser por tanto diferentes, ¿cómo elegir entre las mismas? ¿cómo se ordena este dominio? Y si pudiéramos resolver este problema, ¿no acabaríamos desarrollando una filosofía sistemática? (RORTY, 1998; WAISMANN (1968), LANCE & O'LEARY-HAWTHORNE (1997); BAKER (2004)). Este problema se vuelve inaccesible para el autor del artículo desde el momento en que pasó por alto el estatuto del silencio en el *Tractatus*, aquello que Habermas, con gusto por las paradojas, caracterizó como una filosofía trascendental no afirmativa. (HABERMAS, 1996, p. 207).

No podemos evitar señalar algunas otras peculiaridades del artículo. Es errónea la reducción de la psicología a la psicología conductista, ya que el desarrollo de la psicología incluyó una corriente introspectivista conducida por Oswald Külpe, con sede en Würzburg, de la que Wittgenstein tenía conocimiento. (MULLIGAN (2012); BARTLEY (1974); KAPLAN (1971); BLOOR (1983)). Es también llamativa la profusión en el artículo de expresiones como “usos conceptuais” y “usos dos conceitos”, ya que las mismas sustituyen a las palabras por los conceptos en cuanto observables de la descripción gramatical. También sorprende la ausencia, a lo largo del artículo, de la mención de un ejemplo concreto en el cual el método muestre

sus beneficios. Pero lo más sorprendente es que si la concepción del método es la clave hermenéutica de los escritos wittgensteinianos, Ferreira llegue a resultados exegéticos tan pobres, como comprometerse con una concepción que engloba a todos los conceptos psicológicos como “estados psicológicos o mentales” (entre los cuales Ferreira incluye a la creencia) evitando distinguir entre los conceptos psicológicos que remiten a estados genuinos, dotados de duración e intensidad (el dolor nos da aquí un paradigma) y las capacidades (como la comprensión) que poseen una gramática diversa. Esta confusión, lleva a Ferreira nada menos que a sostener que los fenómenos psicológicos son vivencias en primera persona, propias y exclusivas del sujeto, atribuyendo así a Wittgenstein el compromiso la concepción que el austríaco cuestionó tal vez definitivamente con el argumento del lenguaje privado.

REFERÊNCIAS

- BAKER, Gordon **Wittgenstein's Method. Neglected Aspects**. Londres: Blackwell, 2004.
- BARTLEY, William. **Wittgenstein**. Londres: Quarter Books, 1974.
- BLOOR, David **Wittgenstein. A Social Theory of Knowledge**, Londres, Routledge, 1983.
- HABERMAS, Jürgen **La lógica de las ciencias sociales**. Madrid: Tecnos, 1996.
- KAPLAN, Bernard. Wittgenstein Influences. **Idealistic Studies**. N. 1, 1971.
- LANCE, Mark Norris; O'LEARY-HAWTHORNE, John. **The Grammar of Meaning Normativity and Semantic Discourse**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- MULLIGAN, Kevin. **Wittgenstein et la philosophie austro-allemande**. París: Vrin, 2012.
- RORTY, Richard **El giro lingüístico**. Barcelona: Paidós, 1998.
- WAISMANN, Friedrich **How I see Philosophy**. Londres: Palgrave-Macmillan, 1968.
- WITTGENSTEIN, Ludwig **Briefe an Ludwig von Ficke**. Salsburgo: Otto Müller, 1969.

CUERPO Y SÍMBOLO EN ERNST CASSIRER: LA FUNCIÓN ORGÁNICA EN LA CONFORMACIÓN DEL MUNDO CULTURAL


Gustavo Esparza¹

Resumen: En este trabajo se estudia la función del cuerpo humano y su relación con la cultura en la *Filosofía de formas simbólicas* de Ernst Cassirer. Según el neokantiano, la relación cuerpo-alma conforma la relación básica para el desarrollo de la “Fenomenología del conocimiento”, sin embargo, a través del proceso dialéctico es necesario negar la forma material para lograr la forma espiritual de la cultura por lo que la organicidad corporal, al parecer, debe anularse en esta progresión dialéctica. El objetivo es analizar y describir cómo la forma del cuerpo fundamenta el escenario mítico expresivo, pero también la fase representativa del lenguaje y la significativa de la ciencia, permitiendo la unidad en todo el proceso de la construcción del conocimiento y la forma de la cultura.

Palabras Clave: Cuerpo. Símbolo. Conocimiento. Función orgánica. Función cultural. Uexküll. Cassirer.

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo es profundizar los conceptos de “cuerpo” y “cultura” en la filosofía de Ernst Cassirer² para elucidar la función que media entre ambos en el proceso de construcción del conocimiento. El interés es mostrar que la “forma” *orgánica* del cuerpo, dentro de la filosofía del neokantiano, es condición material para el desarrollo de la “forma” *espiritual* de la cultura.

¹ Profesor investigador del Departamento de Humanidades, Universidad Panamericana, Aguascalientes – Mexico.  <https://orcid.org/0000-0002-9470-6519>. E-mail: gaesparza@up.edu.mx.

² Las obras de Ernst Cassirer se citarán de acuerdo al siguiente criterio: *SuF*, (Cassirer 1910/1953), *PSF*, I (Cassirer, 1998a/2010), *PSF* II (Cassirer, 1998b/2010), *PSF*, III (Cassirer, 1998c/2010), *PSF*, IV, (1996), *ZLK* (Cassirer, 2005) y *AEM*, (Cassirer, 1945). Las obras del autor se citarán de acuerdo a las ediciones traducidas, por tanto, aparecerán primero los números de la obra consultada y en segundo lugar las páginas de las versiones originales. En las notas a pie de página se conserva el idioma original de la obra.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.16.p205>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

El presente estudio se centra en la *Filosofía de las formaciones simbólicas*, donde el autor solventa dos proyectos: primero, la construcción de una teoría del conocimiento que se sustenta de las manifestaciones culturales como expresión de la naturaleza humana; segundo, la identificación de los recursos culturales del autoconocimiento como fin general de la Filosofía. En el contexto de ambas tareas, el neokantiano plantea que la *forma* de la cultura depende de la “naturaleza animal” del ser humano, no por su cualidad de ser vivo sino por las capacidades de éste para “simbolizar”.

Para Cassirer, el ser humano se encuentra limitado por la constitución orgánica que le caracteriza como un ser viviente; a pesar de ello, dicha *limitación* no se entiende como sujeción del organismo al entorno material, sino que se traduce en la capacidad psicológica y relacional de los individuos para vincularse a su círculo funcional. De ese modo, el *ser humano*, a la vez que opera como un ser orgánico que vive en un mundo, se conoce a sí mismo como un animal simbolizante cuyo espacio vital es la cultura (ZLK, p. 32-49; AEM, p. 41-44). El de Breslavia, a lo largo de su obra, muestra que los símbolos son el producto de una coordinación funcional de relaciones que al interactuar y vincularse con una forma general de la serie se traducen progresivamente en manifestaciones culturales (SuF, p. 3-26/3-34).

Antes de presentar el problema es importante presentar dos ideas centrales del autor. Primera en el volumen dedicado a la *Fenomenología del conocimiento* se sostiene que el “fenómeno originario de la expresión” (*das Urphänomen des Ausdrucks*) surge como la identidad y el fundamento que une la dualidad cuerpo-alma (PSF, III, p. 124/113-114), por lo que el conocimiento se funda en el marco de esta relación de unidad. Sin embargo, tanto el “yo” del sujeto como el “tú/ello” del objeto, son dualidades independientes que se unificarán en la progresión del proceso de simbolización cultural. Segunda, las funciones simbólicas son presentadas por el autor como una “crítica de la cultura” (PSF, I, p. 20/9) que se construye como parte del proceso de simbolización formal, el cual, se dijo, depende de la unidad del cuerpo-alma.

De acuerdo con esto, entonces, la relación de unidad entre el cuerpo y la cultura, parece admitir el siguiente proceso: la *relación* cuerpo-alma es el fundamento de las formaciones simbólicas, de tal modo que cada símbolo se entiende como una *expresión* aquella identidad (cuerpo/alma), lo que, a su vez, permite la conformación del espacio cultural. Como se aprecia, el alma debería aparecer como el recurso de unificación entre el cuerpo y la cultura. Sin embargo, el problema es que para Cassirer la función entre el

cuerpo y la cultura no admite intermediaciones, sino que se expresa como unidad originaria en todas las fases de la *Fenomenología del conocimiento*. En lo consecuente se analiza cómo es posible la expresión e interrelación del cuerpo-alma-cultura en el proceso general de construcción del conocimiento dentro de la filosofía de este neokantiano.

1 EL PROBLEMA DE LA EXPERIENCIA EN EL NEOKANTISMO

Antes de ingresar a la revisión puntual del problema en la obra de Cassirer, es importante preguntarse ¿Por qué el cuerpo ocupa un lugar en la reflexión filosófica de este neokantiano? ¿Existe algún contexto teórico en el que esta temática tenga cabida dentro de la tradición kantiana? Estas preguntas son importantes para entender la aportación específica que realiza el filósofo de Breslavia en relación a un tema que había ocupado una buena parte de las investigaciones filosófico biológicas de aquella época.

Como contexto histórico general hay que tener presente el detallado estudio de Klaus Köhnke (2011) en donde describe la evolución de la filosofía kantiana hasta constituirse como filosofía *neokantiana*. Para este autor, una de las determinaciones fundamentales de este movimiento surge de la interpretación que hace Herman Cohen (2015) de la *Crítica de la Razón Pura*, la cual, a pesar de presentarse como una interpretación rigorista y exegética de la obra de Kant, se recibe como una oposición a la hasta entonces convención filosófica alcanzada. Cohen, partiendo de la *KrV*, deduce una “crítica de la experiencia” (Köhnke 2011, p. 282-310), lo que en principio constituye un contrasentido. Si bien Cohen no pretendía reconstruir la interpretación filosófica sobre los postulados kantianos, sitúa como problema central la necesidad de reflexionar sobre las condiciones que hacen posible la “razón pura”. La experiencia para Cohen ya no es la mera posibilidad de percibir, sino el conjunto de condiciones que hacen posible la razón pura, por ello ahora se invierte el procedimiento reflexivo para determinar sus condiciones de viabilidad de tal modo que es el papel de la ciencia, a través de sus experimentos, establecer la diferencia entre la percepción del sujeto y la determinación de lo experiencia como recurso base de conocimiento.

Paul Natorp (1975) continuará con estas reflexiones al cuestionar la viabilidad del conocimiento y las condiciones generales que posibilitaban su constitución. Tanto en la famosa conferencia *Kant y la Escuela de Marburgo* como en su *Curso de Pedagogía Social* el autor establece algunos lineamientos

centrales sobre el problema de las condiciones a través de las cuales es posible conocer. En la conferencia del autor, además de aceptar los postulados cohentianos generales, propone reflexionar filosóficamente sobre “hechos patentes, históricamente determinables de la ciencia” (NATORP, 1975, p. 80), para con ello recurrir a hechos objetivos y materiales. Además de esto, el propio autor manifestará que la reflexión filosófica objetiva y sistematiza la reflexión pedagógica de tal modo que considera deber de la pedagogía apoyarse de los principios generales buscados por la filosofía. De ese modo, la reflexión sobre la constitución de la formación humana descansa en la comprensión de la “objetividad” del ser humano. La filosofía de Marburgo había situado como uno de sus diversos problemas la investigación de la naturaleza de todas las cosas a la luz de un “método trascendental” (NATORP, 1975, p. 79-81) cuyo procedimiento convencional es la investigación de la experiencia y operatividad de los recursos a que hacen posible el conocimiento.

Cassirer refinará estas investigaciones de tal modo que la reflexión crítica del cuerpo aparece como uno de las múltiples tareas que debían ser resueltas con el fin de comprender los procesos básicos que garantizaban las condiciones críticas del conocimiento. Esto se advierte desde *Concepto Sustantivo y Concepto Funcional (SuF)*, aunque parte de una investigación sobre el papel que desarrolla la “función matemática” en la constructividad del conocimiento, allí se detallan las condiciones de relacionalidad implicadas en la constitución del vínculo entre la estructura material de los objetos estudiados y una ley general que los dota de sentido. El avance de las ciencias a través de la historia del pensamiento es el recurso de objetividad a través del cual es posible evaluar la forma del mundo natural y el conocimiento que de ello se deriva. De ese modo es comprensible que el cuarto volumen sobre *El problema del conocimiento* (CASSIRER 1998c, p. 148-262) reflexionara sobre el proceso histórico en el que la Biología había aparecido como una ciencia que tenía por objeto el estudio de la “vida” en oposición al estudio de la “realidad”, propio de la Física³.

Este análisis histórico es fundamental para la comprensión del problema que aquí se aborda. Si las ciencias tenían como interés el estudio de la “experiencia” a través de la organización y sistematización de “experimentos” que dieran cuenta de las condiciones críticas del conocimiento objetivo del mundo, entonces, era necesario indagar filosóficamente sobre el marco de

³ Para profundizar en las implicaciones de esta diferenciación conceptual entre Biología y Física: (Esparza 2018, p. 130-133)

resultados científicos para comprender la forma histórica en la que se había desarrollado *El problema del conocimiento*. Sin embargo, para el propio autor la forma del conocimiento y sus condiciones de posibilidad seguirían estando vinculadas a su agente, de tal modo que no es sólo posible indagar sus condiciones “objetivas” dejando de lado las condiciones “subjetivas” en las que se desarrollaba este proceso.

Esta necesidad sería considerada por Cassirer en sus trabajos sobre Helmholtz y Uexküll en donde se aprecia que la resolución del problema del conocimiento debía primero investigar las condiciones fisiológicas a través de las cuales el ser humano percibía los fenómenos del mundo. Para ellos, las condiciones críticas de la percepción no dependían exclusivamente de una naturaleza rígidamente dispuesta en el ser humano, sino que debían comprenderse las condiciones biológicas en las cuales este proceso ocurría. Para cumplir tal fin, era necesario que la filosofía se apoyara de la investigación médica como recurso epistemológico para resolver esta cuestión. Estas investigaciones sobre el organismo irán permeando los estudios sobre el lenguaje, el mito y la ciencia a través de la obra magna de Cassirer. Sobre este aspecto, otros estudios al respecto han mostrado que

La antropología propuesta por Ernst Cassirer, y particularmente, la definición de “animal simbólico” encuentra en los estudios biológicos y la patología de la acción y el lenguaje, una base teórica para el desarrollo de una nueva definición del ser humano. Esta propuesta particular del neokantiano corresponde a un resultado de un análisis biológico de la estructura y conducta humana. Aunque se podría pensar que la *PSF*, en su conjunto, fundamenta la naturaleza simbólica y animal del ser humano, no es posible tal logro ajustándose a una perspectiva puramente epistemológica (ESPARZA 2019, p. 141).

Como se aprecia, la reflexión sobre las condiciones que hacen posible el conocimiento aparecen en el dilema de cuál es la forma de relación que existe entre la estructura orgánica del individuo y el entorno cultural en el que se desarrolla. El objetivo central de esta respuesta es la profundización de los recursos indispensables para solventar el dilema propuesto por Cohen (2015), es decir: ¿Cuáles son las condiciones críticas (naturales, matemáticas, históricas) que hacen posible el conocimiento? En lo que resta del texto se estudiará el problema y solución ofrecidos por Cassirer a la pregunta sobre la experiencia del mundo natural y su relación con el conocimiento puro. Hacia el final se resaltarán que si bien el problema de partida indaga cómo

se vincula el “cuerpo” y el “alma” en la construcción del conocimiento, la perspectiva cassireriana innovará en el tratamiento de la cuestión al introducir a la “cultura” como una condición *sine qua non* en la construcción de una red epistemológica de relaciones conceptuales.

2 LA UNIDAD CUERPO-ALMA COMO FUNDAMENTO CULTURAL

Al considerar como punto problemático de partida la dificultad de unificar el cuerpo, el alma y la cultura podemos identificar los siguientes resultados en el estado de la cuestión. Primero, para Roberto González (2015) la unidad “cuerpo-alma” opera como el momento primario en la construcción simbólica del conocimiento; con esta relación se posibilita la percepción del universal por parte del ser humano singular, de tal modo que, el entrelazamiento apunta a la capacidad básica y progresiva con la cual distinguir entre el cuerpo como el sujeto que conoce y lo ajeno como objeto conocido. González establece que el cuerpo es un factor básico en la construcción simbólica del mundo. Sin embargo, aunque el autor advierte que esta unidad se mantiene a lo largo de la fenomenología, el análisis se centra en su fase expresiva.

Por otra parte, Graciela Ralón (2002) amplía el análisis asumiendo el problema de la percepción. Ella ubica la unidad del cuerpo-alma como fundamento primario de la percepción al sostener que “aparece como un comportamiento subjetivo determinado por una función simbólica específica” (RALÓN, 2002, p. 36), de tal modo que el acto perceptivo se encuentra supeditado a un símbolo. Así, la progresión de la percepción se caracterizará por una pérdida gradual de los fundamentos que inicialmente la sostienen:

Si bien es cierto que [en la fase de representación] nunca se pierde la conexión con la experiencia expresiva primaria... no se puede olvidar que entre ambas existe una infranqueable diferencia funcional ya que no es posible derivar una de otra (RALÓN, 2002, p. 41).

Ralón plantea que esta distancia “infranqueable” ocurre tanto en los modos de percibir, como en los recursos para hacerlo; mientras que en el primer estadio el cuerpo es la condición material a través de la cual se aprehende un fenómeno, en el segundo, la *forma (Gestalt)* de la percepción se torna la condición espiritual que hace posible el propio acto de percepción. Con esto, la autora sostiene que el *cuerpo*, para Cassirer, en lugar de operar como unidad

de síntesis orgánica de las percepciones a lo largo de todo el proceso, es una fase unificante del estadio expresivo.

Este planteamiento puede contrastarse con lo dicho por Krois (2007) y Rosengren (2007). A decir de los autores, la naturaleza del conocimiento adquiere una conciencia progresiva y gradual de sentido espiritual hasta reconocer a los objetos culturales como manifestaciones de un *animal* simbolizante. De ese modo, la unidad de la cultura puede definirse como “encarnación cognitiva” (*emodied cognition*) que afirma tanto la estructura corporal como la constitución espiritual de los objetos culturales. Para ambos autores la *cultura* es una representación funcional de la naturaleza orgánica y espiritual del ser humano.

Christian Möckel (2011) ha especificado esta relación al definirla como forma viviente (*Lebendige Formen*), la cual se mantiene y subyace en las expresiones del conocimiento. Así, las manifestaciones culturales son formas epistémicas en las que se ratifica la unidad del cuerpo y el alma. Möckel resalta que a través del concepto “Forma de la ciencia” (*Formwissenschaft*) se reflejan las actividades culturales superiores como expresión del organismo viviente que las impulsa, por ello, expresiones como “organismos científicos” o “cuerpos de trabajo”, se aplican como una extensión lingüística de la forma del conocimiento humano. Hay que recordar que el concepto de *forma* subraya la unidad de vinculación entre las individualidades en relación a un marco general de sentido (*PSF*, III, p. 331-367/323-361). Así, el concepto de la ciencia como forma delimita un espacio vital de sentido en el que operan los sujetos de la ciencia.

Como se aprecia, existe un avance en la comprensión de la relación cuerpo, alma y cultura, sin embargo, aún no se aclara cómo la estructura orgánica del animal simbólico se mantiene en todas las formas abstractas de la cultura. Para mostrar la armonía entre aquella tríada sostendré que la unidad funcional propuesta por Cassirer a lo largo de su obra, se apoya del concepto de “círculo funcional” propuesto por el biólogo estonio Jakob von Uexküll (1926).

3 CUERPO Y CULTURA: UNA APROXIMACIÓN ORGÁNICA AL SÍMBOLO

La teoría del cuerpo desarrollada por Cassirer hunde sus raíces en la propuesta Uexküll (1926; ESPARZA 2019). El biólogo establece que todo organismo interactúa con su entorno físico inmediato a partir del conjunto

de las formaciones orgánicas que caracterizan al individuo. La capacidad del animal para adaptarse se debe a las habilidades de la especie para responder a las demandas del entorno. Por ello, el biólogo propone una investigación, como punto de partida que detalla cómo y cuáles procesos fisiológicos hacen posible que el organismo responda a las demandas del entorno:

The task of biology consists in expanding in two directions: (1) by considering the part played by our body, and especially by our sense-organs and central nervous system, and (2) by studying the relations of other subjects (animals) to objects” (UEXKÜLL, 1926, p. xv).

Para el estonio, los órganos sensitivos del ser vivo cumplen una función de respuesta frente a los estímulos del medio; así, el cuerpo del individuo *conforma* sus reacciones ambientales al organismo y viceversa. De esta conformidad Uexküll (1926, p. xi) planteará que toda especie se constituye de acuerdo a un “plan” de desarrollo orgánico. La base de esta conformación biológica, explica el estonio, se aprecia mejor a través de los recursos neurológicos a través de los cuales el individuo diferencia entre los estímulos propios y los del entorno. La capacidad de distinción entre percepciones que referen a la propia estructura de aquellas que orientan al contexto, se identifican como el factor funcional que ha llevado a las especies desarrollar sistemas de reacción para vincular las necesidades corporales con el entorno físico.

Uexküll (1926), por ello, estudia el “Espacio” (UEXKÜLL, 1926, p. 1-51), el “Tiempo” (UEXKÜLL, 1926, p. 52-69) y los resultados los enmarca en una investigación sobre las “Cualidades del contenido” (UEXKÜLL, 1926, p. 70-86) desde el punto de vista biológico, haciendo explícito que cada individuo opera de acuerdo a un plan particular que no responde a leyes universales – como en el caso de la física –, sino que sigue leyes biológicas que explican las diferencias entre los organismos; por medio de este proceso se revela el mundo vital o “círculo funcional” de la especie. La consideración de la forma orgánica del individuo se traduce en el único medio posible de relación con el que cuenta el animal para adaptarse a su entorno. En parte ello explica por qué la interacción del ser vivo es irreducible a un contexto matemático, físico o químico, siendo necesarias las condiciones anatómicas de la especie para comprender su forma animal. La investigación fisiológica del individuo correspondería a un estudio de las características esenciales de la especie en lugar de una descripción de las características accidentales: “The anatomical structure of the sense-organs of animals brings together as a unity

those indications that our attention also treats as a unified quality-circle” (UEXKÜLL, 1927, p. 86).

Sobre esta relación entre autores, Carlo Brentari (2015, p. 191-193) menciona que son tres los factores de incidencia de la biología vitalista uexkülliana en la epistemología cassireriana: (1) el estudio del medio ambiental en el que viven los animales no es reducible a un antropomorfismo desde donde se pretenda establecer condiciones generales de percepción aplicables a los seres vivos: cada animal percibe de acuerdo a su estructura corporal; (2) el interés metodológico del estonio por diferenciar entre el estudio de la estructura orgánica del ser vivo y su forma. Esta diferenciación no implica separación, sino que la distinción se encuentra correlacionada entre sí en contexto vital donde la especie se desarrolla; (3) la posibilidad de investigar el universo biológico a partir del individuo de la especie. La unidad de la especie no se refleja en la integración de todos los miembros, sino en la coordinación funcional del singular con el universal. Así, el estudio del individuo de la especie ofrece medios conceptuales plausibles derivar postulados generales

De este vitalismo uexkülliano, Cassirer retomará la advertencia de que toda especie opera dentro de un límite corporal (mundo interno), que tanto delimita como promueve el conjunto de acciones posibles del animal (mundo de la acción) dentro de un marco cultural de sentido (mundo circundante). Lo anterior permite al neokantiano delinear el conjunto de las acciones propias de la especie y de los individuos que a ella pertenecen; Cassirer sintetizará esta idea diciendo que en el mundo de las moscas encontraremos sólo cosas de mosca, en el mundo de los erizos de mar, se advierten sólo cosas de erizos de mar por lo que, en el mundo humano, existirá la cultura como producto natural (*AEM*, p. 41-45).

Al establecer que el ser humano, al igual que resto de las especies vivas, existe y se desarrolla en su propio “círculo funcional” (UEXKÜLL, 1916, p. 126-177; *AEM*, p. 41-44), el neokantiano sostendrá que en el mundo humano se conforma de operaciones propiamente “humanas”. Frente a la necesidad de responder “¿Qué es lo humano?” (*ZLK*, p. 32-49; *PSF*, IV, p. 56-111), Cassirer se preguntará si la estructura natural del ser humano puede ser considerada como una de sus características esenciales. Los resultados filosóficos afirmaran que “el organismo no es un conglomerado de diversas partes, sino un sistema de funciones que se condicionan mutuamente. El tipo de este entrelazamiento revela clara y directamente el ‘plan de construcción’ de cualquier animal” (*ZLK*, p. 36).

El cuerpo animal, entonces, es la *expresión* orgánica de la vida. La corporalidad humana no se entiende a través de las respuestas biológicas que se generan frente al medio que le circunda, sino que operará de acuerdo a una función nueva que le permite al ser humano, a un mismo tiempo, mantenerse atado al entorno material para liberarse de sus limitaciones orgánicas⁴. Por medio de la construcción de simbolizaciones formales (mito, lenguaje, ciencia), el hombre creará vínculos que le garantizarán actuar en relación a su organismo, pero a través de recursos que no son dados de un modo material (ZLK, p. 36-40).

Conviene aquí retomar la *patología de la conciencia simbólica* ofrecido en PSF, III (p. 241-327/234-322) con el fin de comprender la capacidad del organismo humano para construir símbolos. Para el autor, tanto la “afasia” y la “apraxia” (como enfermedad del habla y la conducta) se traducen en una pérdida de capacidad espiritual; para el enfermo, toda la visión teleológica de la acción se vuelve incomprensible, por lo que le resulta imposible la articulación temporal entre lo meramente inmediato y lo posible o final. A través del análisis de diversos casos en los que se esperan conductas de una persona “sana” se concluye que quien padece de este daño está ligado al mundo físico siendo incapaz operar su representación⁵. El carácter representativo del conocimiento se ha confinado a su presencia: “Lo que tenemos ante nosotros no es la pérdida de una facultad, sino el camino y la transformación de un proceso psíquico-espiritual altamente complejo (*Was wir hier vor uns haben, ist nicht der Verlust eines Vermögens, sondern die Wandlung und Umbildung eines höchst komplexen psychisch-geistigen Prozesses*)” (PSF, III, p. 324/318).

⁴ Cassirer insistirá en este aspecto procurando subrayar que la conciencia animal del ser humano no es sólo capacidad de recepción de estímulos (como el resto de los animales), sino conciencia de los estímulos recibidos por parte de un medio-no-humano. La diferenciación del “yo” frente a lo “otro” (tú/ello), permite al individuo auto-conciencia de su estructura corporal como conciencia de la vida individual, la cual ni es una extensión del mundo circundante ni tampoco su oposición, sino una relación íntima en la que se expresa la experiencia de la vida: “The consciousness is a consciousness of objects insofar as it is self-consciousness- and it is self-consciousness only in and by virtue of the fact that it is a consciousness of objects... these determinations can be grasped only as existing “in addition” to each other; we have here [...] a correlation aspects” (PSF, IV, p. 66).

⁵ Uno de los ejemplos que el autor presenta es el siguiente: “Der Gesunde führt die Bewegung des Einschlagens des Nagels ebensowohl gegen eine bloss „vorgestellte“ wie gegen die wirkliche Wand hin aus, weil er in reiner Tätigkeit die Elemente des Sinnlich-Gegebenen zu variieren vermag, weil er „in Gedanken“ ein hier und jetzt Vorhandenes mit einem anderen Nichtvorhandenen vertauschen und das letztere an Stelle des ersteren setzen kann” (PSF, III, p. 314). La diferencia entre un caso y otro, según el autor, es la posibilidad de operar en ciertos espacios imaginarios aplicando las mismas acciones que se desarrollarían en entornos físicos que cumplen con todas las condiciones de normalidad, pero en entornos virtuales.

El autor, eventualmente, aclara que su investigación no busca rasgos comunes que soporten la personalidad, sino un sentido espiritual alcanzando a través del cuerpo humano. El neokantiano afirma que la patología de la conciencia simbólica se expresa en el sometimiento del sujeto a la cercanía de la vida, a la reducción de las funciones orgánicas a su pura operación en lugar de a la vinculación de dichas tareas con otros medios de relación espacial y temporal que posibiliten la vida, no como un suceso biológico reducido, sino como un suceso orgánico de interacción funcional. Según el neokantiano, el acto de advertir que se está vivo constituye una ruptura con el simple acto de *vivir*, pues esta se agota en la operación orgánica de la existencia. Cassirer concluye su tratado sobre la patología de la conciencia simbólica del siguiente modo:

El valor y el significado de ese proceso de espiritualización, de “simbolización” del mundo se tornan justamente aprehensibles para nosotros en los casos en que ese proceso ya no se efectúa libre de obstáculos, sino que tiene que luchar y afirmarse en contra de impedimentos. En este sentido nos ofrecen la patología del lenguaje y de la conducta un patrón para medir la distancia que existe entre el mundo orgánico y el mundo de la cultura humana, entre el ámbito de la vida y el de ‘espíritu objetivo’ (In diesem Sinne geen uns die Sprachpathologie un die Pathologie des Handelns einen Maßstab in die Hand, mit dem wir die Breite des Abstandes messen können, der zwischen der organischen Welt un der Welt der menschlichen Kultur, zwischen dem Gebiet des Lebens un dem des ‘objektiven Geistes’ besteht)” (PSF, III, p. 327/322).

Este fragmento, es importante porque la patología del lenguaje constituye un recurso que permite medir (*Maßstab*) la identidad entre el organismo y su relación necesaria con el mundo del espíritu (*Geist*). Por ello, la formación simbólica del mundo no es una característica del organismo vivo, sino el resultado de una iteración funcional que se soporta en una forma corporal específica como la del ser humano y que, en un desarrollo progresivo y dialéctico, se logra la representación y significatividad del mundo circundante. Lo que posibilita el conocimiento del ser humano son los símbolos que surgen del entrelazamiento cuerpo-alma; a través de las vinculaciones entre el organismo, sus capacidades lógicas y psicológicas con el entorno, se alcanza la conexión entre el ser individual con una ley general que permite valorar la acción como: (i) una acción natural – propia del organismo que responde –, (ii) dentro de un entorno cultural – propia del organismo humano.

Esta interrelación entre la “naturaleza orgánica” del individuo y el “entorno geográfico” en el que se desarrolla una especie, es reflexionada por Cassirer en *PSF*, IV (p. 3-33). Para él la forma de la vida (*Leben*) se encuentra íntimamente ligada con la forma espiritual (*Geist*) de tal modo que una reflexión sobre las condiciones naturales vincula directamente con la naturaleza espiritual que anima y posibilita la existencia del ser vivo: “Life as such appears to mean nothing other than a pure kind of internal being; in fact its basic carácter appears to be defined by this very Being-in-itself and Reamining-in-itself” (*PSF*, IV, p. 9). Todos los esfuerzos por separar y comprender una realidad como ajena o independiente de la otra constituyen un contrasentido y esfuerzos infructuosos. Sólo en la comprensión de que una investigación biológica o filosófica se interesa por focalizar un aspecto de la realidad sobre otro – sin por ello entenderlos como realidades separadas – se podrá visualizar la estructura compleja que constituye la vitalidad y espiritualidad de la especie: “This distinction [between organic life and cultural spirituality] does not refer therefore to two metaphysical potentialities...instead, we only meet up with two accents that we fin in the process of becoming” (*PSF*, IV, p. 15).

Si bien Cassirer distingue el mundo natural y el mundo cultural (*ZLK*, p. 81-120), el filósofo sostiene un proceso de construcción simbólico a través del cual se unen ambos mundos; frente a la necesidad de relacionar el mundo de la cultura a partir del mundo material, la forma corporal opera simbólicamente conjuntando el mundo espiritual de la cultura en el marco de su forma orgánica; el ser humano vive en la cultura. En este entrelazamiento no existe disolución de fuerzas, sino unidad relacional. Para María García (1998) la filosofía de Ernst Cassirer presenta a la cultura como universo simbólico que expresa la unidad funcional entre la forma orgánica (cuerpo) y la forma espiritual (alma) del ser humano (*AEM*, p. 278-286).

Con esto se ha mostrado que existe una relación de unidad entre cuerpo, alma y cultura. La tarea que resta es explicar cómo es que se expresa esta unidad en cada una de las fases del proceso fenomenológico del conocimiento.

4 LA ENCARNACIÓN ESPACIAL Y TEMPORAL DEL MITO

En la concepción mítica, el cuerpo encuentra un primer referente conceptual en la ubicación espacial, aunque también una experiencia de encuentro personal. El “yo” (que se concibe como existe en un entorno geográfico específico) advierte lo espacial como parte de una expresión

anatômico-mágica. El individuo que se reconoce como aquél ser que está situado “aquí”, refiere siempre a una posición del propio cuerpo dentro de un referente totémico. Todo el sistema de relaciones sociales en el que un individuo opera con un doble sentido: emotivo (*AEM*, p. 97-142) y cósmico: “el mito parte de una concordancia espacio-física (*räumlich-physischen*) entre el mundo (*Welt*) y lo humano (*Mensch*) para inferir de esta concordancia la unidad de origen (*Ursprungs*)” (*PSF*, II, p. 125/107).

Si el individuo se sabe situado es porque existen recursos tribales o grupales designados como unidades totémicas espaciales que deben ser resguardadas (lo santo) o evitadas (lo profano) (*PSF*, II, p. 105-115). Es cierto que la existencia de entornos físicos por sí mismos no se constituyen como unidades culturales, sino que en todos los casos existe una función iterativa que establece que un lugar específico es un espacio “sagrado” o “profano” que se vincula con una forma general la cual se refiere a una símbolo totémico o divino (*PSF*, II, p. 228-243/213-229). Por ello, el referente material es siempre un signo que descansa en una concepción emotiva que promueve la aproximación o el rechazo. En el *mundo* mitológico “cada cosa y cada fenómeno es ‘entendido’ al incorporarse [a un] sistema totémico de clases y al dotársele de algún emblema totémico característico” (*PSF*, II, p. 119/101).

Entre el signo y el símbolo mitológico además de la función de significado construido culturalmente es necesaria la vinculación entre la cosa física y el contenido espiritual otorgado culturalmente. La existencia física de los objetos no depende de la carga emotiva con la cual experimentamos aquella subsistencia, sin embargo, es a través de esta emotividad que se advierte la forma del entorno físico. Ahora bien, la advertencia fenoménica de los espacios como sagrados y profanos depende de la cultura pedagógica que fomenta la iteración de las emociones que provienen del encuentro con diversas realidades del mundo material; al considerar a la comunidad como el marco de formación de sus integrantes es posible reconocer a la cultura como el recurso de relación entre las experiencias emotivas a través de las cuales se conforman los miembros del grupo social (*PSF*, II, p. 128-140/110-122).

La espacialidad mítica es el medio físico a través del cual se alcanza el reconocimiento de la propia estructura corporal; el entorno geográfico es el entorno donde lo corpóreo se hace presente en la medida en que se ubica, diferencia y reconoce como parte de un grupo totémico cultural. A través de esta referencia física se apertura un espacio mágico que se reconoce como un sentido espiritual que señala el carácter sacro o profano (*PSF*, II; *AEM*).

A través de esta dualidad y su progresiva delimitación material, el individuo distingue entre aquello que está arriba, abajo, a la izquierda o a la derecha, como el producto de una oposición del propio cuerpo con el tótem. De este modo se construye la unidad funcional del espacio vital del individuo dentro de la tribu (*PSF*, II, p. 128-140/110-122). Con la disolución del espacio y su reunión en un sentimiento comunitario se ubica la experiencia orgánica personal (el sentimiento del propio organismo) y la experiencia del mundo físico (el sentimiento de otros organismos u objetos materiales) como un cosmos simbólico (García, 1998). Derivada de estas experiencias emotivas, el sujeto, a través de su cuerpo, advierte los espacios posibles de actuación, así como los entornos físicos a los que se debeogar.

Cassirer considera que, si bien la ubicación del sujeto a través de la experiencia corporal se refiere a un momento de singularidad, de la relación funcional de los instantes se revela la experiencia de lo temporal como unidad coherente de estabilidad (*PSF*, II, p. 140-156/123-140). En el marco de esta experiencia vital el espacio y el tiempo operan como actos psicológicos de un agente que actúa en relación a un todo comunitario.

En las descripciones de los distintos pueblos desarrolladas por el autor (*PSF*, II, p. 157-180/140-166) se aprecia que las acciones tribales se ordenan en relación a determinados sentimientos de fases (día/noche, izquierda/derecha, adelante/atrás). El tiempo de los pueblos primitivos se divide por los ritos que se practican; los cambios importantes de la vida son acompañados de ritos que simbolizan los periodos de crisis. En el conjunto de las prácticas rituales subyace la idea de un tiempo biológico o cósmico (*PSF*, II, p. 105-194/98-180).

Los sucesos individuales no son singularidades absolutas sino revelaciones instantáneas de la deidad, la cual dicta sus designios y deben ser operados por todos los seres. Este aspecto se profundiza en el trabajo de Ethel Junco (2016) quien sostiene que toda actividad mítica mantiene como trasfondo la intención de encuentro entre un ser humano y una deidad. La autora remarca que el “encuentro” es posible porque el que busca esta proximidad se ofrece corporalmente como signo de una entrega plena del propio ser; el sacrificio, resalta ella, representa el interés por expresar que el humano es un individuo concreto en busca de una respuesta universal, la cual se revela en el cumplimiento de un mandato divino.

El tiempo, entonces, se hace visible por medio de la repetición de un rito en cuyo continuo acto de reiteración se advierte al cuerpo como recurso de cumplimiento de una tarea fijada como destino o naturaleza humana. La temporalidad es traducible a un momento de comprensión en donde el sujeto se identifica como ser orgánico que debe actuar para cumplir las acciones propias de su especie. Así, los círculos funcionales propuestos por Uexküll (1926) y conceptuados como el mundo (1) interno, de la (2) acción y (3) el circundante, se traducen correlativamente como el mundo del (a) autoconocimiento (b) del cuerpo y (c) de la comprensión del entorno natural, propio del ser humano.

5 LA CODIFICACIÓN LINGÜÍSTICA DEL CUERPO: MIMESIS, ANALOGÍA Y SIMBOLIZACIÓN

Cassirer no diferencia sustantivamente entre mito y lenguaje (Cassirer, 1946); ambas simbolizaciones se conforman paulatinamente en un origen común. Sin embargo, él acepta que el momento *expresivo*, frente a la incapacidad para representar los símbolos emotivos universales, debe apoyarse de una simbolización lingüística con el fin de estabilizar los el continuo de experiencias universales (*PSF*, I, p. 17-18/6-7). Mientras que los símbolos mitológicos se encuentran íntimamente circunscritos a las capacidades perceptivas del sujeto, los símbolos lingüísticos se sostienen de signos codificables culturalmente (*AEM*, p. 87-96).

Según Cassirer, el progreso del lenguaje comienza como actividad que hace presentes a los objetos; aquello “esto” señalado con la mano o lo palpado con el cuerpo, no sólo es la “cosa”, sino el señalamiento de la cosa. A diferencia del mito en el que lo señalado es la cosa, en el lenguaje la designación fonética de un objeto como “algo” constituye una primera toma de distancia intelectual de lo ofrecido. A esta fase, el autor le llamará “mimética” en la medida en que la palabra presenta al objeto (*PSF*, I, p. 148-153/137-142).

El continuo presentar los objetos corporalmente evoluciona al señalamiento de los objetos fonéticamente. La voz-signo constituye un momento de progresión espiritual en la medida en que la cosa ya no se conoce por su presencia, sino por su evocación; aquí la cosa es lo que de ella se expresa. A esta fase el autor le llamará fase “analógica” (*PSF*, I, p. 153-156/142-145).

En fase de la “simbolización”, el sonido puede seguir presente, pero los conceptos operan como la representación de lo fonético y de la cosa material.

El código conceptual es la representación significativa de la cosa, ya no se requiere ni la presentación, ni su representación, el objeto se hace presente por su pura referencia conceptual (*PSF*, I, p. 156-158/145-146).

Es importante anotar que esta caracterización del lenguaje de la “mímesis” hacia la “analogía” y su culmen en la “simbolización”, no se desarrolla al margen de las mismas categorías que revisten al mito, sino que también operan progresivamente los recursos espaciales y temporales en el desarrollo y cohesión de los códigos lingüísticos. Las etapas primarias de esta forma simbólica se caracterizan por un apoyo marcado del cuerpo por presentar los objetos materiales.

[L]a intuición del propio yo, del alma de la persona (*die Anschauung des Selbst, der Seele, der Person dort*) empieza a brillar en el lenguaje, sigue todavía íntimamente ligada al cuerpo (*Körpern*), así como también en la intuición mítica, el alma y el yo del hombre (*die Seele und das Selbst des Menschen*) son pensados en un principio como una mera réplica, como ‘dobles’ del cuerpo (*als ‘Doppelgänger’ des Leibes gedacht wird*) (*PSF*, I, p. 227/215-216).

Esta advertencia de relación en cuanto copia que se mantiene pegada, constituye el fundamento a través del cual la eventual representación es posible. Si las expresiones lingüísticas re-presentan, es porque existe un substrato presentable, el cual se caracteriza por su forma orgánica.

Esto anterior se ve con claridad cuando el neokantiano estudia las expresiones manuales, corporales, así como el uso de gestos, de señas, como el medio para la configuración de un objeto a partir de la mímica, aun cuando, eventualmente, la configuración de los recursos analógicos que permitan representar, ya no el objeto físico sino las propias gesticulaciones como signos de la cosa. Aunque en el lenguaje el intermedio no es una acción corporal directa, opera como una representación corporizada, fonética o escrita, que permite la representación (*Darstellung*) inmaterial del objeto (*PSF*, I, p. 224-259/212-248). El paulatino progreso analógico, a decir de Cassirer, constituye un esfuerzo por superar la presencia del gesto físico para constituirse en un signo puro o escritura, la cual, en lugar de procurar presentar la cosa material, se ofrece un *sentido* que permita prescindir del objeto para retornar a él (*PSF*, I, p. 260-280/249-269).

Para el neokantiano la simbolización formal del lenguaje se completa cuando se otorga sentido cultural a los signos empleados culturalmente. El proceso se deriva de una repetición progresiva que favorece la incorporación de

sentidos y significados a los sonidos y signos. Aquí las palabras no representan a través del sonido físico, sino por medio de las relaciones lógicas que articulan la “palabra”, “intención”, “emoción” y las normas “culturales”, lo que en su conjunto constituye el “sentido” general del lenguaje expresado.

6 LAS REPRESENTACIONES CIENTÍFICAS: IDENTIDAD ENTRE CUERPO Y CULTURA

Las formas de relación existentes entre el cuerpo y la cultura que se desarrollan en la ciencia, constituyen uno de los intereses más recurrentes a lo largo de la filosofía de Cassirer (*SuF*, p. 271-307/359-408; *PSF*, III, p. 115-129/104-118; *ZLK*, p. 121-141), sin embargo, mostraré la plausibilidad de que el “cuerpo”, en tanto que forma orgánica del ser humano, es necesario para el desarrollo de los símbolos científicos.

Según el neokantiano la *función* es una operación lógica de identidad entre “miembros de una serie” y “forma de la serie” para acentuar que, aún en el *concepto* científico, permanece, idealmente, el cuerpo humano. Esta relación no se aprecia de un modo explícito en la obra de este autor, por lo que se tiene que interpretar un camino para mostrar esta relación.

Si se considera que *SuF* presenta los fundamentos lógicos del conocimiento de toda la obra de Cassirer, parecería como si las simbolizaciones formales se ajustaran a un “formalismo” epistémico en el cual no hay cabida para el cuerpo humano en cuanto realidad material concreta; es decir, la estructura corporal, para la ciencia, parece estar supeditada a la *forma* de la ciencia, careciendo de interés la *forma* del organismo. Sin embargo, es importante recordar que el planteamiento que el autor hace al inicio de *PSF*, III:

Las investigaciones de mi obra *Concepto de Sustancia y concepto de función* parten de que la constitución básica del conocimiento y su ley (*Gesetz*) constitutiva puede descubrirse con mayor claridad y agudeza ahí donde el conocimiento ha alcanzado su más alto nivel de ‘necesidad’ y ‘universalidad’ (*‘Notwendigkeit’ und ‘Allgemeinheit’*) [...] La *filosofía de las formas simbólicas* ha ido más allá de este planteamiento inicial del problema tanto en cuanto al contenido como en cuanto al método. Ella ha ampliado el propio concepto fundamental de teoría al tratar de probar que no sólo son auténticos factores y motivos formales los que imperan en la configuración de la imagen científica del mundo (*Gestaltung des wissenschaftlichen*), sino también los que ya existen en la configuración de la ‘imagen natural del mundo’ la imagen de la percepción y la intuición (*der Gestaltung des natürlichen Weltbildes, des Weltbildes der Wahrnehmung und Anschauung*) (*PSF*, III, p. 7/VII).

Con esta afirmación, el autor considera que el mundo natural se constituye como “imagen” no en razón a su existencia, sino en relación con el sujeto cognoscente que la percibe. Si la “imagen” que se logra en la ciencia, inicialmente, se aclaraba en la Física y en la Matemática esto se debía a un progresivo desarrollo histórico que el autor describiría en algunas de sus obras, pero que no determinaban la forma de la ciencia como tal. Todo el camino fenomenológico por el que debía avanzar la ciencia, desde sus estadios míticos y lingüísticos y hasta los científicos, reflejan los medios de representación de los estadios previos. De este modo, la “imagen teórica”, en lugar de oponerse a la “imagen natural”, encuentra armonía en la tensión progresiva que entre ambas existe. De ese modo, la ciencia, en cuanto símbolo, mantiene de modo relacional la realidad material del cuerpo que si bien se propone mantener en cuanto referente cósmico de validación, no se empeña en mantenerlo en su *realidad* orgánica, sino que procurará “representarlo” en su *forma* orgánica.

En este punto – y siguiendo el planteamiento de Andoni Ibarra y Thomas Mormann (2019, p. 5. Énfasis añadido) – es importante recordar que las representaciones científicas son “sistemas mixtos de representaciones que combinan representaciones matemáticas con representaciones *materiales de distintos tipos*”, ya que su objetivo es la subrogación de las inferencias y resultados en el dominio representante hacia el dominio representado. De ese modo – del continuo transferir resultados de un dominio a otro – es comprensible que la estructura del cuerpo no aparezca como realidad material (como en el caso del mito) o signica (como en el caso del lenguaje), sino como *forma* orgánica. El cuerpo humano, en la ciencia, no está presente de modo material sino a través de su simbolización permitiendo su estudio y la subrogación de los resultados científicos a través de la armonía preestablecida entre la forma y la realidad.

El propio Cassirer, en su esfuerzo por explicar la función de la ciencia dentro del sistema de las simbolizaciones formales, plantea que el desarrollo fenomenológico de este símbolo comienza con el acto de percibir o de preñar simbólicamente los sucesos cotidianos, para luego avanzar hacia configuraciones conceptuales que no se caracterizan por negar el entorno material, sino por las iteraciones formales u homológicas con las cuales se construyen las imágenes significativas propias de la ciencia (IBARRA Y MORMANN, 2019, p. 13-20).

Ya el propio Cassirer (*PSF*, III, p. 12/1) muestra que la *percepción* es una capacidad del sujeto y es siempre intencional, por lo que la percepción

siempre entraña un “índice de refracción” peculiar, por lo que “no hay ‘materia en sí’ ni ‘forma en sí’ sino sólo vivencias globales que pueden compararse desde el punto de vista de materia y forma y [...] determinarse y articularse” (CASSIRER *PSF*, III, p. 235/227). Por lo que, a decir del neokantiano, “no sólo proyectamos emotivamente nuestros propios estados interiores de modo arbitrariamente subjetivo en la forma espacial, sino ella misma se nos da como totalidad animada, como manifestación independiente” (CASSIRER *PSF*, III, p. 236/228).

En este contexto, el cuerpo no es lo que se opone al mundo espiritual, sino el estatuto fundamental para el desarrollo de la cultura, la cual, opera en función de la biología humana. Esto se puede apreciar si recordamos los siguientes puntos: a) la estructura corporal de cualquier especie constituye su delimitación material, b) todas estas definiciones se explican a partir de las fronteras corporales y c) la existencia del ser vivo se confina por sus límites anatómicos. Aplicados estos puntos al caso del ser humano, se advierte que, (i) la función orgánica se encuentra definida (y limitada) por el cuerpo, (ii) a través del cual el individuo opera como un ser humano vivo. Así, (iii) la obra cultural se constituye como expresión espiritual sólo en la medida en que permanece unida al cuerpo.

Al respecto, Cassirer considera que esta unidad de relación entre lo corporal y lo cultural en la ciencia, mantienen unidad de función sin por ello ser perceptible o evidente:

Aunque haya desaparecido bajo su forma concreta y específica, ha ejercido antes de desaparecer efectos que dejan una huella que influyen de algún modo en la trayectoria de la cultura y que tal vez contribuyen decisivamente a ella en alguno de sus puntos. [...] La razón de ello está en que la humanidad, con su lenguaje, su arte, con todas sus formas de cultura, se crea en cierto modo un nuevo cuerpo, que pertenece en común a cuantos la forman (*ZLK*, p. 175).

De este modo, las relaciones entre corporalidad y ciencia no se reflejarán por la materialidad del organismo humano, sino por su relación funcional y la vinculación que existe entre la naturaleza y el espíritu, por la tensión armónica que caracteriza la distancia de los opuestos que se encuentran unidos culturalmente, pero que sólo se comprende por medio de una filosofía que se proponga delimitar los procesos corporales de *simbolización* y sus *formas* culturales de manifestarse (CASSIRER, 1949).

7 EL CUERPO COMO SÍMBOLO Y SU LUGAR DENTRO DE LA INVESTIGACIÓN ACTUAL

Antes de finalizar con estas reflexiones es importante contextualizar el lugar que estas reflexiones ocupan dentro del estado de la cuestión actual que se interesa por reflexionar sobre el problema del cuerpo. De forma sintética, podemos identificar cuatro grandes grupos de problemas: (1) indagaciones sobre la naturaleza unitaria de lo corporal; (2) investigaciones sobre las condiciones pedagógicas que indagan sobre el cuerpo; (3) reflexiones sobre el lugar que ocupa el cuerpo humano dentro de los avances tecnológicos; (4) cuestiones éticas sobre la naturaleza del cuerpo.

El primer grupo se cuestiona si el cuerpo puede considerarse como una parte constitutiva de la naturaleza humana o si, por el contrario, se trata de una naturaleza distinta que coexiste ya sea en armonía o tensión permanente. Este problema platónico propuesto en el *Fedón* ha sido retomado por Descartes en sus *Meditaciones Metafísicas* y actualmente por una gran variedad de autores, pero cuyo motivo de reflexión central es la reflexión sobre la posible unidad alma-cuerpo. Al respecto, podemos reconocer el aporte específico de Cassirer a esta discusión: el cuerpo es una unidad simbólica que asume la unidad alma-cuerpo como una realidad que coexiste en armonía de contrarios (BENEDICTO, 2012; GONZÁLEZ, 2015; CHARLTON 2019; *PSF*, III).

El segundo conjunto de trabajos asume la unidad integral del cuerpo como una tarea pendiente. En lugar de problematizar la posible relación entre las facultades del alma y sus correlatos orgánicos, este grupo de trabajos considera que la historia del pensamiento está en deuda con los medios que hacen posible su potencialización y, sobre todo su formación humana. El centro de estas indagaciones asume que el cuerpo es una condición pedagógica indispensable para la formación del ser humano. Si bien Cassirer no indagó directamente sobre las condiciones pedagógicas (a diferencia de su maestro Natorp (1975) quien desarrollo una teoría al respecto), podemos entender que en aquellos casos en los que existe una atrofia que implica una disolución de la unidad simbólica entre las facultades y la estructura biológica del cuerpo, esto ha de traducirse como un impedimento en el pleno desarrollo del individuo, así como de sus capacidades adaptativas (MILLÁN, 2012; AYALA, NOREÑA, SANABRIA, 2015; ESPARZA 2019; *PSF*, III).

El tercer grupo reflexiona sobre las relaciones entre el cuerpo y el lugar que ocupa éste como realidad física dentro de un mundo que indaga, evoluciona de la mano de los avances tecnológicos. La cuestión central es reflexionar si el

ser humano, en cuanto criatura orgánica inteligente y capaz de adaptarse a las demandas de su entorno, puede asumir los avances creados por él mismo como un constitutivo natural de su forma orgánica. De este modo, las innovaciones tecnológicas parecen operar como una realidad propia del individuo. En este punto, para Cassirer – aunque ajeno en su tiempo a estas reflexiones – aporta a la discusión al situar al ser humano como un “animal simbólico” que debe operar y desarrollarse a través de su realidad orgánica, pero reconociendo sus capacidades internas como un agente capaz de crear e innovar. Sin embargo, la propuesta del autor no se encuentra en asumir las novedades tecnológicas como un elemento inherente al ser humano, sino como una aportación a la cultura. En ese sentido, se debe entender las diferencias entre lo cultural y lo humano que, aunque se unen simbólicamente se diferencian en cuanto realidades opuestas que interactúan armónicamente (SÁNCHEZ, 2010; PARRA, BARRIOS, 2015; ESPARZA 2019; *AEM*).

El cuarto grupo reflexiona sobre las condiciones de posibilidad de una práctica ética por parte del individuo. Considerando que gran parte de las acciones humanas descansan en su capacidad para actuar de un modo consciente, algunas de las investigaciones se han cuestionado si existen condiciones neurológicas para establecer una voluntad inmaterial o distinta a la realidad cerebral. En ese sentido, las reflexiones orientan sus cuestionamientos a las posibilidades de asumir una moralidad de las acciones en lugar de postular una neurobiología de las decisiones. En contraparte, para Cassirer, si bien el cuerpo es fundamental al momento de operar conscientemente, él mismo considera que únicamente la unidad simbólica del ser humano, su plena naturaleza como animal simbolizante permitirá entender tanto la libertad de la que está dotado, como su capacidad de agencia para construir una cultura humana (CHURCHLAND, 2012, FIGUEROA, 2013; *AEM*).

En general, se puede afirmar que el peligro, para este autor, no radica en la fragmentación del ser humano para estudiarlo como un ser orgánico, animado o cultural, sino en suponer que dicha focalización en uno u otro aspecto de la naturaleza humana pueden asumirse y reflejarse como realidades en contraposición. La insistencia central del filósofo de Breslavia fue llamar a una unidad simbólica del cuerpo y el alma porque de otro modo no sería posible entender la estructura actual de nuestra cultura. Por ello, aunque encontramos algunos pasajes en los que se sistematiza el problema del cuerpo, el tema aparecerá reiteradamente en toda la obra del autor porque desde los diversos puntos de vista abordados, se expone la corporalidad como una

realidad básica desde la cual había de partir para comprender problemas complejos posteriores (como el mito, el lenguaje y la ciencia). Sólo desde la reflexión de la unidad cuerpo-alma-cultura es posible entender al ser humano como un ser cultural.

CONCLUSIONES

En el presente trabajo se profundizó en los conceptos de “cuerpo”, “alma” y “cultura” en la filosofía de Ernst Cassirer para exponer cómo era posible la unidad triple dentro de la *Fenomenología del conocimiento*. Se resaltaron cuatro resultados sobre este punto: primero, la designación de las relaciones entre el cuerpo y el alma como un fenómeno originario, propio de la *función expresiva*. Segundo, la relación de unidad cuerpo-alma, se extiende a lo largo del proceso fenomenológico descrito por el neokantiano (representación y significación). Tercero, se reconoce que el cuerpo es una forma necesaria para la construcción del conocimiento, por lo que la unidad de lo físico y lo espiritual opera como condición indispensable para el desarrollo de una *Fenomenología del conocimiento*. Sin embargo, no existía un estudio en el que se expresara la unidad cuerpo-alma-cultura en este progreso epistemológico. Cuarto, las simbolizaciones formales adquieren sus formas simbólicas particulares debido al círculo funcional del organismo que las construye. Por ello, el tránsito de lo singular corpóreo a lo universal del espíritu adquiere la única “forma” armónica coherente y derivable de la estructura del organismo humano: la forma de la cultura.

Como objetivos particulares fueron expuestos los vínculos corpóreos con las fases expresiva, representativa y significativa. Los resultados muestran que las condiciones físicas del ser humano -su forma corpórea- cumple las siguientes tareas: en el mito, el cuerpo es la condición de desarrollo de una conciencia espacial y temporal; en el lenguaje sustenta la progresión representativa (mímesis, analogía y simbolización); y, en la ciencia, constituye el fundamento material para el desarrollo de los sistemas de relaciones.

Se hizo notar también que si bien las reflexiones de Cassirer se realizaron en la primera mitad del siglo pasado, sus aportaciones ya visualizaban una tendencia en las reflexiones que la temática del cuerpo asumiría a través del tiempo. La tesis central del autor sobre la unidad simbólica entre el cuerpo-alma-cultura sirven como base para indagar y dialogar con las aportaciones contemporáneas acerca del papel que ocupa nuestra estructura orgánica dentro

del conjunto de los problemas a los que nos enfrentamos cotidianamente. Si bien es importante continuar indagando sobre la naturaleza y estructura de la relación de nuestra realidad como seres humanos, podemos considerar la filosofía del cuerpo propuesta por el neokantiano como una propuesta válida que dista mucho de verse agotada en las reflexiones actuales.

ESPARZA, G. Body and symbol in Ernst Cassirer: the organic function in the conformation of cultural world. *Transformação*, Marília, v. 43, p. 205-230, 2020. Edição Especial.

Abstract: In this paper is studied the function of human body and its relation with the culture, in Ernst Cassirer's "Philosophy of Symbolic Forms". According to the neokantian, the relation soul-body conforms the basic relation to develop the *Phenomenology of knowledge*, nevertheless through the dialectic process is necessary to deny the material form to achieve the spiritual form of the culture, so the organic form, apparently, needs to be annulled in this dialectic progression. The aim is to analyze, and describe, how the form of the body appear in expressive mythical stage, but also in representative stage of language and significative stage of science, allowing the unity in the entire process of the construction of knowledge and the form of culture

Keywords: Body. Symbol. Knowledge. Organic function. Cultural function. Uexküll. Cassirer.

REFERENCIAS

- AYALA, Marta; NOREÑA, Néstor; SANABRIA, Manuel. El cuerpo: un saber pedagógico pendiente. **Tesis psicológica**. Vol. 10, No. 2, p. 174-188, 2015.
- BENEDICTO, Rubén. Martha Nussbaum: Emociones, mente y cuerpo. **Themata. Revista de Filosofía**. Vol. 46, p. 591-598, 2012.
- BRENTARI, Carlo. **Jakob von Uexküll**. The discovery of the Umwelt between Biosemiotics and the Theoretical Biology. New York: Springer, 2015.
- CASSIRER, Ernst. **An essay on man: an introduction to a philosophy of culture**. New York: Doubleday Anchor, 1945.
- CASSIRER, Ernst. **Language and Myth**. New York: Dover Publications, 1946.
- CASSIRER, Ernst. **Substance and Function**. New York: Dover Publication, 1953 [Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik. Berlin: Bruno Cassirer, 1910].

CASSIRER, Ernst. **“Spirit” and “Life” in contemporary philosophy.** En E. Schilpp, *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Vol. VI. Evanston, Illinois: The Library of living philosophers, Inc., p. 857-880, 1949.

CASSIRER, Ernst. **The philosophy of Symbolic Forms: the metaphysics of Symbolic Forms.** New Haven & London: Yale University, 1996.

CASSIRER, Ernst. **Filosofía de las formas simbólicas:** El lenguaje. México: Fondo de Cultura Económica, 1998a. [Philosophie der Symbolischen Formen: Die Sprache. Hamburg: Meiner, 2010].

CASSIRER, Ernst. **Filosofía de las formas simbólicas:** El pensamiento mítico. México: Fondo de Cultura Económica, 1998b [Philosophie der Symbolischen Formen: Das mythische Denken. Hamburg: Meiner, 2010].

CASSIRER, Ernst. **Filosofía de las formas simbólicas.** Fenomenología del conocimiento. México: Fondo de Cultura Económica, 1998c [Philosophie der Symbolischen Formen: Phänomenologie der Erkenntnis. Hamburg: Meiner, 2010].

CHARLTON, William. Is the mind-body relationship mysterious? **Philosophy.** Vol. 94, No. 4 (1), p. 673-685, 2019. <https://doi.org/10.1017/S0031819119000305>

CHURCHLAND, Patricia. **El cerebro moral.** Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad. Barcelona: Paidós, 2012.

COHEN, Hermann. **The syntetic principles, from a Kant’s Theory of Experience (1885).** En: Sebastian Luft, *The Neo-kantian reader.* New York: Routledge, 2015.

ESPARZA, Gustavo. Ernst Cassirer: una fundamentación biológica de la definición del ser humano como “animal simbólico”. **Open insight.** Vol. 10, No. 18, p. 124-144, 2019. <https://doi.org/10.23924/oi.v10n18a2019.pp125-144.289>

FIGUEROA, Gustavo. Las ambiciones de la neuroética: fundar científicamente la moral. **Acta Bioethica.** Vol. 19, No. 2, 259-268. <http://dx.doi.org/10.4067/S1726-569X2013000200010>

GARCÍA, María. La cultura como universo simbólico en la antropología de E. Cassirer. **Pensamiento.** N. 209, v. 98, p. 221-244, 1998.

GONZÁLEZ, Roberto. Apuntes para una filosofía de la mente a partir de Ernst Cassirer, **En-claves del pensamiento.** Vol. 9 (18), p. 57-77, 2015.

IBARRA, Andoni; MORMANN, Thomas. Una teoría combinatoria de las representaciones científicas. **Revista Hispanoamericana de Filosofía.** p. 3-46, 2000.

JUNCO, Ethel. **Eurípides y la belleza del Bien.** Zacatecas: Texere-Universidad Panamericana, 2016.

KÖHNKE, Klaus. **Surgimiento y auge del neokantismo.** La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.

KROIS, John. **Philosophical anthropology and the embodied cognition paradigm.** On the convergence of two research programs. En: J. Krois, *et al.*, *Embodiment in Cognition and Culture*. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins, p. 273-289, 2007.

KROIS, John, ROSENGREN, Mats, STEIDELE, Angela, WESTERKAMP, Dirk. **Embodiment in Cognition and Culture.** Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins, 2007.

MILLAN, Luz. Cuerpo y subjetividad: hacia una pedagogía desde lo corporal. **Revista Multidisciplinaria del Consejo de Investigación de la Universidad de Oriente.** Vol. 24, N. 2, p. 191-195, 2012.

NATORP, Paul. **Propedéutica filosófica/Kant y la Escuela de Marburgo/Curso de Pedagogía Social.** México: Porrúa, 1975.

PARRA, Omar; BARRIOS, Hernando. El transhumanismo: cuestión de piel. **Escritos.** Vol. 23, No. 50, p. 43-65, 2015.

RALÓN, Graciela. Una interpretación de la percepción: Cassirer-Meleau-Ponty. **Tópicos.** Vol. 22, p. 35-53, 2002.

ROSENGREN, Mats. **Radical imagination and symbolic pregnance.** A Castoriadis-Cassirer connection. En: J. Krois, *et al.*, *Embodiment in Cognition and Culture*. Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins, p. 261-272, 2007.

SÁNCHEZ, José. Cuerpo y tecnología. La virtualidad como espacio de acción contemporánea. **Argumentos.** Vol. 23, No. 62, 227-243, 2010.

UEXKÜLL, Jakob. **Theoretical Biology.** New York: Harcourt, Brace & Company, 1926.

Recebido: 23/5/2018

Accito: 23/10/2019

SOBRE AS CONSEQUÊNCIAS FILOSÓFICAS DO PRIMADO DA PERCEPÇÃO EM MERLEAU-PONTY

Jeovane Camargo¹

Resumo: O propósito deste texto é mostrar que os problemas enfrentados por Merleau-Ponty, ao longo de seu percurso de pensamento, decorrem dos pressupostos dicotômicos dos quais ele parte. Assim, procuramos trazer à tona outras consequências de se assumir tal pressuposto, o do primado de uma experiência perceptiva muda como solo natal de todas as outras modalidades da experiência. Para tanto, tomam-se em consideração tanto a primeira como a segunda fase do pensamento de Merleau-Ponty.

Palavras-chave: Merleau-Ponty. Percepção. Temporalidade. Sensibilidade. Corpo.

Em última instância, ninguém pode escutar mais das coisas, livros incluídos, do que aquilo que já sabe. Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência.
(NIETZSCHE, *Ecce Homo*, 2009)

INTRODUÇÃO

O objetivo deste texto é investigar por que Merleau-Ponty, embora tenha o propósito explícito de superar as dicotomias do pensamento clássico, recai nos mesmos dualismos que ele critica. Como hipótese de leitura, propomos que é seu pressuposto teórico inicial a fonte dos impasses com os quais ele se depara. Nesse sentido, a admissão do primado da percepção, que se apresenta como a fonte positiva de seu pensamento e também como o ponto de partida para operar a crítica ao empirismo e ao intelectualismo, leva Merleau-Ponty a embaraços na passagem do movimento do corpo anônimo à linguagem e na articulação entre natureza e cultura.

¹ Professor de Filosofia na Faculdade Vicentina (FAVI), Curitiba, PR.  <https://orcid.org/0000-0002-6960-6110> e-mail: acasadeasterion@gmail.com

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.17.p231>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Como é já bastante conhecido, em *O visível e o invisível* (1964), Merleau-Ponty dirige uma autocrítica aos seus textos iniciais, *A estrutura do comportamento* (1942), *O primado da percepção e suas consequências filosóficas* (1946), *O metafísico no homem* (1947) e, principalmente, a *Fenomenologia da percepção* (PhP, 1945). Segundo Merleau-Ponty (2007, p. 189, grifo nosso): “Os problemas colocados na PhP são *insolúveis* porque eu parto aí da distinção ‘consciência’ - ‘objeto’.” Duas perguntas se fazem, então, necessárias: quais problemas são colocados pela *Fenomenologia da percepção*, para que, devido à permanência da dicotomia consciência-objeto, eles se mostrem insolúveis? E no que consiste exatamente tal dicotomia consciência-objeto?

1 PRIMEIRO PROBLEMA DA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO

O problema principal da *Fenomenologia da percepção* é o de compreender as relações entre a alma e o corpo, isto é, o de entender a articulação entre o psicológico e o fisiológico, o que é ali também denominado como articulação entre para si e em si. Com a solução desse problema, visa-se superar uma série de prejuízos, tanto da Filosofia clássica como da Psicologia e da Fisiologia modernas, dentre os quais o principal é a compreensão da experiência humana, tendo por base (muitas vezes implícita) o dualismo sujeito-objeto.

A resposta a esse problema é encontrada na estrutura temporal². Enquanto movimento de ir além, o escoamento temporal se lança ao porvir, ao mesmo tempo em que retoma seu passado. Isso quer dizer que algo novo só se apresenta na medida em que os desdobramentos temporais se apoiam naquilo que já fora adquirido anteriormente. Segundo essa lógica, para que haja apreensão perceptiva de algo, é preciso que, a partir do primeiro contato dos sentidos com o mundo, o movimento temporal se lance a um porvir, distanciando-se do primeiro contato dos sentidos com o mundo. Em outras palavras, apoiando-se no primeiro contato dos sentidos com as coisas, passa-se além, cria-se uma distância face à imediatez inicial entre os sentidos e as coisas. Esse distanciamento permite que um objeto se mostre, seja apreendido em um campo de objetos. Dessa forma, só vejo algo, porque “olho à distância”, isto

² “Nós nos perguntávamos, por exemplo, como compreender as relações entre a alma e o corpo, e era uma tentativa sem esperança ligar o para si a certo objeto em si do qual ele deveria sofrer a operação causal. [...] Mas se o para si, a revelação de si a si, não é senão o vazio no qual o tempo se faz, e se o mundo ‘em si’ não é senão o horizonte de meu presente, então o problema redundava em saber como um ser que é por vir e passado também tem um presente – quer dizer, o problema se suprime, já que o porvir, o passado e o presente estão ligados no movimento de temporalização.” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 577)

é, afasto-me no futuro, remetendo meu primeiro contato com o mundo ao passado próximo. O objeto visto só aparece em decorrência do afastamento no futuro e, contudo, ele se mostra como o “primeiro motor”, o “estímulo” da apreensão – ele se apresenta como anterior à sua própria aparição (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 321).

Isso quer dizer que os desdobramentos temporais (a virtualidade de tomadas possíveis, de afastamentos no futuro), nos quais se desenha a consciência de algo, só são capazes de se projetar ao porvir, se há um apoio empírico do qual eles se servem. A união entre a alma e o corpo é, portanto, a articulação temporal entre adquirido e porvir, entre constituído e constituinte, entre apoio sensível e as superações próprias do movimento temporal, isto é, ela se dá como retenção (retomada) e protensão (projeção). Isso acontece, não apenas no nível da apreensão perceptiva, mas também na relação entre doença e saúde (como no caso Schneider), na articulação entre fala falada e fala falante e na liberdade. Face à deterioração da região occipital de seu cérebro, Schneider não consegue projetar-se em novas situações, pois a imaginação depende do apoio sensível da região cerebral afetada. A fala falante, inédita, só pode se fazer retomando e reorganizando as falas faladas, cristalizadas na linguagem cotidiana, as quais lhe servem de apoio, para ir além das formulações já conhecidas. E a liberdade só pode se decidir diante das possibilidades de uma situação já dada, as quais, ainda que não totalmente conhecidas, interferem na perspectiva assumida.

Ora, é o corpo que porta as equivalências sensoriais, é ele o “fundo” perceptivo em relação ao qual as coisas se oferecem; ele é a perspectiva, o ponto de vista implícito de toda apreensão perceptiva³. Ele porta a transcendência, e o mundo sem o corpo – isto é, sem direções, referências, acima, à frente, ao lado – seria uma plenitude em si. Se, na *Fenomenologia da percepção*, se fala em “mundo natural” ou em “sentido autóctone do mundo”⁴, essa ideia está sempre bem delimitada, pois o “mundo natural [...] é a típica das relações intersensoriais” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 438). Ele é o sensível, a comunicação inaugurada pelo primeiro contato entre corpo e mundo⁵. Se “tempo e sentido

³ “O corpo próprio está no mundo assim como o coração no organismo; ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o e alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema.” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 273)

⁴ “Existe um sentido autóctone do mundo, que se constitui no comércio de nossa existência encarnada com ele, e que forma o solo de toda *Sinnggebung* decisória.” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 591)

⁵ “O que é verdadeiro [...] é que existe uma *natureza*, não a das ciências, mas a *que a percepção me mostra*”. (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 579, grifo nosso)

são um e o mesmo” – se os perfis temporais configuram todas as manifestações da experiência, de maneira que cada manifestação expressa o desdobramento dos perfis temporais –, então, não é apenas o escoamento temporal que se inicia com a primeira percepção da criança, senão que o acontecimento do nascimento possibilita que a interação de corpo e mundo crie a primeira situação perceptiva. Consequentemente, a unidade corpo e mundo é fundada pela primeira experiência sensorial, isto é, pelo pacto originário⁶ entre corpo e mundo, pelo primeiro contato, comércio ou comunicação entre eles (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 440, 579). Diante de tais pressupostos, não reapareceria, com outra roupagem, a velha dicotomia sujeito-objeto?

Em uma nota sobre o *Cogito* tácito, em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty comenta que o *cogito* de Descartes pressupõe “um contato pré-reflexivo de si consigo mesmo (consciência não tética (de) si Sartre) ou um *cogito tácito* (ser junto de si) – eis como raciocinei na PhP” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 167, nota jan. de 1959). Merleau-Ponty parece salientar que o problema é a ideia equivocada de um contato antepredicativo de si consigo, o que também teria acometido Sartre, mas não que a ideia de *Cogito* tácito presente na *Fenomenologia da percepção* seja equivalente ao *para si* sartriano, como se ele apenas tivesse reproduzido a filosofia de Sartre. Ele não diz que refez integralmente o dualismo de *O ser e o nada*, mas que os problemas de sua primeira fase “existem porque conservei *em parte* a filosofia da ‘consciência’” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 176, nota Fev. de 1959; grifo meu). Trata-se de uma conservação *parcial* da metafísica, porque, embora ele tenha redescoberto o percebido e o corpo próprio, ao mesmo tempo, fez da relação corpo e mundo um novo tipo de dualismo, já que o corpo se apresentava, na década de 1940, como portador da transcendência e das significações linguísticas.

É, pois, o corpo (e não o *para si* sartriano) que, ao nascer, traz as virtualidades temporais para o interior de um mundo pleno⁷. “Nascer é ao

⁶ “é preciso que minha primeira percepção e meu primeiro poder sobre o mundo me apareçam como a execução de um pacto mais antigo concluído entre X e o mundo em geral, que minha história seja a seqüência de uma pré-história da qual ela utiliza os resultados adquiridos [...]” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 342, grifo nosso). A “pré-história” que minha individualidade utiliza é a da generalidade de meus sentidos, os quais já se lançaram ao mundo antes que eu disso tivesse consciência; não se trata de certa organização do mundo anterior ao nascimento do corpo.

⁷ O passado e o futuro “[...] só existem quando uma subjetividade [o corpo] vem romper a plenitude do ser em si, desenhar ali uma perspectiva, ali introduzir o não-ser. Um passado e um porvir brotam quando eu [corpo] me estendo em direção a eles” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 564), isto é, inicia-se uma situação perceptiva, quando um corpo, ao nascer, traça direções, referências, intenciona, visa a algo, assume uma perspectiva em um campo de horizontes.

mesmo tempo nascer *do* mundo e nascer *no* mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 608, grifo nosso). O primeiro contato entre corpo e mundo abre uma possibilidade de situações que não existiria sem essa primeira comunicação – por isso, nascer *do* mundo; e o primeiro objeto apreendido se mostra como anterior à sua própria aparição, como “estímulo” da percepção, mas ele só apareceu, porque as equivalências corporais se afastaram no futuro, remetendo seu primeiro contato com o mundo ao passado imediato, isto é, os sentidos, os “Eus naturais” já haviam se lançado ao mundo, antes mesmo que houvesse consciência de algo – por isso, nascer *no* mundo. Essa relação equívoca, escorregadia, entre constituído e constituinte, corpo e mundo, é denominada *ambiguidade*, pois os desdobramentos temporais indicam que o corpo e o mundo são ao mesmo tempo ativos e passivos em relação um ao outro. Todavia, se há um mundo pleno, objetivo, sem dimensões temporais, e uma subjetividade, o corpo, portadora da transcendência, não se está tentando reconciliar sujeito e objeto? E se a temporalidade está localizada no lado do corpo, da subjetividade, daria ela conta dessa reconciliação? Se é assim, esse problema não seria *insolúvel*, no que diz respeito à *Fenomenologia da percepção*, posto que ela apresenta o corpo como o portador da transcendência?

Se o corpo é o “mediador de um mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 201), no sentido exposto acima, então o problema *elementar* da *Fenomenologia da percepção* não é o da descida de uma consciência constituinte sobre o corpo, como sugere Moura (2001, p. 295-335), mas a relação mesma entre corpo e mundo – relação que a *Fenomenologia da percepção* descreve como *ambiguidade*. Talvez uma palavrinha de Nietzsche seja pertinente: “já rimos, ao ver ‘homem e mundo’ colocados um ao lado do outro, separados tão somente pela sublime presunção da palavrinha ‘e!’” (NIETZSCHE, 2012, p. 213). O “e”, nesse caso, não articula apenas, mas justapõe uma coisa junto à outra, soma uma coisa à outra. A reformulação empreendida por Merleau-Ponty, a partir dos anos 1950, decorreria em parte desse problema, o da conciliação entre corpo e mundo, isto é, de corpo *mais* mundo. Daí o aparecimento de uma sensibilidade do próprio mundo (carne, quiasma, Natureza), que engloba o corpo e da qual ele emerge.

2 SEGUNDO PROBLEMA DA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO

Outro problema fundamental da *Fenomenologia da percepção* é o da articulação entre percepção e linguagem. Desde que se assumiu a experiência

perceptiva como solo inaugural de todas as experiências humanas (como linguagem, pensamento, cultura), desde que se conferiu à relação entre os sentidos e as coisas o primado na configuração das outras modalidades da experiência, inevitavelmente surgiu a questão de como a linguagem apareceu no solo natal perceptivo.

A estrutura temporal, por si só, não é capaz de explicar esse surgimento. O escoamento temporal se projeta ao porvir, ou melhor, o porvir se anuncia, frequente o presente. No movimento do corpo anônimo, que ainda não fala, devem então se anunciar significações diversas da simples apreensão sensível, para que o corpo anônimo possa criar os apoios necessários para chegar a tais significações. Dessa maneira, ele estaria apto a criar a palavra (sons diferenciados), para enfim chegar às significações que a estrita sensibilidade não podia lhe dar. O problema dessa presumível passagem é o seguinte: como o corpo pode já antever as significações às quais ele quer chegar, se elas só poderiam lhe ser anunciadas, se ele já estivesse na linguagem? Como ele poderia ter previamente a experiência daquilo que ele ainda nunca havia experimentado? Não há como significações linguísticas estarem presentes, frequentarem, se anunciarem, em um âmbito antepredicativo, anônimo. Do contrário, este já seria na verdade falante. Assim, destaca Merleau-Ponty (2007, p. 167, nota jan. de 1959):

O que chamo cogito tácito é impossível. Para possuir a ideia de “pensar” (no sentido de “pensamento de ver e de sentir”), para fazer a “redução”, para retornar à imanência e à consciência de... é preciso possuir as palavras.

O presumível contato mudo de si consigo, a coincidência psicológica, é já uma construção linguística, e não anterior à fala. Nesse sentido, comenta Merleau-Ponty (2007, p. 173, nota fev. de 1959):

[...] ingenuidade de um cogito silencioso que se acreditasse adequação à consciência silenciosa, quando sua própria descrição do silêncio repousa inteiramente sobre as virtudes da linguagem.

A pressuposição do primado silencioso da percepção sobre as outras modalidades da experiência humana (linguagem, liberdade, cultura) só poderia levar ao problema insolúvel da origem da linguagem: como passar do antepredicativo ao predicativo, do corpo anônimo à fala, isto é, como unir o que é ao que não é? Como conciliar a linguagem que somos à pretensa

experiência muda que teríamos sido? Não seria esse o mesmo caso de pretender ter em vida certa experiência anterior ao próprio nascimento? Seria algo assim como uma experiência muda, efetivamente dado à experimentação? Em linguagem kantiana, isso seria negligenciar perigosamente os limites da experiência possível, os limites da subjetividade. E, em linguagem nietzschiana, seria apenas mais um exemplo de niilismo: pressupor algo fora da experiência como seu começo originário, isto é, como seu fundamento.

Na tentativa de entender esse problema, alguns comentadores, como Moura (2001, p. 313), concluem que o problema da fala (seja do surgimento da fala, seja da fala falante) resulta da permanência de um intelectualismo, nos textos da década de 1940. Expressões como “silêncio por trás da linguagem”, “apreensão de si a si”, “*Cogito* tácito” e “para si” revelariam que a consciência já possui as significações às quais ela quer chegar – caso flagrante de intelectualismo. O silêncio da consciência seria o conhecimento prévio das significações expressas nas novas formulações linguísticas, assim como o termo “não-ser” seria o equivalente da descida da subjetividade constituinte sobre o corpo. Nessa lógica, ao escrever, Merleau-Ponty seria na verdade o médium do espírito metafísico de Sartre. Outros comentadores, como Ferraz (2009), concentram-se por sua vez em mostrar que o próprio movimento do corpo anônimo é que porta as significações, já que ele possui um saber cego, emoções que seriam traduzidas em palavras – o que configura nomenclaturismo.

Seja como for, no que diz respeito ao conteúdo lógico da *Fenomenologia da percepção*, esse problema é *insolúvel*. Por isso, mais tarde, Merleau-Ponty dirá, dirigindo-se à consciência silenciosa da *Fenomenologia da percepção*: “Mitologia de uma autoconsciência a que a palavra ‘consciência’ se reportaria” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 168). O silêncio da consciência, a autoconsciência por trás de cada manifestação seria apenas a manutenção dos pressupostos básicos da Filosofia clássica; a pressuposição de um saber prévio que o corpo anônimo não poderia ter acesso sob pena de nunca ter sido anônimo. Assim, nas notas de *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty (2007, p. 171, grifo nosso) retoma seu problema insolúvel:

O Cogito tácito não resolve evidentemente esses problemas. Mostrando-o como fiz desde a PhP não cheguei a uma solução (meu capítulo sobre o Cogito não se liga ao capítulo sobre a palavra): ao contrário, levantei um problema. O Cogito tácito deve tornar compreensível como a linguagem não é impossível, mas não pode fazer compreender como ela é possível. *Fica o problema da passagem do sentido perceptivo ao sentido referente à linguagem, do comportamento à tematização.*

Os problemas insolúveis da *Fenomenologia da percepção* são, primeiro, a articulação entre para si e em si assentada no comércio/contacto entre corpo e mundo; e, segundo, como consequência, a passagem do âmbito mudo ao falante. Enfim, parte-se ali da “distinção ‘consciência-objeto’” em dois níveis: no primeiro, faz-se do corpo o portador da transcendência e do mundo um puro objeto (um mundo em geral) sem produtividade; em seguida, a linguagem não tem alternativa senão se apresentar como tradução, quer de significações previamente conhecidas (intelectualismo), quer de emoções do corpo anônimo (nomenclaturismo). Acrescente-se a isso ainda o vocabulário reprodutor em demasia de fórmulas dicotômicas (BARBARAS, 1998), como “*Cogito* tácito”, “em si e para si”, “consciência”, “sujeito”, “plenitude do ser em si”, “contato de si consigo”, “relação de a si” etc. E, além disso, o “idealismo subjetivista” (ALQUIÉ, 1947; FERRAZ, 2009), o qual consiste na redução da experiência àquilo que pode ser apreendido pelo repertório psicomotor do corpo humano, visto ser o mundo natural aquilo mesmo que é fornecido pelas equivalências corporais.

3 GENERALIZAÇÃO DA SENSIBILIDADE DO CORPO

A solução para isso só poderia ser a generalização, universalização da sensibilidade (temporalidade) corporal para todos os âmbitos da Natureza, a qual então se revela produtiva no sentido pleno da palavra, antecipando até mesmo a reflexividade própria do corpo humano. Ao invés de negar os pressupostos da *Fenomenologia da percepção* que o conduziam a paradoxos insolúveis, Merleau-Ponty procura ampliar suas concepções básicas. Ele entende que a *Fenomenologia da percepção* não havia sido suficientemente crítica no inquérito das fórmulas conceituais que podem reproduzir o pensamento clássico, devendo-se, por conseguinte, progredir nesse intuito.

Por isso, da redução do ser àquilo que pode ser apreendido pelo repertório perceptivo motor, Merleau-Ponty passa a uma ampliação tal do ser que então o ser percebido aparece como um recorte do ser total: “o ser visto é aqui menos que o ser” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 382) ou o ser é “mais que o ser-percebido” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 131).

A Natureza, o ser total, porta nela mesma a espessura temporal, de sorte que ela é passagem, produtividade, espontaneidade por si mesma. Essa conclusão decorre da análise de determinados casos exteriores à estrita Filosofia, casos vindos da chamada “não-filosofia”, como, por exemplo, a animalidade

sob o ponto de vista científico. O abetouro molda seu comportamento face à sua nova situação. Ele adota o guarda do zoológico, caça-lhe seus congêneres e procura levá-lo para o ninho. O comportamento animal, assim, não é determinado somente pelos fatores biológicos, senão que também moldado pela situação, o que quer dizer que ele também se realiza “fora dos limites da espécie” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 51). Descobre-se assim certa “liberdade”, certo “simbolismo primitivo” presente já nos animais. O animal emprega uma experiência como *substitutiva* de outra. Isso só é possível, porque a espessura temporal do animal se abre ao porvir, ao mesmo tempo em que conserva certos padrões de comportamento. Já na análise da especificidade humana, como na puberdade e na linguagem, não há simples substituição, porém *integração* das apreensões mais antigas nas novas. A fase adulta integra em si a puberdade, não apenas a substitui, pois o desejo da infância encontra na fase adulta um objeto que pode ser objeto, isto é, alguém fora da família – assim como a linguagem sempre procura dizer a verdade das formulações linguísticas anteriores, isto é, ela as integra a si, supera-as ao mesmo tempo em que as conserva.

Há uma renovação do conceito de temporalidade na segunda fase do pensamento de Merleau-Ponty. Agora não se trata do perfilamento de identidades ou de coincidências, instantes presentes nos quais se daria o contato de si consigo ou *Cogito* tácito⁸. Também não se faz mais a temporalidade depender das equivalências corporais, o que constituiria caso de idealismo subjetivista, além de reproduzir no nível sensível a dicotomia sujeito (corpo) e objeto (mundo). Desde o texto *Sobre a fenomenologia da linguagem* (1951), passando por *A instituição – A passividade* (1954-55), a estrutura diacrítica descoberta na linguística de Saussure é utilizada para se compreender as outras modalidades da experiência, assim como a própria temporalidade. A língua, portanto, é pensada como um sistema opositivo de signos, no qual as palavras significam, diferenciando-se umas das outras. Tomadas isoladamente, as palavras não possuem significações que poderiam ser separadas do conjunto de vocábulos que formam a língua. Elas significam apenas na oposição que mantêm com as outras palavras. Embora tenha uma lógica interna (sincronia), cada sistema de expressão possui fendas, lacunas, desvios de sentido (diacronia), por meio dos quais novas significações se

⁸ No prefácio de *A instituição – A passividade*, Claude Lefort comenta que “a instituição supõe uma *não-coincidência* entre instituinte e instituído. É isso que faz [Merleau-Ponty] dizer que o tempo é o modelo da instituição”. (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 7)

instituem. Em face disso, o movimento em direção ao novo (a temporalidade), substituindo ou integrando o já adquirido, é denominado *instituição*:

Entende-se aqui por instituição, portanto, esses acontecimentos de uma experiência que a dotam de dimensões duráveis, em relação às quais toda uma série de outras experiências terão sentido, formarão uma *sequência pensável ou uma história* – ou ainda os acontecimentos que depositam em mim um sentido, não a título de sobrevivência e de resíduo, mas como *apelo a uma sequência, exigência de um futuro*. (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 124, grifo nosso)

Outro caso revelador é o do mimetismo animal. Os animais reproduzem, em seu próprio corpo, os aspectos mais característicos de seu ambiente, das relações que travam entre si e com seu meio. Por exemplo, a plumagem de um pássaro o camufla no tronco das árvores de uma dada vegetação, reproduzindo em seu corpo as cores de seu ambiente. Isso quer dizer que há uma sensibilidade da própria Natureza. Assim como o pássaro vê sua presa, ele também é visto, embora não tenha saber tético disso. A visibilidade, a tangibilidade, a sonoridade etc. são dimensões da própria Natureza, as quais são partilhadas pelos seres vivos que a compõem. Dessa forma, ao nascer, o corpo não traz a transcendência para o mundo, como acontecia na *Fenomenologia da percepção*, mas somente recorta uma modalidade sensível no Ser total. Quer dizer, o corpo é apenas um modo da sensibilidade da Natureza. Corpo e coisas são feitos do mesmo estofa, isto é, eles partilham as propriedades sensíveis: visibilidade, tangibilidade, sonoridade, odor, paladar etc. Segundo Merleau-Ponty (2006a, p. 307), “o que o mimetismo parece [...] estabelecer é que o comportamento só se pode definir por uma relação perceptiva”.

4 A REFLEXIVIDADE

Contudo, o corpo humano é o único capaz de reflexão, de consciência. Tal possibilidade estaria também inscrita na Natureza? Se não, de onde ela viria? E por que surgiu apenas no corpo humano?

Ora, a reflexividade está já indicada na sensibilidade da Natureza. Como frisado acima, embora o animal não saiba, seu pelo imita a vegetação, porque ele não apenas vê as coisas, mas também é visível. Ele é vidente e visível ao mesmo tempo, assim como ouve e é audível, possuindo nas patas dispositivos para atenuar o som de sua movimentação de caça. Todavia, o

corpo humano é o único que se sabe senciante-sensível. De onde vem essa reflexividade própria do corpo humano?

Apoiando-se em Teillard de Chardin, Merleau-Ponty (2006a, p. 424-425) argumenta: quando o ancestral do homem se tornou bípede, aconteceu a liberação das mãos, de maneira que então elas foram utilizadas para pegar. Em consequência, o maxilar perdeu sua função de preensão, o que fez com que seus músculos relaxassem. Como esses músculos estão presos à caixa craniana, seu relaxamento liberou o crânio da pressão que eles exerciam. O cérebro aumentou, o rosto diminuiu e os olhos se aproximaram, a ponto de poderem fixar os movimentos das mãos.

Essa transformação dos órgãos corporais possibilitou a reflexão, o corpo que se vê tocando as coisas, que se sabe visto por outrem, senciante e sensível. A metamorfose dos órgãos possibilitou “a vinda a si do Ser”, a consciência, a reflexividade humana. Nessa perspectiva, o corpo é uma *dobra*, a relação do sensível consigo mesmo, sensível que se vê. Ele é, enfim, *quiasma*, tanto no sentido de um entrecruzamento de tecidos – já que a relação entre os sentidos é sinestésica e a relação entre o corpo, outrem e mundo é de imbricação – como no sentido de um paralelismo invertido – posto que o corpo espelha a sensibilidade do mundo de maneira invertida, isto é, voltado para ela, espelhando-a, refletindo-a. No mesmo sentido de quiasma, aparecem ainda *carne* e *reversibilidade*, noções que alargam a compreensão do que seja a sensibilidade da própria Natureza, da qual o corpo é um modo (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 135-136). O passo final no processo de vir a ser do homem foi a fala, no entanto, a reflexividade própria dela já estava indicada no gesto corporal:

[...] a reflexão é a vinda a si do Ser, *Selbstung*, através de um sentir, e a realização de uma intersubjetividade que é, em primeiro lugar, intercorporeidade e que *só se torna cultura ao apoiar-se na comunicação sensível – corporal* (o corpo como órgão para ser visto). (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 432, grifo nosso)

A reformulação do pensamento merleau-pontyano preserva, todavia, uma das teses básicas da *Fenomenologia da percepção*: o primado da percepção como solo originário das outras modalidades da experiência humana, como linguagem, pensamento e cultura. É certo que existem ampliações, no que concerne ao percebido. Na *Fenomenologia da percepção*, o percebido dizia respeito tanto a uma apreensão atual como à virtual, isto é, às possibilidades de apreensão futuras que já frequentam a tomada perceptiva presente. Nesse

primeiro caso, o possível é uma perspectiva que ainda não se tornou atual, apenas se anunciando no horizonte do sujeito perceptivo. Nos textos da segunda fase, o percebido é ampliado, na medida em que ele passa a englobar a ausência, o negativo, o *invisível*. Estes não são apenas possibilidades que ainda não se tornaram atuais, mas o outro do visível, sua negação, aquilo que lhe é inaparente, que só se doa como ausência. A linguagem (idealidade), por exemplo, seria uma dimensão inaparente do sensível. Ela opera como uma matriz de ordenação, sob cuja membrana inaparente a diversidade percebida se organiza em regiões, espécies etc. Assim, a linguagem não é apenas um “invisível de fato”, uma possibilidade perceptiva anunciando-se na tomada atual, mas o “invisível *deste* mundo”, a dimensão inaparente através da qual o percebido se manifesta⁹. Dessa forma, o percebido se amplia até certas dimensões negativas, as quais se doam apenas enquanto ausência.

Há dimensões invisíveis inclusive nas relações sensíveis das próprias coisas. Uma qualidade sensível, como a luz, por exemplo, generaliza-se como o estilo inaparente em torno do qual uma série de outras qualidades se organiza. A luz solar ou de uma lâmpada é a dimensão invisível ou negativa através da qual uma apreensão se oferece. Como cor dominante do campo, ela se torna o estilo através do qual as coisas se manifestam (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 202, 217, notas nov. de 1959 e fev. de 1960). Logo, o percebido se realiza, segundo uma idealidade da experiência sensível, uma idealidade da carne (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 146-147), estrutura que é retomada na consideração da linguagem.

5 NOVA SOLUÇÃO PARA A ARTICULAÇÃO ENTRE PERCEPÇÃO E LINGUAGEM

No que respeita à articulação entre percepção e linguagem, Merleau-Ponty apresenta o seguinte esquema. O mundo mudo da experiência perceptiva originária é já uma “primeira linguagem” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 43). Isso é possível, porque a estrutura diacrítica da linguagem é a mesma encontrada na percepção. Em ambos os casos, as relações de sentido não se estabelecem entre identidades, signos ou coisas predeterminadas. O sentido se dá na relação que os termos mantêm entre si. O sentido que cada termo empresta, seja à frase, seja a uma apreensão perceptiva, se realiza face

⁹ “A ideia é este nível, esta dimensão, não é, portanto, um invisível de fato, como objeto escondido atrás de outro, não é um invisível absoluto, que nada teria a ver com o visível, mas o invisível *deste* mundo, aquele que o habita, o sustenta e torna visível, sua possibilidade interior e própria, o Ser desse ente.” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 146)

ao sentido total da frase ou da apreensão. Isto quer dizer que é a articulação entre os termos que lhes fornece um determinado sentido, ao invés de outro. Assim, nem a frase, nem a apreensão perceptiva, nem o signo ou a coisa vista possuem um sentido acabado. Antes, expressam por desvios, latências, que assumem um sentido determinado apenas momentaneamente na frase dita ou na manifestação de um dado campo perceptivo.

Não se trata, todavia, apenas de uma semelhança de estrutura entre dois âmbitos diferentes, pois os mesmos desvios e latências encontrados tanto nos signos linguísticos como na coisa vista possibilitam que haja transposição do sensível à fala e desta àquele. O vaivém entre sensível e linguagem é possível, porque ambos pertencem ao mesmo solo ontológico, a espessura temporal diacrítica, a sensibilidade da própria Natureza, o quiasma (entrecruzamento), a carne ou o “ser bruto”.

Na apreensão de uma coisa, há virtualidades que a frequentam, tomadas perceptivas possíveis, as que não são atuais – na segunda fase, amplia-se o escopo do sensível, mas não se negam seus perfis temporais. Cada apreensão é um caso particular entre diferentes situações possíveis. Como as outras situações frequentam a apreensão atual, é possível dizer que cada tomada “simboliza”¹⁰ todas as outras. Por sua vez, a linguagem se mostra como a “sublimação” da experiência sensível. O que quer dizer que ela “continua e conserva” a “simbólica primitiva” (a “primeira linguagem”) própria da percepção. A linguagem fixa, põe em relevo, diferencia as significações sensíveis, até que a simbólica própria da linguagem se torna tão variada e sistemática que o enunciado acaba por convir somente à situação mental à qual ele responde (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 42-43).

Face à questão de se os parâmetros culturais (linguagem) determinam ou não a apreensão perceptiva, alguns comentadores defendem que os conteúdos sensíveis não são “significações silenciosas simples” às quais se aplicariam nomes, palavras, rótulos verbais. Aconteceria, na verdade, a transfiguração de “fugidias experiências sensíveis” em idealidades linguísticas, culturais. Contudo, eles mesmos afirmam: “*Certamente é preciso haver dados perceptivos, uma experiência do mundo, para que o princípio discriminativo da fala atue de modo a elaborar um sistema de oposições linguísticas*” (FERRAZ, 2009, p. 78, grifo nosso). Ora, por mais “fugidias” (não-simples, mas diacrítico-silenciosas) que sejam tais experiências sensíveis, há uma abertura tácita primeira que a linguagem delimita e diferencia, conforme seus parâmetros culturais. Em

¹⁰ Com o termo “simbolizar”, Merleau-Ponty entende “sistema de correspondências”.

consequência, impõe-se outra vez o velho problema da articulação entre percepção e linguagem: como o linguístico pode expressar o não linguístico, como o que é pode expressar o que não é?

Esse paradoxo também não é resolvido nos textos da segunda fase. EE é preciso aceder então às anotações dos cursos de Merleau-Ponty, contidas no *Parcours Deux* (1951-1961): “a abertura perceptiva não é linguística. É na percepção que ele vê o lugar natal da fala” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 274). Apresentar a estrutura da linguagem e a estrutura da percepção como tendo um mesmo solo ontológico (a espessura temporal diacrítica) se revela insuficiente, não por elas possuírem uma similitude apenas formal, mas porque o ponto de partida do empreendimento ontológico (o primado do sensível tácito) preserva o dualismo entre sujeito e objeto, cultura e mundo sensível. Segundo o que esclarece *O visível e o invisível*, embora as palavras não digam respeito a significações positivas nem a uma autoconsciência por trás da linguagem, e, a despeito de as significações sensíveis não serem identidades positivas, “existe, entretanto, o *mundo do silêncio*, o *mundo percebido*, ao menos, é uma ordem onde há significações *não linguísticas*” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 168, nota jan. de 1959, grifo nosso).

Se, na reformulação de seu pensamento, a partir dos anos 1950, Merleau-Ponty pretendia “desfazer a sedimentação que nos liga ora ao *ser natural* ora ao *ser psíquico*, ou nos encerra na *dicotomia dos homens e das coisas*”, e, assim, “redefinir o ser, em vez de *pressupor a ontologia do em si e do para si*” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 164, 168, grifo nosso), reajuste que parece se direcionar à sua primeira fase, esse empreendimento mais uma vez encontra seu mais pertinaz algos no pressuposto de um originário contato sensível mudo entre corpo e mundo. A questão não é a do mero formalismo entre os âmbitos perceptivo e linguístico, ou de a percepção poder ser já uma “primeira linguagem”, delimitando e diferenciando, mas de algo assim mudo (antepredicativo) ser possível, ser uma realidade.

6 AS CAUSAS INTERIORES

Merleau-Ponty fez do corpo, portanto, o mais novo refúgio da subjetividade. Tanto em relação à primeira como à segunda fase de seu pensamento, ou seja, ora como corpo próprio, ora como modo de uma reflexividade (sensibilidade) da própria Natureza, o corpo se tornou outro nome para sujeito, na acepção moderna da palavra. Em ambas as fases,

a experiência é apresentada como articulação entre corpo e (*mais*) mundo, embora ora se privilegie o corpo, ora (na segunda) o mundo. Toda teoria que pretenda falar de um “terceiro termo” entre o psíquico e o fisiológico, de um psicossomático, não supera o dualismo sujeito e objeto. Antes o mantém na formulação mesma de sua ambiguidade psicofisiológica, da qual é exemplo o pensamento merleau-pontyano.

Em face disso, não se faz pertinente mais uma vez perguntar o que é corpo? No entanto, se corpo e mundo não podem estar assim separados, como duas instâncias constituidoras da experiência – desde que entrem em contato –, e sendo sempre preciso falar de realidades, não cabe, por conseguinte, falar tão somente *mundo*, o *fora* (BARBARAS, 2011), que a cada vez aparece e sempre já apareceu? Não o fora em relação ao meu dentro, ao sujeito ou ao corpo, porque não há experiência nenhuma de algo tal como um dentro¹¹. Um tal “contato de si consigo”, “relação de si a si”, “*Cogito* tácito”, “Eu” é já supor demais, para não dizer uma velha e habitual crença na gramática: todo predicado tem um sujeito, isto é, “todo acontecer é um agir, todo agir é consequência de uma vontade, [...] um agente (um ‘sujeito’) introduziu-se por trás de todo acontecer” (NIETZSCHE, 2006, p. 42). Em Descartes, esse agente é o “algo”, o “Eu” que resiste à dúvida hiperbólica. Em Merleau-Ponty, o agente é a intencionalidade, a temporalidade¹², em cujo movimento de “ir além” se desenha um “contato de si consigo”, uma apreensão muda de si mesmo. A necessidade de um agente por trás dos acontecimentos não dá testemunho de nenhuma seriedade ou rigor de pensamento, apenas atesta um dos erros mais comuns (acadêmico-populares) de raciocínio: o erro da falsa causalidade. Devido às línguas indo-europeias se constituírem segundo a articulação sujeito e predicado, e porque desde há muito acreditamos em

¹¹ “Por mim, escrevo a prosa dos meus versos/ E fico contente,/ Porque sei que compreendo a Natureza por fora;/ E não a compreendo por dentro/ Porque a Natureza não tem dentro;/ Senão não era a Natureza.” (PESSOA, 2005, p. 53.)

¹² Em uma passagem da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty (2006c, p. 229) comenta: “as funções sensoriais por si sós não me fazem ser no mundo”. A existência *natural* do corpo, o fato de ele possuir órgãos dos sentidos não é condição suficiente para que haja experiência de algo, pois assim ele estaria preso ao instante que não passa, no qual não é possível fixar, delimitar uma apreensão, e no qual o presente perde sua “consistência”, suas dimensões de passado e futuro, e se torna uma eternidade. Se ao corpo falta a “plenitude da existência como coisa”, isto é, se ele não é uma coisa no sentido da coisa natural, é porque sua existência é sempre “trabalhada por um nada ativo” (MERLEAU-PONTY, 2006c, p. 228), ou seja, pela intencionalidade, temporalidade, a qual o faz ser uma “verdadeira presença no mundo”, isto é, que ele vise algo, que uma intenção, uma perspectiva sempre se esboce em seu campo de presença. Assim, o agir, o comportamento, o visar algo dos órgãos dos sentidos possui uma agente impulsionando seu intencionar.

“fatos interiores”, associamos nossas ações a uma causa interior, até que ela se firma como dado empírico, evidência empírica: primeiramente, a vontade figurou como causa interior do agir, depois, o espírito (consciência) e, enfim, o Eu (subjatividade). Criou-se assim, paulatinamente, um mundo de causas. Projetando para fora de si os seus “fatos interiores”, o Ocidente extraiu sua noção de ser das suas elaborações (vontade, espírito, Eu) da noção de “causa interior”. Dessa forma, energia, átomo, “coisa em si”, intencionalidade, temporalidade revelam-se apenas reflexos da crença no Eu como causa.

Tal “evidência empírica”, contudo, era apenas uma suposição. A vontade e o Eu estão longe de ter qualquer evidência empírica (NIETZSCHE, 2006, p. 42). Nesse sentido, na primeira fase de Merleau-Ponty, temos um desdobramento temporal no qual se desenha um “algo”, um “contato de si consigo”, um “Eu” mudo, antepredicativo; e, na segunda fase, uma reflexividade (sensibilidade) já presente e atuante nas próprias coisas, em relação à qual a reflexividade própria do corpo humano (a consciência de algo) é somente o caso superior – e, recorde-se, uma sensibilidade, Natureza, que existiria, mesmo não sendo vista por ninguém, isto é, que estaria para além do horizonte de visão, do outro lado *talvez*. Logo, para completar o erro da falsa causalidade, temos: “O erro do espírito como causa confundido com a realidade! E tornado medida da realidade! E denominado *Deus!* – ” ou, nas palavras de Merleau-Ponty, Natureza!¹³ (NIETZSCHE, CI, p. 42)

7 AS DIMENSÕES NEGATIVAS

Outra questão relevante é a de se Merleau-Ponty teria confundido as dimensões negativas, os invisíveis, com realidades suprassensíveis. Teria ele descrito realidades que excedem as aparências fenomenais, realidades que não figuram na experiência?

Ao olhar de um especialista em Merleau-Ponty, cabe, é claro, uma resposta negativa. Bastaria acompanhar a argumentação do autor, para notar facilmente que ele designa, por exemplo, a linguagem como dimensão negativa, isto é, a membrana inaparente que ordena os eventos sensíveis; outro exemplo é o da vida psíquica (intenções, sentimentos, opiniões), a qual não se

¹³ E Merleau-Ponty considerava mesmo que sua ontologia consistia em dar outro nome para aquilo que o Grande Racionalismo do século XVII havia chamado Deus: “Para mim, a filosofia consiste em dar outro nome ao que há muito tempo foi cristalizado sob esse nome de Deus”. (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 371)

do a sensivelmente, porém, está sempre presente como dimensão inaparente, como avesso do corpo nas interações sociais. Esses seriam exemplos simples de dimensões invisíveis que “qualquer um” seria capaz de atestar, de sorte que Merleau-Ponty despreveria, enfim, realidades e não dimensões metafísicas (FERRAZZ, 2009).

Ora, o que está sempre implícito a esse tipo de consideração é uma diferença velada entre sensível e linguagem, corpo e vida psíquica. Outros exemplos de pares de opostos tão habituais, arraigados no olhar moderno. Não é, pois, “qualquer um” que pode facilmente atestar a linguagem e a vida psíquica como avessos, negativos, dimensões inaparentes do sensível e do corpo. Só um olhar metafisicamente treinado é capaz de ver tão “facilmente”, tão “simplesmente” – para não dizer tão “obviamente”. Felizmente, como dizia Kant, o óbvio é que se põe ao trabalho desconfiado do filósofo.

Nos textos de Merleau-Ponty, assim como nos de seus comentadores e talvez principalmente nestes, há sempre o pressuposto de que sensibilidade e linguagem são, no mínimo, graus diferentes de ser – mas quiçá seja mesmo possível dizer esferas diferenciadas. A linguagem seria a *sublimação* do “há prévio”, do movimento perceptivo mudo, um ser mais *sutil* face às estruturas sensíveis. Elas podem comungar a mesma estrutura diacrítica, não possuir identidades prévias, porém são níveis diversos de ser. O contato mudo é imediato. Já a linguagem opera universalizações, ordenações, ela fixa eventos. Por mais fugidias que sejam as apreensões sensíveis sobre as quais operam os dispositivos ordenadores da linguagem, originariamente elas existiam antepredicativamente. A linguagem *integraliza* (fenômeno propriamente humano) e as vozes do silêncio (pintura, animalidade) apenas *substituem* uma experiência por outra. A linguagem é sempre algo outro que a experiência perceptiva originária (natal), apesar da comunhão estrutural entre ambas. Na relação dialética entre comportamento e tematização (“um comportamento de grau mais elevado”), “a linguagem realiza quebrando o silêncio o que o silêncio queria e não conseguia” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 171, nota fev. de 1959). Ora, o que dizer desse par de opostos, percepção e linguagem? Seria ele uma boa medida para se entender mundo?

8 O FORA A PARTIR DE ALBERTO CAEIRO

Linguagem é mundo, é o fora. Apreensão sensível é algo *acrescentado*, secundário, atrasado, tardio; decorre do prejuízo moderno que sempre já

viu na realidade abstrações, fantasmagorias que extrapolam os limites da simples experiência, ou seja, pares de opostos, ambiguidades, corpo e mundo, percepção e linguagem. Sensível e linguagem não são níveis diferentes de ser; a fala não é elevação de um comportamento perceptivo primeiro, certa sublimação ou qualquer outra sutileza; o fora é sempre já falante. Em Alberto Caero, temos o seguinte:

A manhã raia. Não: a manhã não raia./ A manhã é uma cousa abstrata, está, não é uma cousa./ Começamos a ver o sol, a esta hora, aqui./ Se o sol matutino dando nas árvores é belo,/ É tão belo se chamarmos à manhã “começamos a ver o sol”/ Como o é se lhe chamarmos a manhã;/ Por isso não há vantagem em pôr nomes errados às cousas,/ Nem mesmo em lhes pôr nomes alguns (PESSOA, 2005, p. 136).

À primeira vista, ao declarar que a manhã é uma “cousa abstrata”, o poeta parece dizer que, por um lado, existem as coisas, e, por outro, os nomes que utilizamos para nos referirmos a elas e ordená-las. Dessa maneira, dizer “manhã” seria algo abstrato, em face do fato de começarmos a ver o sol com nossos sentidos. Todavia, “manhã” é algo abstrato, por não ser tão exato quanto o fato de “começarmos a ver o sol”, porque não é a manhã que raia, mas o sol. Ainda que seja belo dizer “manhã”, é tão belo quanto e ainda mais exato dizer “começamos a ver o sol”. Assim, não é necessário acrescentar nomes às coisas, se nesse acrescentar se coloca algo a mais nas coisas, algo que lá não está. Começamos a ver o sol, isso é um fato (uma coisa, na linguagem do poeta). A manhã raia, isso é já abstração, posto que nenhuma manhã raia, nem é uma coisa vista. Logo, não há vantagem em pôr nomes errados às coisas ou acontecimentos. E, se não há vantagem “[n]em mesmo em lhes pôr nomes alguns”, esse verso precisa ser entendido no contexto em que ele aparece. “Pôr nomes nas coisas” significa ali acrescentar abstratamente algo a alguma outra coisa; o que quer dizer também que a linguagem está sendo tomada como rótulo verbal para as coisas que existiriam silenciosamente. Isso não significa que o poeta assume essa concepção dualista da linguagem, mas que ele a enuncia para mostrar que, partindo-se dela, se cai em abstrações, como, por exemplo, que a palavra é nome para a coisa que existe antepredicativamente. Não há vantagem em pôr nomes nas coisas, se se parte da dicotomia coisa e palavra, pois assim não se vê a realidade tal como quando lhe pomos nomes errados (abstratos). Portanto, não há vantagem tanto em dar nomes errados como em entender que as palavras são meros nomes para as coisas. Dessa maneira, se “somos exterior essencialmente” é porque a linguagem não está

dentro, mas é ela também fora, a realidade imediata que temos: “Sim, antes de sermos interior, somos exterior” (PESSOA, 2005, p. 120).

A vida psíquica não está dentro do corpo, atrás do olhar, do olho que vê. A reflexividade propriamente humana (embora essa linguagem seja muito carregada) não se dá dentro, mas fora; ela é tão somente o fora. Intenções, sentimentos, opiniões, o escuro dos olhos fechados, as figuras imaginárias não estão dentro; elas são modos de aparecer do fora. Eles não são “membrana inaparente”, avesso, dimensão ausente de determinada manifestação do ser. Eles são o fora, em seu aparecer mesmo. Nesse sentido, congelando toda a interioridade por trás da noção de vida psíquica, diz Caeiro:

Pastor do monte, tão longe de mim com as tuas ovelhas – / Que felicidade é essa que pareces ter – a tua ao a minha? / A paz que sinto quando te vejo, pertence-me ou pertence-te? / Não, nem a ti nem a mim, pastor. / Pertence só à felicidade e à paz. / Nem tu a tens, porque não sabes que a tens. / Nem eu a tenho, porque sei que a tenho. / Ela é ela só, e cai sobre nós como o sol [...] (PESSOA, 2005, p. 136).

A felicidade e a paz, outros exemplos de vida psíquica, não estão dentro do pastor do monte ou do poeta, mas sempre já fora, como o sol é fora. Assim como o sol *cai* sobre as personagens do poema, a felicidade e a paz não vêm do interior do poeta ou do pastor, mas são um sentir tal como sentir as coisas, as quais aparecem sem mais, como exterior, restando aquiescer ao seu aparecimento. Em outro poema, temos:

Seja o que for que esteja no centro do mundo, / Deu-me o mundo exterior por exemplo de Realidade, / E quando digo “isto é real”, *mesmo de um sentimento*, / Vejo-o sem querer em um espaço qualquer exterior, / Vejo-o com uma visão qualquer fora e alheio a mim (PESSOA, 2005, p. 136, grifo nosso).

Mesmo o que chamamos sentimentos, os quais entendemos como interiores, não se passam dentro, todavia, aparecem como as coisas aparecem, sempre fora. Isso não significa que tais sentimentos sejam exteriorizados, mas antes que eles aparecem sempre já fora, que eles são exteriores, tal como a Realidade é sempre exterior.

9 O AUXÍLIO DA “NÃO-FILOSOFIA”

Outro ponto essencial é considerar as descobertas das atividades “não filosóficas” que Merleau-Ponty utiliza, a fim de fundamentar sua *ontologia indireta*. Para comprovar que suas conclusões possuem um lastro de experiência, isto é, que as dimensões invisíveis propostas não são meras abstrações, senão que realidades atestáveis, Merleau-Ponty lança mão de certas pesquisas da embriologia. Dessa forma, ele pode incluir na reflexão filosófica, ou ontológica, domínios e dimensões de ser que escapam à observação *direta*.

Na interpretação de Coghill, se, num feto de oito semanas, o polegar se afasta dos outros dedos, antecipando o movimento de preensão que só será realizado pela criança um ano após seu nascimento, é porque um desenvolvimento local antecipa a manifestação de um comportamento; e, se os principais aspectos do eletrocardiograma de um feto de nove semanas e meia são similares aos de um adulto, é porque certos comportamentos se antecipam aos dispositivos neurais que, na fase adulta, os coordenariam, já que no feto não há ainda controle nervoso do coração. Isso quer dizer que o crescimento do organismo é um comportamento que antecipa seu desenvolvimento futuro, isto é, ele amadurece em referência a um futuro, a uma ausência. Os níveis superiores integram os níveis inferiores, e estes se desenvolvem em referência a uma totalidade ausente. O amadurecimento se realiza em referência a um princípio negativo, um vazio, uma falta que mais tarde será preenchida.

Merleau-Ponty usa essa descoberta para pensar o sensível, de modo a encontrar no percebido a mesma referência a um ausente: O “sentir é uma *Urpräsentation* daquilo que por princípio é *Nichturpräsentierbar*” (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 218, nota fev. de 1960). Por dois motivos, o percebido se oferece como a presentificação originária do originariamente não apresentável. Primeiro, porque em cada tomada há possibilidades que apenas se anunciam, sendo preciso passar a outra perspectiva, para que elas se tornem atuais. Segundo, porque em cada arranjo perceptivo há invisíveis, ausências, que, embora não apareçam, constituem os eixos pelos quais a tomada perceptiva se faz.

Como podemos, contudo, atribuir à pesquisa científica a revelação da estrutura do ser? Ou lhe reservar a descoberta de dimensões do ser, cujo conhecimento seria impossível sem os instrumentos da ciência contemporânea? Em que medida a novíssima aparelhagem de laboratório efetivamente revela a natureza ou a realidade?

Por um lado, há o reconhecimento, em Merleau-Ponty, de que tanto a Filosofia como a ciência contemporânea são interpretações. Por outro, esse reconhecimento não tira todas as consequências de sua enunciação. Se “o ser é aquilo que de nós exige criação para que dele tenhamos experiência”, essa criação é bem limitada, pois, ao mesmo tempo, ela é a “expressão da *experiência muda de si*”, isto é, expressão do “Ser falando em nós”, de maneira que criação é na verdade a “reintegração do ser”, ou seja, expressão de um solo natal mudo, o qual, por não poder falar por si mesmo, posto que é mudo, exige ser expresso indiretamente. Como tentativa de “reencontrar a sua origem”, tal criação (sempre linguística) é a “única maneira de obter uma adequação” com o ser mudo (MERLEAU-PONTY, 2007, p. 187, nota Jun. de 1959). Esse é o caso daquela consciência da verdade que, tal como o lagostim, “avança voltada para seu ponto de partida”, para a “estrutura *da qual* ela exprime a significação” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 160). Mas, se tal ponto de partida é mudo, e se tal consciência filosófica é sempre já falante, como então ela pode ter um “saber” de algo a que ela não tem acesso a partir de sua experiência? Como ela pode procurar algo, se ela não sabe o que procura? Isso não seria a repetição daquele problema insolúvel encontrado na “passagem do comportamento à tematização”, da percepção originária muda à linguagem? Todavia, um tal momento originário mudo não havia se revelado tão somente uma suposição?

As pesquisas da Física levaram Merleau-Ponty a concluir que a percepção não é um dado imediato, pois a Física contemporânea havia descoberto que a relação entre a coisa observada e a medida de observação é uma relação de probabilidade, o que depende de como o pesquisador interfere no experimento. No estudo de ondas e corpúsculos, o aparelho de observação não é uma ampliação dos sentidos, contudo, ele realiza certa antecipação e fixação do objeto; ele é um modo de apresentar o objeto, uma interpretação. Isso revela uma probabilidade no tecido do real, uma Natureza indefinida, artificial, de maneira que os objetos observados não são nem ondas nem corpúsculos (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 146, 150). Tal probabilidade, ambiguidade, seria também encontrada nas coisas percebidas, as quais são “seres negativos”, isto é, que possuem dimensões de ausência, desvios, vazios, faltas, assim como os objetos do campo natural; elas são e não são, ao mesmo tempo, apresentam-se e se escondem. A probabilidade descoberta pelo estudo científico, e que veio à tona graças à aparelhagem de laboratório, torna-se, em Merleau-Ponty, medida do ser, o modo como as coisas se oferecem, de maneira que elas são descritas agora como “seres prováveis”, “um feixe de probabilidades” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 160).

A Física contemporânea, todavia, não revela a Natureza enquanto probabilidade, senão que a cria, a inventa como tal. Não há dados revelados pela aparelhagem de laboratório que, a seguir, são interpretados pelo cientista em função da perspectiva teórica mais recente. A interpretação (pesquisa/ estudo) cria os dados eles mesmos. Assim como em qualquer outro âmbito, a pesquisa em Física não extrai sua teoria a partir da observação (dos dados), mas é a teoria (certa interpretação, certa concepção ainda que não articulada) que orienta a observação e a seleção dos dados. Logo, é a perspectiva teórica inicial, a visão de mundo ou a ontologia implícita que inventa os instrumentos de laboratório que irão permitir a observação de determinados eventos. Não é a sofisticação do aparelho que leva a novíssimas descobertas no campo natural. Antes, é o aporte teórico prévio que requer um tipo determinado de aparelho para comprovar sua hipótese pela observação e registro. Na ausência de um corpo teórico, todo e qualquer fato (dado) tem a probabilidade de parecer relevante, de sorte que a coleta dos dados se faz então ao acaso. Essa situação de perplexidade só se resolve quando uma perspectiva teórica se afirma, selecionando fatos, eventos, e exigindo e direcionando a invenção de instrumentos para sua coleta e registro. Nesse sentido, Kuhn (2005, p. 37) oferece importante contribuição:

Nenhuma História Natural pode ser interpretada na ausência de pelo menos algum corpo implícito de crenças metodológicas e teóricas interligadas que permita a seleção, avaliação e a crítica. Se esse corpo de crenças já não está implícito na coleção de fatos – quando então temos à disposição mais do que “meros fatos” – precisa ser suprido externamente, talvez por uma metafísica em voga, por outra ciência ou por um acidente pessoal e histórico.

Em face disso, a ciência não se mostra um bom auxiliar na investigação filosófica. Ela não revela dimensões outras do ser não alcançáveis diretamente. Como toda e qualquer interpretação, a ciência cria, inventa ser. E ela possui sempre um corpo teórico que estimula sua inventividade instrumental, a aparelhagem de laboratório com a qual se alcançam os “lastros” de experiência, as “comprovações”, sob cuja base ela se apresenta tão útil, agradável e desejada. Ciência não é outra coisa senão metafísica utilitarista com ares de verdade, ou seja, é ainda uma Filosofia¹⁴. Desde que ela inventa um mundo e então cria

¹⁴ Apesar de se utilizar dos dados trazidos à tona pela ciência, como da embriologia e da etologia, Merleau-Ponty também reconhece que o modo como a ciência compreende esses dados se faz por um “pensamento de sobrevoos”, isto é, ela se reduz à prática, autônoma e engenhosa, de captar, ensaiar, transformar, operar sem ter consciência de que também ela é construção. Dessa maneira, para que ela

a aparelhagem para demonstrá-lo, ela já não tem mais direito a reivindicar seus resultados como fenômenos imediatos, como *os* verdadeiros dados da realidade. Para falar com Nietzsche (2014, p. 19):

Começa a despontar em cinco, seis cérebros, talvez, a ideia de que também a física é apenas uma interpretação e disposição do mundo [...], e não uma explicação do mundo: porém, na medida em que se apoia na crença nos sentidos, ela passa, e deverá passar durante muito tempo, por algo mais, isto é, por explicação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em conclusão, notamos que as questões que Merleau-Ponty procura pensar, seja na década de 1940, seja nas duas décadas posteriores, têm como fundo problemático a postulação de um solo originário antepredicativo – razão dos problemas insolúveis nos quais ele recai. A ampliação da sensibilidade, de modo que ela diga respeito à própria Natureza, deixa intacto o pressuposto dos primeiros livros e, inevitavelmente, na segunda fase, os problemas reaparecem com outra roupagem.

A aproximação com a moderna investigação científica, isto é, com a “não-filosofia”, de maneira que nesta seria possível encontrar elementos para auxiliar as suposições do filósofo, também se revela comprometedor. Tal como na fenomenologia de Merleau-Ponty, a moderna investigação científica parte da suposição implícita de que há um polo, a natureza, ao lado de outro polo, a cultura. De fato, a medida de observação interfere na apreensão e registro dos pretensos “dados naturais”, como visto acima. Uma tal interferência não seria possível sem a dicotomia dos polos.

As consequências de se assumir um tal pressuposto, o primado da percepção (experiência muda, anônima), são os problemas insolúveis com os quais Merleau-Ponty se depara – os quais são também, em grande medida, as questões que a investigação científica procura resolver. Tais questões só podem aparecer devido à dicotomia inicial, a qual diz respeito, de forma renovada, ao dualismo sujeito-objeto.

pudesse compreender a si mesma, deixando de ser apenas “pensamento ‘operatório’”, e para que ela viesse a redescobrir o “solo do mundo sensível” ou “mundo bruto”, seria preciso que ela voltasse a ser Filosofia. (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 13-15)

CAMARGO, J. On the philosophical consequences on the primacy of perception in Merleau-Ponty. *Transformação*, Marília, v. 43, p. 231-256, 2020. Edição Especial.

Abstract: Our purpose is to show that the problems faced by Merleau-Ponty throughout his path of thought arise from the dichotomous assumptions from which he begins. Thus, we seek to shed light on the other consequences of assuming a presumption such as the primacy of a mute perceptual experience as the native soil of all other experience's modes. Therefore, the first as well as the second phases of Merleau-Ponty's thought are taken into account.

Keywords: Merleau-Ponty. Perception. Temporality. Sensitivity. Body.

REFERÊNCIAS

ALQUIÉ, F. Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Merleau-Ponty. **Fontaine**. Vol. IX, n. 59, 1947.

BARBARAS, R. **Fenomenologia e literatura: a não filosofia de Fernando Pessoa**. In: BARBARAS, R. Investigações Fenomenológicas – Em direção a uma fenomenologia da vida. Curitiba: UFPR, 2011. p. 213-229.

BARBARAS, Renaud. **Le tournant de l'expérience**. Paris: VRIN, 1998.

FERRAZ, Marcus S. Merleau-Ponty entre ontologia e metafísica. **Cadernos Espinosanos**. São Paulo, USP, v. 20, p. 74-89, 2009.

FERRAZ, Marcus S. **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**. São Paulo: Papirus, 2009.

KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.

MERLEAU-PONTY, M. **A Natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (N)

MERLEAU-PONTY, M. **A prosa do mundo**. São Paulo: Cosac & Naif, 2002. (PM)

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 2006c. (PhP)

MERLEAU-PONTY, M. **L'institution** – La passivité. Paris: Belin, 2003. (IP)

MERLEAU-PONTY, M. **O olho e o espírito**. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. (OE)

MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 2007. (VI)

MERLEAU-PONTY, M. **Parcours Deux**. Lagrasse: Verdier, 2000. (PD)

MOURA, C. A. R. **Linguagem e experiência em Merleau-Ponty**. In: MOURA, C. A. R. Racionalidade e crise. São Paulo: Discurso Editorial e Editora UFPR, 2001. p. 295-335.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Cia das Letras, 2014. (ABM)

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Cia das Letras, 2006. (CI)

NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**. São Paulo: Cia das Letras, 2009. (EH)

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. São Paulo: Cia das Letras, 2012. (GC)

PESSOA, F. **Poesia completa de Alberto Caieiro**. São Paulo. Cia das letras, 2005.

Recebido: 03/5/2018


Accito:23/02/2020

COMENTÁRIO

UMA RESPOSTA ESTÉTICA (EXTRAVAGANTE?) PARA UM
“PROBLEMA INSOLÚVEL”Oswaldo Fontes Filho¹

Referência do texto comentado: CAMARGO, Jeovane. Sobre as consequências filosóficas do primado da percepção em Merleau-Ponty. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, Número Especial, p. 231-256, 2020.

O texto de Jeovane Camargo evoca com insistência a figura do “problema insolúvel”. Ela lhe é sugerida pelo próprio autor que serve de objeto para sua análise. Merleau-Ponty, como se sabe, assume em *O visível e o invisível* que os problemas suscitados em sua inicial fenomenologia da percepção se mostram insolúveis, por força da dualidade ali persistente entre sujeito e objeto, corpo e mundo, percepção e linguagem. O texto de Jeovane Camargo é por inteiro pautado na observância de insuficiências (trabalho de desconfiância do filósofo, garante-lhe Nietzsche) de um pensamento que não parece capaz de avançar para além de uma “dimensão negativa”: a falta, o vazio, a ausência, o invisível. A conclusão é peremptória: a postulação de um solo originário antepredicativo é a razão dos problemas insolúveis nos quais recai o filósofo, em sua fenomenologia da percepção. O ajuizamento final é, mesmo, um tanto severo: na impossibilidade de se subtrair às dicotomias renitentes entre corpo e mundo, a ontologia merleau-pontyana teria passado a contemplar “uma sensibilidade do próprio mundo”, processo de generalização/ampliação da

¹ Docente na Universidade Federal de São Paulo.  <https://orcid.org/0000-0002-2358-3902>. E-mail: osvaldo.fontes@unifesp.br

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.18.p257>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

perspectiva inicial (o ser percebido como “um recorte do Ser total”), modo de o filósofo se dar “um sentimento de bem estar – um sentimento de poder”.

Talvez seja caso de evocar o estatuto que a interrogação assume, no último Merleau-Ponty, de modo a contemplar aceção menos recriminatória das transferências em seu pensamento entre o fenomenológico e o ontológico. Quando, em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty apregoa uma renovada ontologia, um “novo ponto de partida” para o pensamento do Ser, ele o faz sob a chancela da natural incompletude do mundo e dos fenômenos. Emblemática da impossibilidade de dissolução (*Auflösung*) fenomenológica de todas as oposições filosóficas que postulava Husserl, a abertura da fé perceptiva para o mundo, do eu para o outrem, do sensível para o inteligível, do silêncio para a expressão demonstra que, a despeito de qualquer dualismo renitente, todo Ser é inacabado, incessantemente aberto para horizontes de sua modulação aspectual. É enquanto inacabado que esse Ser se mostra a resposta a uma questão filosófica radicalizada sobre o mundo. A fenomenologia indicara a Merleau-Ponty que não há como objetivar uma redução a um “sistema coerente das aparências” segundo a constituição psicofísica do humano. A interrogação filosófica, como ele a entende, em *O visível e o invisível*, incrimina todo inventário dos atos e atitudes evocadores de sentidos acabados – enquanto anulação do “intermundo [...] onde se cruzam nossos olhares e se confrontam nossas percepções” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 55).

Nesse sentido, mostra-se radical apenas a questão que se reporta a si mesma (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 103). Se a fé perceptiva desautoriza toda iniciativa de “aproximação objetivante ou reflexionante”, é porque preserva a profundidade e a distância essenciais a seu objeto. Endereçando-se a um “ser poroso”, ocupa-se em lhe preservar “o vazio, o espaço livre” que ele exige, mesmo se, para tanto, dele obtenha apenas a confirmação de seu espanto. A Filosofia não tem como desfazer uma relação com o mundo feita por uma subjetividade entendida lacunar (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 384); ela permanece questão, ao não se deixar reter por cristalizações, *a priori* intermináveis. Ela visa, antes, a ressonâncias, ao modo como os seres ou *qualia* que se sedimentam nos fenômenos deslizam de modo selvagem e barroco, por entre os hiatos do sensível e do inteligível, do visível e do invisível, do pensável e do impensável.

O que então propõe o último Merleau-Ponty não esbarra num “problema insolúvel”, ao persistir no “pressuposto de um originário contato sensível mudo entre corpo e mundo”, conforme afirma Jeovane Camargo, de

modo arrematado, ao final de seu texto, mesmo porque o filósofo não mais entende sua incursão na carne do mundo como passível de solução. Antes, ele renova as explicações com a ontologia através da experiência perceptiva como experiência interrogativa, de sorte a deixar ser o mundo percebido em lugar de dispô-lo diante, e a acompanhar as coisas se fazendo e se desfazendo como uma espécie de “deslizar aquém do sim e do não” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 102), embora persistam as dualidades do pensamento clássico.

Deixar ser o mundo, ao mesmo tempo em que o dizemos: esse paradoxo se esclarece como modalidade de pensamento, quando a Filosofia espousa a prática artística. A ontologia escapa dos empecilhos criados pela fenomenologia por via estética, entendida em amplos termos como “uma interrogação contínua [...], uma empresa perpétua de marcação de nós mesmos sobre as constelações do mundo, e das coisas sobre nossas dimensões” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 104). Modalidade primeira desse “infatigável percurso das coisas” que é a vida, o interrogativo é o estilo mesmo de uma Filosofia que não deixa de alertar ao fato de que ela

[...] não é um modo derivado por inversão ou troca do indicativo e do positivo, nem afirmação nem negação veladas ou esperadas, mas maneira original de visar alguma coisa, por assim dizer, uma *questão-saber*, que, por princípio, não pode ser ultrapassada por qualquer enunciado ou ‘resposta’, talvez, por conseguinte, o modo próprio de nossa relação com o Ser, como se fosse o interlocutor mudo ou reticente de nossas questões” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 126).

É precisamente porque, como assevera Merleau-Ponty, em *Signes*, “ver é por princípio, ver mais” – para nos fazer ver o invisível como “o relevo e a profundidade do visível” –, que não há como procurar suplantar um problema, ou seja, uma falta de resposta temporária. Haveria uma “pregnância do invisível no visível” eficaz e insistente, como uma “carne do imaginário” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 173). O “ver mais do que se vê” está fundado na latência de uma dimensão que o último Merleau-Ponty qualifica de bom grado como “mítica”, com suas dinâmicas espaço-temporais plenamente particulares e suas implicações ontológicas inexploradas. Em suma, é nesse sentido que o elemento que ele nomeava de “visibilidade” também pode receber o outro nome de “carne” das coisas.

Há consequências extravagantes a que se é conduzido, admite Merleau-Ponty, quando se leva a sério, quando se interroga, a visão. Nunca se terminará de ruminá-las, nesse “domínio estranho ao qual a interrogação propriamente dita dá acesso” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 184-185). Não parece, pois, casual que a “virada icônica” (*iconic turn* ou *ikonische Wende*), que propôs a análise renovada do estatuto contemporâneo das imagens (e de um pensamento em imagem ou segundo a imagem, aquém das lógicas da linguagem predicativa), tenha se interessado pelas tais “consequências extravagantes” de uma precessão recíproca da visão e do visível. É por sua equívocidade que as imagens recusam uma “lógica proposicional do tipo linguageira”, em favor de um “pensamento com os olhos” (BOEHM, 2017, p. 29). Os acontecimentos da mediação visual implicariam uma lógica própria que, de certo modo, estava já intuïda no postulado essencial de Merleau-Ponty: haveria uma “inversão” do olhar a revelar nosso pertencimento ao visível, bem como o parentesco entre o visível e os videntes. “O que vemos só vale - só vive - em nossos olhos pelo que nos olha”, nas palavras de Didi-Huberman (1998, p. 29).

É uma relação dessa natureza que Merleau-Ponty reconhecia entre o pintor e o mundo que ele representa: “os papéis inevitavelmente se invertem” (MERLEAU-PONTY, 1993, p. 31). A posição seguramente foi considerada por W. J. T. Mitchell, ao sustentar que “as imagens apresentam não apenas uma superfície, mas uma *face* que encara o espectador” (MITCHELL, 2017, p. 167). E Merleau-Ponty não estava longe das exigências epistemológicas que levaram Didi-Huberman a iniciar assim seu *A pintura encarnada*: “A pintura pensa. Como? Esta é uma questão infernal. Talvez inaproximável para o pensamento” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 19). O ser da sensação, advindo da experiência de uma reversibilidade ideal do sensiente e do sentido (do dentro e do fora), parece ser instância última de uma metafísica da visão inequivocamente revisionista. A lembrar como Lyotard propõe uma episteme do não-idêntico, na qual “aprender a ver é desaprender a reconhecer” (LYOTARD *apud* ALLOA, 2012, p. 150).

Portanto, importaria talvez explorar melhor as implicações ontológicas da fórmula “ver, é por princípio, ver mais”, que equivale a afirmar que é um ver “conforme ou com” o que se vê, para retomar uma fórmula de *O olho e o espírito* (MERLEAU-PONTY, 1993, p. 23). É certo que tal implica questionar

a nossa tradição filosófica (a começar do platonismo e sua acepção negativa da “imagem”, essa “mal-reputada” palavra, no dizer de Merleau-Ponty), sempre pensada por distinções e oposições mais do que por inerências (habitar uma imagem, o credo de nossos tempos). Mesmo porque os dualismos, se não se desfazem, ao menos se desconstrõem diante desse “campo complexo de reciprocidade visual”, em favor de um “conceito adequado de cultura visual” capaz de apontar para as “vontades” das coisas visuais (MITCHELL, 2017, p. 186).

Nessa perspectiva, procurar por uma “ontologia contemporânea” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 390-391) nas artes em geral, em particular na pintura (essa “filosofia figurada” de que fala *O Olho e o Espírito*) e no cinema, não significa resolver um “problema insolúvel”. Trata-se de explorar “o movimento inscrito na textura das figuras ou das qualidades”, como um revelador de seu ser (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 15). Um “erro de falsa causalidade”, como denota Jeovane Camargo, qual seja, o de desvelar um agente (uma vontade) por detrás dos acontecimentos? Trata-se, antes, de explorar maneiras de habitar o mundo totalmente diferentes do modo como a lógica perceptiva procura relacionar nosso corpo ao mundo – bem como há uma maneira nova de simbolizar os pensamentos, por exemplo, pelo “movimento da representação inerente ao cinema” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 20). Explorar esse viés da herança merleau-pontyana nos levaria, inevitavelmente, ao que Jacques Rancière chama de “o novo visível”, que não faz ver, mas “impõe presença”. Em face dessa presença, “a palavra não é mais identificada ao gesto que faz ver”; é subdeterminação que “se torna o próprio modo da apresentação sensível própria da arte” (RANCIÈRE, 2012, p. 131). O Fora é sempre já falante, como sustenta Jeovane Camargo, com a ajuda do poeta Alberto Caeiro, mas porque a palavra é já “realidade imediata”.

Detenhamo-nos aqui, nessa desregulada relação de circularidade entre o visto e o falado, uma das consequências (ainda que indireta) da “reversibilidade sempre iminente e nunca realizada de fato”, a fim de tomar uma fecunda definição de Merleau-Ponty (1964, p. 194). Não por acaso, ao tratar da relação dos artistas com a construção de saberes sobre o mundo, Didi-Huberman constata: “deslocando os pontos de vista, revirando os espaços, inventando novas relações, novos contatos, [eles] sabem encarnar as questões mais essenciais, o que é bem melhor que acreditar responder a elas” (DIDI-HUBERMAN, 2009, p. 37).

REFERÊNCIAS

- ALLOA, E. Iconic Turn. Alcune chiavi di svolta. **Lebenswelt**. n. 2, 2012, p. 144-159.
- BOEHM, G. **Aquilo que se mostra. Sobre a diferença icônica**. In: ALLOA, E. (Org.), *Pensar a imagem*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2017, p. 23-38.
- DIDI-HUBERMAN, G. **O que vemos, o que nos olha**. Trad. Paulo Neves. São Paulo : Editora 34, 1998.
- DIDI-HUBERMAN, G. **Ser Crânio**. Lugar, contato, pensamento, escultura, tradução de Augustin de Tugny e Vera Casa Nova. Belo Horizonte: C/ Arte, 2009.
- DIDI-HUBERMAN, G. **A Pintura Encarnada**. Trad. Osvaldo Fontes Filho e Leila de Aguiar Costa. São Paulo: Escuta/FapUNIFESP, 2012.
- MERLEAU-PONTY, M. **Notes des cours au Collège de France: 1958-1959 et 1960-1961**. Paris: Gallimard, 1996.
- MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível**. trad. J.A. Gianotti e A. Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- MERLEAU-PONTY, M. **L'œil et l'esprit** . Paris: Gallimard, 1993.
- MERLEAU-PONTY, M. **Resumé de Cours**. Collège de France 1952-1960. Paris: Gallimard, 1968.
- MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.
- MITCHELL, W. J. T. **O que as imagens realmente querem?** In: ALLOA, E. (Org.) *Pensar a imagem*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2017, p. 165-190.
- RANCIÈRE, J. **O destino das imagens**. Trad. Mônica Costa Netto. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

COMENTÁRIO


*Gisele Batista Candido*¹

Referência do texto comentado: CAMARGO, Jeovane. Sobre as consequências filosóficas do primado da percepção em Merleau-Ponty. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, Número Especial, p. 231-256, 2020.

Conforme Merleau-Ponty, habitamos o mundo antes de pensarmos sobre ele. Em outras palavras, o solo que habitamos é uma verdade prévia à reflexão:

O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. [...] O homem está no mundo e é no mundo que ele se conhece. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 6)

Animado por essa constatação, o filósofo francês se lança ao estudo fenomenológico da percepção, a fim de refletir sobre a estruturação de nosso conhecimento e as condições de nossa existência. Uma vez que cumpre à fenomenologia compreender como estamos no mundo e de que forma ele sempre faz sentido para nós, a percepção será eleita por Merleau-Ponty como um fenômeno privilegiado, pois ela é a experiência corporal primordial, a qual inaugura nossa presença no mundo: “[...] a percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 6). Enquanto solo originário de todas as outras experiências, a percepção assume assim um papel central

¹ Docente no Departamento de Fundamentos da Educação/FE - UFRJ.  <https://orcid.org/0000-0001-7182-3192> E-mail: giselebc@gmail.com

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.19.p263>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

nas reflexões merleau-pontyanas. Em seu artigo “Sobre as consequências filosóficas do primado da percepção em Merleau-Ponty”, Jeovane Camargo procura analisar os desdobramentos dessa suposição sobre a existência de uma condição primordial, articulando astutamente a primeira e a segunda fase do pensamento merleau-pontyano.

Para tanto, ele partirá de uma autocritica presente no *O visível e o invisível* (1964), em que Merleau-Ponty assume a presença de um lastro de dicotomia na noção de consciência-objeto, em suas obras pregressas: *A estrutura do comportamento* (1942), *O primado da percepção e suas consequências filosóficas* (1946), *O metafísico no homem* (1947) e a *Fenomenologia da percepção* (1945). Diante dessa constatação do filósofo francês, Camargo formula duas questões, não apenas relevantes, mas sobretudo nevrálgicas para um estudo profundo e crítico do fenômeno perceptivo na obra de Merleau-Ponty, bem como de suas limitações: uma vez que o filósofo francês reconhece resquícios dualistas em suas obras passadas, os quais, segundo ele, foram responsáveis por “problemas insolúveis”, faz-se mister considerar quais são esses problemas e qual a dimensão dessa dicotomia, porquanto a percepção surge como um fenômeno que justamente permitiria ao filósofo se esquivar dos prejuízos dos modelos dicotômicos clássicos.

Assim, Camargo percorre com seu artigo um caminho astucioso, ao considerar um problema assumido posteriormente pelo próprio Merleau-Ponty, para desenvolver um estudo retrospectivo e atual sobre um fenômeno crucial na obra desse filósofo. Nesse horizonte, o autor do artigo em questão mostrará como a temporalidade, a noção de mundo, a linguagem e a corporalidade estão diretamente envolvidas, não apenas à forma como Merleau-Ponty desenvolve sua noção de percepção, mas também com os problemas insolúveis posteriormente reconhecidos pelo filósofo. Para Camargo, Merleau-Ponty teria recaído em prejuízos análogos aos dos modelos dualistas, ao assumir a existência de uma espécie de primado da percepção, enquanto experiência originária, em oposição às experiências, por assim dizer, derivadas. Tais prejuízos inclusive perdurariam em sua obra mais tardia. Ao trazer à baila essa posição polêmica, o autor ainda recorre pontualmente e pertinentemente a outros autores, como Nietzsche e Alberto Caeiro, de sorte a exemplificar e reforçar suas críticas e sua posição. Por isso, seu artigo apresenta um estudo relevante, contundente e polêmico – no modo como conduz sua crítica e seus paralelos – da obra de Merleau-Ponty.

Sabemos, no entanto, que existem muitas formas de percorrer uma obra filosófica e que sua interpretação jamais será unívoca. Logo, e porque se trata de um artigo prolífero, fruto de um trabalho cuidadoso, nós nos vemos diante de questões que podem, com justeza, nortear nossos estudos.

Merleau-Ponty (2000, p. 15) não deixa de reconhecer as dificuldades na formulação de reflexões que excedem o exercício habitual da linguagem:

Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos – fórmulas desse gênero exprimem uma fé comum ao homem natural e ao filósofo desde que abre os olhos, remetem para uma camada profunda de opiniões mudas, implícitas em nossa vida. Essa fé tem isso de estranho: se procurarmos articulá-la numa tese ou num enunciado, se perguntarmos o que é este nós, o que é este ver e o que é esta coisa ou este mundo, penetramos num labirinto de dificuldades e contradições.

Às voltas com o arcabouço terminológico herdado da tradição filosófica, como, por exemplo, as noções de sujeito/objeto ou corpo/espírito, Merleau-Ponty se encontra na dupla dificuldade de falar sobre experiências que evadem os conceitos e as categorias tradicionais da Filosofia, dispondo justamente desses termos, e, ao mesmo tempo, tecer uma crítica ao uso que a tradição fez dessa terminologia. Conforme Barbaras (2011, p. 215),

[...] ele encontra-se numa situação desconfortável uma vez que, longe de poder apoiar-se na linguagem, ele deve, por assim dizer, lutar contra ela o tempo todo, tentar fluidificar a estrutura rígida da linguagem filosófica, criticar sem parar conceitos que, por outro lado, ele não pode deixar de usar.

Diante dessas colocações, em que medida os percalços merleau-pontyanos comprometem os alicerces de sua filosofia? Não seriam eles apenas reflexo das limitações dessa linguagem que Merleau-Ponty herdou da tradição filosófica? Aliás, em que medida é possível fazer essa dissociação entre a forma de expressão e o sentido do que é expresso?

Ao reconhecer que é a cisão entre sujeito e objeto que configura o cerne dos prejuízos empiristas e intelectualistas, Merleau-Ponty enfatizara, em sua *Fenomenologia da percepção*, que ambas as tradições, na tentativa de retomar o evento primordial do conhecimento com o intuito de compreendê-lo, arbitrariamente concebiam um corte entre sujeito e objeto. Como consideravam uma experiência já tardia, conquanto a noção de objeto, segundo o filósofo francês, é já uma construção plenamente determinada,

como esse primeiro contato revelador, tanto empirismo quanto intelectualismo ignoravam a percepção como abertura originária ao mundo e às coisas. Assim, ignoravam, igualmente, sua ambiguidade implícita, a qual impossibilitaria um corte definitivo entre sujeito e objeto. Ambos sofriam do mesmo prejuízo, a falta de uma reflexão radical que nos levasse a compreender os limites da razão na construção de nosso conhecimento. Tomavam, portanto, por um objeto primário um objeto que, na verdade, já era uma construção da razão, ignorando as implicações suscitadas pela percepção.

Com efeito, Merleau-Ponty abre “O Entrelaçamento – O Quiasma”, capítulo de seu *O visível e invisível*, insistindo na necessidade de um retorno a uma camada pré-reflexiva da experiência;

Se é verdade que a filosofia, desde que se declara reflexão ou coincidência, prejudica o que encontrará, torna-se-lhe necessário então recomeçar tudo de novo, rejeitar os instrumentos adotados pela reflexão e pela intuição, instalar-se num local em que estas ainda não se distinguem, em experiências que ainda não foram ‘trabalhadas’, que nos ofereçam concomitante e confusamente o ‘sujeito’ e o ‘objeto’, a existência e a essência, e lhe dão, portanto, os meios de redefini-los”. (MERLEAU-PONTY. 2000, p. 127)

Embora seja possível falar de natureza e cultura, mundo e homem, não parece ser possível dizer definitivamente em que momento começa um ou termina o outro: “[...] nesse circuito não há nenhuma ruptura, impossível dizer que aqui termina a natureza e começa o homem [...]” (MERLEAU-PONTY. 2004, p. 44). Enfim, a preocupação de Merleau-Ponty parece ser mais com a cisão arbitrária que com a existência de dois polos.

Camargo insiste em ressaltar, em seu artigo, que Merleau-Ponty ainda recai em prejuízos dicotômicos, sobretudo ao propor um modelo que apela para a noção “corpo e mundo”. Sabemos, em contrapartida, que é possível compreender os supostos resquícios dicotômicos da obra merleau-pontyana, assumindo que essas tensões são polos imbricados e ambíguos (não necessariamente distintos, uma vez que Merleau-Ponty insiste em sublinhar que não sabemos onde um começa e outro acaba). Nesse horizonte, a crítica merleau-pontyana aos modelos dualistas e os prejuízos advindos deles não estariam mais voltados para o corte – arbitrário – entre um polo e outro? Se sim, ainda seria possível dizer que Merleau-Ponty recai nos mesmos prejuízos que os filósofos dualistas?

REFERÊNCIAS

BARBARAS, R. **Investigações Fenomenológicas** – Em direção a uma fenomenologia da vida. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

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

MERLEAU-PONTY, M. **O olho e o espírito**. São Paulo: Cosac e Naify, 2004

MERLEAU-PONTY, M. **O Visível e o Invisível**. 4ª. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

CAMINOS Y ESBOZOS PARA UNA APERTURA FENOMENOLÓGICA DEL HORIZONTE MISMIDAD DESDE LA CONSTITUCIÓN DEL MUNDO EN SER Y TIEMPO DE HEIDEGGER¹

Juan José Garrido Periñán²


Resumen: El objetivo principal del artículo es terminar quién es el *Dasein* desde el aparecer del mundo en la obra de Martin Heidegger *Ser y tiempo* (§§ 14-18). Para ello, se plantea la posibilidad de aprehensión del horizonte del sí mismo del *Dasein*, en contra de los propios análisis heideggerianos sobre el uno (§§ 25-27), y, también, se muestra de qué manera la mismidad del *Dasein* se presupone ya en el modo de aparición del mundo-entorno a través del existenciario significatividad. La conclusión del artículo intentará descubrir los posibles rendimientos fenomenológicos de la apertura del horizonte del sí-mismo del *Dasein*.

Palabras-clave: Fenomenología; Útil; *Dasein*; Mundo; Mismidad

INTRODUCCIÓN

Sin entrar en consideraciones de erudición y establecimiento doxográfico en la obra de Martin Heidegger, este artículo de investigación, a modo de meditación filosófica, tiene un propósito muy concreto: plantear la posibilidad de una aprehensión fenomenológica del horizonte del sí mismo del *Dasein*, desde las consideraciones fenomenológicas vertidas en una parte de la obra *Ser y tiempo*

¹ Este trabajo se ha realizado bajo la cobertura del siguiente Proyecto I+D De Excelencia: “Dinámicas del cuidado y lo inquietante. Figuras de lo inquietante en el debate fenomenológico contemporáneo y las posibilidades de una orientación filosófica. Configuración teórica y metodológica” (FFI2017/83770-P), financiado por el Ministerio de Innovación, Ciencias y Universidades del Reino de España.

² Profesor Sustituto Interino en la Universidad de Sevilla, Departamento de Estética e Historia de la Filosofía, Sevilla – España.  <https://orcid.org/0000-0002-7586-7579>. E-mail: jgarper@us.es.

Línea de investigación centrada en la obra de Martin Heidegger y sus posibilidades en torno al desarrollo de una fenomenología del sí-mismo.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.20.p269>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

(§§ 14-18), donde se establece la constatación del existenciario³ [*Existenziell*] “mundo” como momento estructural del denominado “ser-en-el-mundo” [*in-der-Welt-sein*]. Como es bien sabido, ser-en-el-mundo es una expresión que, para Heidegger, sintetiza la condición formal del *Dasein* en tanto ente que “se comporta” [*sich-verhalten*] no solo ante un “mundo circundante” [*Um-Welt*], sino ante los otros y, sobre todo, con respecto a “sí-mismo”⁴ [*Selbstheit*]. La hipótesis que se postula en esta meditación apunta a desvelar la “significatividad” [*Bedeutsamkeit*], que vertebrata una parte de la concepción heideggeriana del existenciario “mundo” [*Welt*], como mecanismo para poder consolidar la pregunta por el “sí-mismo” del *Dasein*, formulada fragmentariamente en los §§ 25-27, cuando queda establecida negativamente, por cuanto se definió como el “uno-mismo”⁵ [*man-selbst*], y de un modo bastante abstracto-formal, en las derivaciones en torno a la “impropiedad/propiedad”⁶ [*Uneigentlichkeit/*

³ Los existenciaros son modos en los que se realiza la existencia, guisas o maneras a través de las cuales el acto de existir se lleva a cabo. Desde la óptima heideggeriana, los existenciaros están en clara oposición con respecto a la quiddidad de lo que “es”, lo que, por tradición, fue el modo predominante de determinar el ser del ente, basada en la determinación de una esencia. Estos existenciaros, como se comprenderá en adelante, cumplen una función metódica primordial, pues permiten la no “cosificación”, dentro de la dinámica del análisis existencial, de los indicadores que vertebran la existencia.

⁴ El sí-mismo, o la mismidad, apunta a un fenómeno temporal en las dimensiones prácticas del mundo entorno, mundo compartido y, por último, mundo de sí mismo (HEIDEGGER, 2006, p. 176; 1995, p. 11, 13, 103, 187-188, 192, 204, 211, 212-214, 227-228, 228, 232, 237-241, 245-247, 253-255, 298, 331-332; 1992, p. 54-58, 54-58, 342, 348, 440-441, 442; 1988, p. 29 y 102; 1976, 236, 338-344, 344-347 y 1975, p. 194, 224-228, 242, 249, 394-395 422, 425). No hay que olvidar que la Analítica Existencial, propedéutica para alcanzar el horizonte de aprehensión de la “Temporalidad del ser” [*Temporalität*], pasaba, si y solo si, por un análisis de las estructuras existenciales del ente que se pregunta por el ser, el *Dasein*. No voy a atender en demasía, dentro de los contornos de esta meditación, a esta ligazón del sí-mismo con la temporalidad para su propia mostración fenomenológica.

⁵ Baste nombrar la articulación del *das Man* en la obra heideggeriana y la siguiente afirmación (HEIDEGGER, 2002, p. 271): “Perdido en la opinión pública del uno y en su habladería, el *Dasein*, al escuchar al uno-mismo, pasa por alto su propio sí-mismo”. [*Sich verlierend in die Öffentlichkeit des Man und sein Gerede überhört es im Hören auf das Man-selbst das eigene Selbst*]. Las traducciones al español de la obra de Heidegger quedan asumidas por mí, aunque las traducciones de José Gaos y Jorge Eduardo Rivera, además de asistir y facilitar la tarea, se han tenido en cuenta. Cuando se considere menester, a fin de ganar una claridad semántica y lingüística, junto a la traducción española, se acompañará el original alemán.

⁶ Se entiende por abstracto, en algún sentido, la necesidad metodológica que obliga a Heidegger a rehuir de formulaciones esencialistas, nucleadas en un contenido *quidditativo*, no lo que sería el modo de proceder de la actitud teórica. Impropiedad y propiedad, en virtud de su constitución como indicadores formales, son momentos temporales-ejecutivos del modo de ser (existir) denominado *Dasein*, que, a su vez y “en cada caso” [*jeweiligkeit*], soy yo mismo. De cualquier modo, *Ser y tiempo* no postula, para extender el análisis de tales indicadores formales, un horizonte de aquello que sería la “mismidad” del *Dasein*, a partir de las posibilidades de existencia impropia/propia de este mismo *Dasein*. Las razones de tal imposibilidad, quizás, se deban a la escrupulosidad metodológica de Heidegger, al no querer entrar en consideraciones antropológicas que “sustancializaran” aquello que es el *Dasein*: un

Eigentlichkeit] del existir. No va a ser competencia de este escrito, por tanto, asentar qué sea propio o impropio, sino descubrir los posibles rendimientos, a partir del análisis del mundo como elemento central del modo de ser del *Dasein*, de la apertura del horizonte del sí-mismo. El hilo conductor que, además, guiará mis pesquisas, tiene una justificación metodológica, la cual, es considerada importantísima: no hay conocimiento explícito y temático de lo más propio, y peculiar, del *Dasein*, si antes no queda abierto el horizonte del “mundo-entorno”⁷ [*Um-Welt*], en el que éste queda remitido en el imperar, casi absoluto, de toda acción cotidiana. Si de verdad hay que tomar en serio las consideraciones metodológicas compartidas por Heidegger en su *opus magnum*, no se puede obviar la relevancia de la esfera circunmundana para comprender quién es el *Dasein*⁸.

Por lo general, el interés de concentrar mi actividad filosófica en el análisis del mundo, como elemento estructural del ser-en-el-mundo, responde, en primer lugar, a un criterio metodológico: el proceder fenomenológico-existencial nos interpela y hace que partamos del modo cotidiano de existir; en segundo lugar, según parece, el ser más propio, el sí-mismo, solamente puede llegar a ser desvelado como elemento de “modificación” [*Verwandlung*] de eso que soy mientras estoy absorbido por el fluir constante de la cotidianidad (HEIDEGGER, 2002, p. 271). Por si esto fuera poco, la intención de seleccionar unos fragmentos, entre tantos, va de suyo acompañado por la pregnancia que conlleva abrir un horizonte ontológico-existencial: la necesidad de poner límites a lo aprehendido. El límite viene marcado por el mero existencial “mundo” [*Welt*] y será acompasado por el proceder de la fenomenología, una fenomenología inspirada en la metodología del mismo Heidegger, pero, análogamente, muy preocupada por pensar los fenómenos desde el mismo ámbito de manifestación de su aparecer.

En definitiva, se va a tratar de pensar *Ser y tiempo* desde su propio modo de aparecer, esto es, sin importar vicisitudes biográficas, de estilo, incluso

ente arrojado en su poder-ser, pero que, del mismo modo y con la misma necesidad ontológica, debe soportar aquello que es, su existencia. Para una respuesta a esta intención de alejamiento ante discursos antropológicos (HEIDEGGER, 1976, p. 313-364).

⁷ Usaremos, para decir lo mismo, “mundo-entorno” y “circunmundo”, en la traducción de *Um-Welt*.

⁸ Como se verá, el proceder fenomenológico-hermenéutico de Heidegger pensará que los modos de tenencia de la vida del *Dasein*, esto es, los nexos-vitales y las “referencias” [*Zusammenhängen*] mundanas son mostradores, e indicativos, del proceso de “ejecución” [*Vollzug*] de la misma existencia. De este modo, desvelando las referencias, es decir, el *cómo* de la vida, la vida, o la existencia, se hace a sí misma. La “ocupación práctica” [*Umgang*] es un modo de esta ejecución.

programáticas, en tanto libro inacabado⁹, para, desde el modo a través del cual Heidegger aprendió la “indicación formal”¹⁰ [*formale Anzeige*] llamada mundo, plantear la pregunta sobre el sí-mismo del *Dasein*, pregunta que es considerada para nosotros vital, a fin de responder a una demanda que, *in nuce*, es específica de toda analítica existencial: ¿quién es el *Dasein*? ¿Quiénes somos realmente nosotros?

1 LA NECESIDAD DE IMPLANTACIÓN DEL PROCEDER FENOMENOLÓGICO: LA FENOMENOLOGÍA PARA UN CORRECTO PUNTO DE ACCESO A LA CUESTIÓN

¿Por qué tendría la fenomenología una cierta legitimidad para abordar el problema del acceso al mundo por parte del existente llamado humano? ¿Acaso la historia, la medicina, la sociología, la química, la física, etc., no han pensado sobre el mundo, y el ser humano, con suficiente pertinencia y claridad? ¿Estas ciencias, en su proceder científico, de orientación hipotético-matemática o inductiva-experimental, no ejercen su *praxis* científica desde alguna que otra concepción de mundo?¹¹

Sea como fuere, en el orden práctico, lo que hoy se consideran como “ciencias” operan, obteniendo resultados específicos y concretos, sin la necesidad de un replanteamiento de la cuestión del mundo y, ni mucho menos, tienen a la fenomenología como fundamento metodológico de su actividad científica. No necesitan de la fenomenología porque la ciencia¹² se ha adueñado ya de un acceso al mundo, del conocimiento y hasta del ser humano.

⁹ *Grosso modo*, la meta del Tratado era la elaboración de un horizonte temporal, re-obtenido por mor de una hermenéutica de la “temporalidad” [*Zeitlichkeit*] mundana del *Dasein*, que sirviera como un “trascendental” desde el que comprender el ser del ente en general, en tanto temporalidad [*Temporalität*]. Este horizonte trascendental y temporal iba a ser expuesto en la III Sección que no ha sido publicada jamás, por mucho que se considere el curso del Semestre de verano de 1927 su continuación (HEIDEGGER, 1989).

¹⁰ Véase las notas: 3 y 6. La indicación formal, en la obra del joven Heidegger, son como un prefacio para con los existencialistas (HEIDEGGER, 1995, p. 16).

¹¹ El problema de la legitimidad de la ciencia en relación con la concepción de mundo fue explorado por Heidegger en un curso de 1919 intitulado: “Semestre por necesidades de guerra” [*Kriegnotsemester*] (HEIDEGGER, 1999, p. 13-120).

¹² Desde 1919 Heidegger piensa que la filosofía se ejerce dentro de un dominio “pre-teorético” [*Vor-theoretische*], en cuanto actividad que intenta aprehender la experiencia inmediata de la vida, y que queda conformada como “ciencia originaria de la vida” [*Urwissenschaft des Lebens*]. Por tanto, la filosofía, siendo pre-teorética, tiene como finalidad poner al descubierto las estructuras ontológicas de la vida fáctica, distinguiéndose, en su actividad, de actitudes teoréticas, basadas en la objetivación y la reflexión, como de una actitud de corte práctico, basada exclusivamente en la acción (HEIDEGGER, 1999, p. 13-120).

Esto indica, por decirlo así, que lo que realiza la fenomenología, en tanto saber disciplinado y filosófico, es un retroceso – no un progreso –, el cual vendría atestiguado, necesariamente, por la imposibilidad misma del saber científico, en su vocación de ser *mathesis universalis*, por determinar objetivamente¹³ los ámbitos de realidad que estamos tratando aquí: “mundo” [*Welt*], “existencia” [*Dasein*] y “sí-mismo” [*Selbstheit*]. Objetivar es, desde Kant (1956), “poner” [*setzen*] o dotar de *quiddidad* a lo que es (HEIDEGGER, 1991, p. 13-19, 65-85, 171-203 y 249-312). Por supuesto que, para un moderno, como en el caso de Kant, la actividad relativa al poner es un rendimiento de una instancia subjetiva-trascendental, pero eso no importa a fin de enfatizar el gesto esencial: la realidad es una actividad que se “pone-ahí” y que, por tanto y de alguna manera, se “construye”. La realidad es lo construido, conformado por la actividad, en este caso con Kant, del movimiento trascendental. Ahora bien, desde esta concepción epistemológica, mundo, existencia y mismidad, componen una triada que se resiste a la operatividad del poner-ahí, en la medida en que todo intento por definir las bajo un “es”, un qué-es, resulta en un fracaso estrepitoso. Aquí es donde entra el proceder fenomenológico de inspiración heideggeriana: el fracaso viene motivado por una ceguera a la hora de aprehender de qué modo se dan estas daciones, o sea: mundo, existencia y mismidad. Ellas tres no acontecen conceptualmente, en tanto qué-es, sino en la modalidad del “cómo” [*Wie*]. Aparecen como “maneras de existir” [*Weisen zu existieren*], que quedan remitidas a un horizonte *a priori* por el momento ignoto¹⁴. La fenomenología, si es verdad el *dictum* husserliano de “¡a las cosas mismas!” [*zu Sachen selbst!*], consiste en la preocupación rigurosa por captar el

¹³ *Gegenstand* es unas de las traducciones al español de objeto, el cual puede ser traducido, del mismo modo, por *Objekt*. Desde diferentes perspectivas hay quienes sostienen su tajante división (CAYGILL, 2000, p. 317), considerándola importantísima para la matriz filosófica de la filosofía trascendental kantiana, siendo *Gegenstände* objetos de la experiencia en su sentido lato, mientras que *Objekt* es el objeto de la experiencia en un sentido restringido, o sea, como objeto relativo al entendimiento. Ahora bien, como digo, hay controversia, Pedro Ribas, uno de los traductores al español de la *Crítica de la razón pura* (KANT, 2005, p. XXV), según parece, desestima la diferenciación, al pensarla de poco importante; también lo hacen Förster y Rosen (KANT, 1993, p. 49), traductores al inglés del *Opus Postumun* kantiano. Heidegger, a mi parecer, a lo largo de su interpretación, mantiene tal división, entendida en términos ontológicos, en virtud, precisamente, del aporte que lo trascendental tendría sobre la misma experiencia, haciéndola depender de criterios logicistas, es decir, pensado el objeto como *Objekt*, o correlato lógico de la unidad de apercepción, en presunto divorcio con la intuición sensible, a la que estaría, irremediablemente, emparentada la noción germana *Gegenstand*.

¹⁴ Este elemento “apriórico” es mentado por Heidegger en tanto horizonte “pre-teórico” [*Vor-theoretische*]. La estructura de “previedad”: “haber-previo” [*Vor-habe*], “ver-previo” [*Vor-sicht*] y “pre-concepción” [*Vorgriff*], fue desarrollada especialmente en el curso de 1923 (1988). La dilucidación de esta estructura previa es el objetivo final de toda hermenéutica de la facticidad en su aspiración por lograr una situación hermenéutica.

modo cómo las cosas aparecen, y, por tanto, no se trata, en ningún momento, de imponer o presuponer lo que se da, o sea, aquello que “es”, sino, antes bien, partiendo de la manera de aparecer del ente, entrever su génesis trascendental, su estructura *a priori*, o, con Heidegger, su indicación formal.

El nexa que permite la dilucidación del *a priori* fenomenológico es establecido, en *Ser y Tiempo*, a través de la palabra “significatividad” [*Bedeutsamkeit*]. Significatividad es todo aquello “por-mor-del” [*Worum-willen*] *Dasein*. En cierta manera, *a priori* y significatividad vienen a decir lo mismo: sentido o contexto de “previedad”¹⁵. El elemento de sentido, como nexa estructural que argamasa las múltiples significaciones, tanto del ente intramundano, como para con las (auto)referencias existenciales propias del *Dasein*, es la significatividad. Se puede decir de otro modo, en reserva del *dictum* fenomenológico: la significatividad es el elemento articulador que permite que lo que se dé, lo haga transido por algo que el *Dasein* es – que somos en calidad de existentes –. En virtud del hecho de que lo que aparece viene marcado por la significatividad, por algo que somos, en “cada caso”¹⁶ [*Jeweiligkeit*] nosotros mismos, es posible ejercer la tarea trascendental sobre los rendimientos fenomenológicos en tanto estructuras universales, entiéndase, para todo ente-*Dasein*.

La fenomenología, en resumen, no consiste, tan solo, en erigirse en una actitud respetuosa para con lo que se da, o aparece, sino que intenta desentrañar las condiciones formales-trascendentales que hacen posible todo aparecer. Para Heidegger, el fondo trascendental queda marcado por la “temporalidad del ser”¹⁷ [*Temporalität*]. Pero este es otro problema.

¹⁵ Al mentar la expresión “sentido” se quiere significar, a la par, el horizonte de previedad desde-dónde el *Dasein*, siendo en el mundo, abre los propios respectos que conforma los útiles en sus “para-algo” [*Um-zu*]. Resulta conveniente no pensar el sentido como un añadido, *a posteriori*, de lo articulado como mundo. Tampoco debería ser pensado tal “sentido” como una instancia de carácter subjetivo.

¹⁶ Término no empleado en *Ser y Tiempo*, al ser reemplazado por *Jemeinigkeit*. En este caso, *jeweilig* se traduce por “en cada caso”, “cada vez”, en virtud de la raíz alemana *-weile*, esto es, “instante”, “momento”. He analizado la relación de este concepto en la obra de Heidegger en: (GARRIDO-PERIÑÁN, 2017a, p. 533-556), al socaire del concepto paulino de *parousia*. La relación, además, de *jeweiligkeit* con el concepto griego *kairos* es evidente, por cuanto manifiesta el carácter temporal de la existencia, que es propia, si y solo si, en el momento oportuno de una apropiación, proyectada como modificación del estado cotidiano, el existente consigue anteponerse a su tendencial posibilidad a la caída.

¹⁷ Al contrario que el Prof. José Eduardo Rivera, que traduce “temporalidad” por *Temporalität* y “temporeidad” por *Zeitlichkeit*, prefiero no atender a tal división, pues, en cualquier caso, ambos fenómenos, desde el plano de la obra cumbre heideggeriana, vienen a manifestar algo casi idéntico, sobre todo, si me ciño a una de las hipótesis vertidas en el libro de 1927: el *Dasein* es el ente que trasluce y transparenta, de algún modo, el darse mismo del ser. No hay darse del ser si no pasa por el

2 DASEIN “=” MUNDO. LOS ÁMBITOS FENOMENOLÓGICOS DEL SER-EN Y EL COMPORTARSE

Una ecuación de igualdad recorre las páginas de *Ser y Tiempo*: “*Dasein* = Mundo”: “Y si el mundo mismo es un *constitutivum* del *Dasein*, la elaboración conceptual del fenómeno del mundo exige una visión de las estructuras fundamentales del *Dasein*” (HEIDEGGER, 2002, p. 52)¹⁸. *Prima facie*, esta igualdad mienta que tanto *Dasein* como mundo son co-origenarios en su mostración, de tal modo que no es posible pensar el uno con independencia del otro. En términos más latos, la igualdad¹⁹ entre *Dasein* y mundo determina que el *Dasein* es lo que hace, a saber, en un primer momento, ante una primera pregunta sobre quién soy, tendría que contestar: soy lo que hago mientras cocino, busco el parque Güell de Barcelona, o quedo absorto viendo un partido de fútbol²⁰. Ante esta tesitura, cualquier conocimiento de identidad yoica se debería constituir como un estado de excepción de la inmediatez de la vivencia y, como se sabe, Heidegger no está dispuesto a aceptarlo en honor de la propia fenomenología²¹. Pero lo importante, como trasfondo de la co-origenariedad entre *Dasein* y mundo, es que, desde una percepción cotidiana, en la expresión: “soy lo que hago”, permanecen implícitos los horizontes de comprensibilidad que posibilitan la relación “*Dasein* = mundo”, o mejor: esta relación de co-origenariedad ha sido ya planteada y abierta en la “ocupación práctica” [*Umgang*] relativa a la cotidianidad de todo existente. De lo contrario, la ocupación práctica sería acéfala, carecería de significatividad. Tal

Dasein. Por tanto, ambos conceptos deben entenderse como horizontes de tiempo, esto es, en tanto temporalidad. Lo que sucede es que la palabra *Temporalität* tiene una finalidad trascendental, pues de lo que se trata es de ganar el horizonte general de presentación del ser del ente. Pero, que no olvide, este horizonte general, de presentación del ser del ente mismo, es la existencia, esto es, el *Dasein*.

¹⁸ *Und wenn Welt selbst ein Konstitutivum des Daseins ist, verlangt die begriffliche Ausarbeitung des Weltphänomens eine Einsicht in die Grundstrukturen des Daseins.*

¹⁹ El uso que se realiza sobre el término “igualdad” es retórico, pues Heidegger, desde la concepción de la verdad vertida en *Ser y tiempo* (HEIDEGGER, 2002, § 44), va a dejar muy claro que la verdad, lo verdadero y el ser-verdadero, como fenómenos relativos a la propia “verdad de la existencia” [*Wahrheit der Existenz*], no estarán basados en la *adaequatio intellectus et rei*. Adecuación (*adaequatio*) e igualdad (*aequatio*) vienen a manifestar un mismo ámbito de realidad: la correspondencia del entendimiento con la cosa. Siendo, entonces, la verdad la igualdad entre lo pensado y la cosa. Para una ampliación del problema de la verdad y su interpretación *aleteiológica* (VIGO, 2007, p. 117-142).

²⁰ (HEIDEGGER, 2002, p. 239): “Se es lo que se hace (práctica)” [*Man ist das, was man betreibt*].

A partir de tan escueta afirmación, se puede comprender el compromiso adoptado, en términos fenomenológicos, con el análisis del mundo-entorno.

²¹ Tal afirmación corresponde a la máxima fenomenológica de atenerse al modo en el que se dan las cosas (al cómo) y a su acción derivativa: la “atestiguación” [*Bezeugung*] de lo dado.

pregnancia de lo ya abierto por el mundo, a través de la ocupación práctica, fue mentado con Heidegger (2002, p. 15-19), aunque en relación con el sentido del ser, mediante el rótulo de “pre-ontológicamente no extraño”²². Para que algo no nos resulte extraño, de algún modo, aunque no temático ni explícito en cuanto tal, tiene que ser (re)conocido, en la medida en que ha de quedar vinculado con el modo de ser del agente práctico, en este caso: el *Dasein*. No lo olvidemos, el mundo, como se verá más adelante, no es definido como totalidad de entes, sino como un modo de ser del *Dasein* denominado “mundaneidad”²³ [*Weltlichkeit*]. Mundaneidad no es más que un modo de ser, por la sencilla razón de que no es un ente, una cosa que pueda “ponerse(contra)-ahí” [*Gegenstand*], como sí, en cambio, puede suceder con una mesa o una silla. La mundaneidad apunta a desvelar el carácter ontológico del mundo, o sea, del *Dasein*, haciendo énfasis en la definición de mundo como proyección horizontal *a priori* de sentido capaz de contener toda significación particular, así como articular hermenéuticamente todo hacer práctico²⁴.

Como ya se puede ir comprendiendo, la fórmula “*Dasein* = Mundo” no quiere explicitar que el *Dasein* es su mundo, aunque Heidegger innumerables veces imaginara al existente como un mera “relucencia” [*Reluzenz*] del mundo en el que habita (2002, p. 175 s.)²⁵; más bien, tal expresión de igualdad viene

²² Esta es una de las tesis metodológicas más importantes del libro, pues va a establecer, a nivel de la comprensión referencial-ejecutiva del *Dasein*, tres niveles de acceso en el “comportarse” [*sich-Verhalten*] que es el *Dasein* mismo: “lo más cercano” [*am nächsten*], “lo más lejano” [*an fernsten*] y, por último, “no extraño” [*nicht fremd*]. La no-extrañeza significa que el *Dasein*, en cada caso, se relaciona con las cosas bajo el carácter de una pre-comprensión que como, *in nuce*, está soportando toda aprehensión significativa. Del mismo modo, la posibilidad de que el *Dasein*, con respecto a sí, no sea del todo extraño va a vertebrar parte de las consideraciones sobre la propiedad/impropiedad (HEIDEGGER, 2002, § 45-53) del existir, determinando la definición del estado de propiedad en tanto “modificación” derivada del modo de ser impropio, no al revés (GARRIDO-PERIÑÁN, 2017b, p. 159-182).

²³ (HEIDEGGER, 1979, p. 228): “por mundaneidad no se entiende el carácter de ser de lo ente, sino el carácter de ser del *Dasein* y solo a través de él también el de lo ente”.

²⁴ La noción de mundo, al menos en el *opus magnum* heideggeriano, es prolija y polisémica, dando lugar a diversas interpretaciones sobre los comentaristas: TUGENDHAT (1970, p. 273-313), quien manifiesta que el concepto de mundo, implícito en el análisis de la angustia, fricciona con el expuesto en el § 18 de *Ser y Tiempo*; o FIGAL (2013), a su vez, se muestra contrario a Tugendhat. También son valiosas, a fin de esclarecer tal polisemia, las consideraciones de: KALARIPAMBIL (1999, p. 260) y POCAI (2001, p. 51-67 y 1996, p. 75).

²⁵ Para extender la temática conviene pensar el existenciario “caída” [*Verfallen*] y todas sus modulaciones dentro de las “categorías de movimiento” [*Bewegungskategorien*] de la vida fáctica (HEIDEGGER, 2005, p. 354 ss., y 1985, p. 117-130 y 131-151). Para completar la interpretación: KISIEL (1995, p. 257 ss.) y SEGURA-PERAITA (2002, p. 146 ss.).

a decir que el *Dasein* es “ser-en”²⁶ [*In-sein*]. Pero, a contracorriente, ¿qué tiene que ver lo formulado, en tanto ser-en, con la expresión de equivalencia “*Dasein* = Mundo”? ¿No es esto una abstracción?

Es sabido que el ser-en constituye un existenciario fundamental a la hora de explicitar el grado de mostración de otro existenciario: ser-en-el-mundo. El ser-en es un momento estructural del ser-en-el-mundo. De suerte que, ahora, aquello que abre el ser-en recobre vitalidad e importancia, precisamente, de cara a poder aprehender lo que la ecuación “*Dasein* = Mundo” deja ver: no hay, primero, un mundo o un existente que pueda establecer, como causalmente, en tanto primer principio o comienzo, la relación que comporta tal expresión, sino que la relación es originaria con respecto a sus relatas. El *Dasein* es una relación abierta inercialmente, y siempre, referida a significaciones que no son elegidas por él, pues son propias de su facticidad, esto es, del “haber-llegado-a-ser” [*Gewordensein*] (HEIDEGGER, 1995, p. 67-160). Por tanto, aquello que el “=” implicaba era la constitución co-originaria de una relación del *Dasein* con el mundo, transparentando su modo de aparición primaria, como ente emparentado con este mismo mundo, desde aquello que hace o ejerce en su *praxis*.

Entretanto, la expresión “soy lo que hago” buscaba ganar un ámbito para la mostración del ser-en, estructural en el *Dasein*, ya que permitía un acercamiento de cara a la obtención de una captación fenomenológica sobre este ser-en entendido como “comportarse” [*sich-verhalten*], o relación intencional analizable, en tanto modo de ser, por mor de sus referencias hermenéuticas, situacionales y ejecutivas²⁷. Ahora, además de recobrar sentido la expresión “soy lo que hago”, es menester fijarse en esta otra: “soy mi circunstancia”. Solo tiene circunstancia aquel que es una relación co-originaria con sus relatas. De nuevo: el *Dasein*.

²⁶ He desarrollado una fenomenología del ser-en, ora acercándome al tema de la “corporalidad” [*Leiblichkeit*], ora, desde criterios metodológicos a la hora de interpretar la obra *Ser y Tiempo*, en las siguientes meditaciones (GARRIDO-PERINÁN, 2017c, p. 139-160 y 2017d, p. 63-73). Conviene, empero, destacar que el ser-en, como experiencia fenomenológico-existencial, no ha de mentar el quedar “junto-a/dentro-de” [*bei*] algo (HEIDEGGER, 2002, p.123-125).

²⁷ Heidegger propone que las posibilidades de acceso al fenómeno están marcadas bajo tres sentidos: “sentido de contenido” [*Gehaltsinn*], “sentido de relación” [*Bezugssinn*] y “sentido de ejecución” [*Vollzugssinn*], siendo el sentido de contenido subsidiario del sentido relacional, esto es, de la forma cómo la existencia es vivida, bajo sus referencias y situaciones concretas y fácticas. El sentido de ejecución es importante aquí porque no hay ningún sentido relacional que no conlleve, desde sí mismo, una ejecución, una *praxis*, un hacer. Los contenidos que, como indicadores formales expresa la hermenéutica de la facticidad, deben ser, en “cada caso” [*jeweiligkeit*] ejecutados, llevados a *praxis*. Esta división, en la manera de entender el fenómeno, no es nueva de *Ser y Tiempo*, sino que ya fue tematizada, al menos implícitamente en cursos docentes anteriores a 1927 (HEIDEGGER, 1979a, p. 194 ss.).

3 SOY MI CIRCUNSTANCIA: DEL CARÁCTER ONTOLÓGICO DEL -UM A LA PREPARACIÓN POR LA PREGUNTA POR EL QUIÉN DEL *DASEIN*

La pregunta directriz de esta meditación es aquella que le concierne atestiguar quién es el *Dasein*, entendido en su conversión fenomenológica: ¿cómo un ente como el *Dasein*, que no tiene la constitución de un ente intramundano²⁸, aparece, si, antes bien, su ser es ser-en, es decir, una relación en apertura y franquea con el mundo en el que vive o habita? ¿Cómo se puede discernir, entonces, lo que soy de lo que el mundo es? Bien es verdad que, si el proceder fenomenológico adoptado al principio no me hubiese alertado sobre las consecuencias que implican partir de la quiddidad del ente, podría haber comenzado mi tarea atendiendo a la concepción del *Dasein* como *animal rationale*, o como género albergado en la *humanitas* y, desde este cobijo, adelantar una definición sobre quién es el existente. Pero no ha sido así, la mirada fenomenológica me alertó, dejando claro que, en un primer momento, si se atiende a lo que hay, a lo que se da, jamás es dado un existente fuera del mundo (HEIDEGGER, 2002, p. 85-133). Tener mundo es tener circunstancias si y solo si la circunstancia es comprendida como elemento contextual que, de algún modo, soporte la significación de aquello que es (existe), y que, por otro, sirva para generar familiaridad para con aquello que relaciona, en este caso: el mundo, comprendido como trama que soporta la relación práctica, no “objetivante”, con el entorno (circunstancias). A partir de estas ocupaciones prácticas, en sus efectos colaterales, a la hora de generar ámbitos de pertenencia – o sea circunstancias – es por lo que se constituye el habitar. Siendo preciso, esta es la primera definición que otorga Heidegger sobre el modo de aparecer del *Dasein*: este es un ente que, nunca estando “junto-a/dentro-del” [*bei*] mundo, lo habita. Si se prefiere, antropológicamente hablando, el *Dasein* es un ente habitador de mundo que queda definido, y por tanto englobado, como en cobijo, por el carácter envolvente del -Um, el *circum*, donde son retenidas todas las posibilidades de pre-comprensión mundana²⁹, las cuales, actúan como “suelo fundante” [*gründende Boden*] para

²⁸ *Vorhandensein* se contraponen al modo de ser del *Dasein*, basado en la existencia, en cuanto “estado de arrojado” [*Geworfenheit*], que sostiene la propia asunción de su temporalidad, un modo de ser basado en la “cuestionabilidad” de su propio ser. La existencia pertenece al *Dasein*; el “estar-ahí” a los entes ya dados, en “estado de efectividad” [*Wirklichkeit*], en la realidad. Por tanto, los entes que no son *Dasein*, los entes intramundanos, no existen, pues no preguntan sobre sí mismos, no se comportan, asumiéndose, desde un horizonte temporal.

²⁹ No en vano este ser-en-la-circunstancia, auspiciado por una tarea de orden práctico, le pertenece un tipo de saber denominado “circunspección” [*Umsicht*]. Es sabido que el vocablo *Umsicht* es traducido por el joven Heidegger, durante su interpretación de Aristóteles, con el término *phronesis*, en tanto

cualquier otro tipo de comprensión epistemológica, incluso para la propia de la ciencia teórica. Habitar es consolidar una pertenencia con lo que rodea siempre a través del ejercicio práctico de ocupaciones que embargan a diario al existente. Empero, en mi opinión, es vital aclarar que el sentido de pertenencia, ligazón, característico de la acción habitar, no viene ejercido por la misma actividad ocupacional y práctica ejercida por el existente, sino, más bien, – y esto es una cuestión metodológica muy importante – la consolidación con el *circum* es previa y fundante, pertenece al orden del haber-sido del *Dasein*, a su facticidad. De ahí que el análisis heideggeriano apunte a un esfuerzo denodado de transparencia sobre el fenómeno del “mundo-entorno” [*Umwelt*] y no, por el contrario, por la dilucidación de la misma acción, entendida como capacidad volitiva del ente-*Dasein* (prevención de una postura subjetivista). Ahora bien, ¿por qué ha de tener privilegio fenomenológico-existencial el ámbito de realidad que denota la palabra mundo para un auto-esclarecimiento del modo de aparecer del *Dasein*? Esta es una pregunta que, llegado a este punto, es necesario responder. La respuesta ya ha sido implícitamente mencionada a lo largo de las páginas precedentes, por cuanto se pensó la co-originariedad de *Dasein* y mundo, aunque, mientras tanto, no ha sido manifestada explícitamente, ya que, en este nivel de análisis, deudor de la cotidianidad, la expresión *Dasein* es una palabra aparentemente hueca y vacía, casi abstracta, si no viene acompañada del carácter envolvente, soporte del sentido hermenéutico, que comporta el *-Um*. Por esta razón, la pregunta directriz por el quién es el *Dasein* apunta al esclarecimiento exhaustivo del modo de constitución de la circunstancia, encinta y soportadora de sentido: el mundo. Desde una concepción vaga y mediana, pero no por ello carente de visión³⁰, la dimensión que aglutina el “ante-qué” [*Wovor*] de la circunstancia es el mundo. Heidegger piensa que, si hace accesible el modo de aparecer del mundo, podrá responder a la cuestión sobre quién es el *Dasein*, en tanto *das Man*, o sea, como tendencia fáctico-existencial a la caída (HEIDEGGER, 2002, p. 134-149). De suerte para el mismo análisis existencial del *Dasein* que, tal respuesta, sea incluso insuficiente para con la misma metodología fenomenológica a seguir, la cual nos insta a pensar que, de alguna manera, el *Dasein* mismo tiene que aparecer, como sí-mismo, en el momento estructural

saber relativo a la circunstancia, cuya finalidad es llevar a buen término la acción humana, siempre orientada y englobada en y desde circunstancias (HEIDEGGER, 2005, p. 115, 376, 384 s; 2002, p. 165-183 y 193; 1992, p. 22, 47 y 51).

³⁰ La *doxa*, como el *das Man*, aunque son horizontes que limitan una comprensión total, íntegra y ontológica del *Dasein*, a la par, son fenómenos positivos, en la manera en la que abren una comprensión de aquello que nos rodea.

del mundo. ¿No es verdad que el existencial que recorre la movilidad formal del *Dasein* es el ser-en-el-mundo? ¿Qué ha de mentar el existenciario ser-en-el-mundo si no es la necesidad perentoria de una existencia de constituirse por y sobre la circunstancia que le rodea? Se puede decir de otro modo: si el *Dasein* mismo no apareciera ya en la experiencia mediana de ser-en-el-mundo, es decir, a través de la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad (HEIDEGGER, 2002, p. 185-198), ¿no es cierto que tendríamos que “presuponer” [*voraussetzen*] el modo de ser del ente llamado *Dasein*? ¿Qué ha de mentar la palabra “se da” [*es gibt*] si no es que el ser-en-el-mundo es una *intuición experiencial* que puede atestigüarse en la misma vida? Es un principio inalienable para la fenomenología, entonces, partir de lo dado, de tal manera que la forma de ser del *Dasein* – no idéntica ni reducible al modo del “estar-ahí-efectivo” [*Vorhandensein*] – tiene que aparecer de algún modo dentro del momento estructural mundo. Esta es mi premisa.

4 EL EXISTENCIARIO MUNDO: ÚTILES Y SIGNIFICATIVIDAD. UN CAMINO PARA EL PLANTEAMIENTO DE LA MISMIIDAD DEL *DASEIN*

El existenciario mundo tiene una peculiaridad definida por su tendencia a la ambigüedad. Por un lado, lo que sea mundo, en el análisis existencial llevado a cabo por Heidegger, presenta el carácter de los entes que no son *Dasein*; por otro, soporta e integra el modo de ser del *Dasein*, principalmente basado en la significatividad. Las cuatro definiciones de mundo dadas por Heidegger, a saber: uno, el mundo es la totalidad de los entes intramundanos; dos, mundo es, más bien, el carácter de ser del ente intramundano; tres, en tanto fenómeno relativo al *Dasein*, el mundo es “adonde” este habita; y cuatro, el mundo es el ámbito de acogida y “aprehensibilidad” que soporta a todo ente bajo el formato de la significatividad (HEIDEGGER, 2002, p. 63-113). Pues bien, según se colige de lo expresado, la definición tercera va a ser la que le va a servir de hilo conductor para culminar la tarea de poner al descubierto el mundo como momento estructural del ser-en-el-mundo. Hacer esto, como ya se ha manifestado justo en el punto anterior, significa comenzar desde el habitar, pero siempre en tanto se quiera dilucidar la misma estructura ontológica que soporta tal habitar: el *-Um*. A partir de entonces, lo que nos encontramos en *Ser y tiempo* es con una tarea ardua y exhaustiva que tiene como fin transparentar el modo de aparecer del “útil” [*Zeug*] como elemento

que, de cierta manera, preconiza la experiencia del mundo entendido en tanto “mundaneidad”³¹ [*Weltlichkeit*].

4.1 EL MUNDO Y EL ÚTIL: LA NECESIDAD DE ESCLARECIMIENTO DE LA PREGUNTA POR EL *DASEIN*

Quería plantear, desde el análisis del mundo, la pregunta que preparara un acceso, sin contar explícitamente con la deriva del *das Man* en la que conduce el análisis de Heidegger, a la “mismidad” [*Selbstheit*] del *Dasein*. Es, empero, una obligación al menos y, *grosso modo*, para esta meditación, construir un cuestionamiento que pida cuentas sobre cómo se constituye la experiencia del útil, pues el útil es el nexo que conecta el propio uso particular del ente en cuestión, con la experiencia englobante que, según Heidegger, contiene lo que el mismo útil es. Es de sobra conocido, por lo demás, el estudio que ejerce Heidegger sobre la “condición respectiva”³² [*Bewadtnis*]. Su proceder es hasta simple, aunque pareciera que su análisis fuera producto de un proceso abstracto y esquivo. Se parte del uso mismo, concreto y particular, a saber, el útil-cuchillo, el cual queda remitido a sus aplicaciones prácticas-operativas, sean las que sean, hasta cortar un trozo de pan como apuñalar. Luego, su uso queda derivado a un horizonte global, holístico y contextual, denominado “contexto pragmático” [*Zeugzusammenhang*] e incluso “totalidad respeccional”³³ [*Bewadtnisganzheit*]. El momento estructural, que liga

³¹ Desde un momento estructural del análisis de *Ser y Tiempo*, sobre todo en aquel relativo a la aparición del mundo, tanto la mundaneidad como la significatividad pudieran ser fenómenos análogos. Es cierto que la significatividad será el fenómeno que englobe, y, por tanto, acoja al carácter ontológico del mundo – esto es: la mundaneidad –, pues la significatividad mienta estructura de “prevedad”, donde se configura y adquiere formato todos los fenómenos existenciales, en tanto fenómenos ligados a un horizonte de mundo. Pronto se comprenderá por qué la mundaneidad y la significatividad están hermanadas en un mismo punto: son fenómenos de anticipación que constituyen el soporte *a priori* de toda experiencia de mundo y, del mismo modo, son fenómenos relativos en exclusividad al modo de ser del *Dasein*. Una mesa no comporta significatividad, sino el *Dasein*. Para una aclaración de la expresión mundaneidad, conviene revisar el uso que hace Heidegger del neologismo “mundear” [*welten*] (HEIDEGGER, 1999, p. 110). Conviene no olvidar las influencias de Emil Lask sobre Heidegger y el llamado por éste: “Principio de determinación material de la forma” (LASK, 1923).

³² Aunque no es nuevo de *Ser y Tiempo*, pues, desde 1915, Heidegger ya se vale del sentido técnico de *respectus* como el “enfrente” que soporta la vivencia del yo (HEIDEGGER, 1978, p. 223). La relación con ese horizonte trans-lógico del que versaba Emil Lask son de nuevo evidentes (CROWELL, 2001, p. 101 ss.).

³³ No se quiere expresar que, ambos fenómenos, dentro del análisis heideggeriano, sean idénticos. Antes al contrario, el “contexto pragmático” queda emparentado con el ámbito que soporta el “paralgo” [*Um-zu*] de la remisión del útil, mientras la “totalidad respeccional” es un fenómeno ligado al “por-mor-de” [*Worum-willen*] *Dasein*, o sea, al ámbito de auto-remisión que todo útil, en tanto paralgo, comporta. El existenciarío del cual es deudor la “totalidad respeccional” es el “todo respeccional”

la experiencia del útil con el modo de ser del *Dasein*, es llamado “mundo-entorno” [*Um-welt*], culpable de configurar toda experiencia del *Dasein* con su mundo y, por tanto, con el útil en su uso particular. El mundo-entorno cumple con la función de estructura de preiedad con respecto a la experiencia particular de uso.

¿Cuál es la diferencia, entonces, entre conjunto de remisiones instrumentales propuestas en la totalidad-respeccional y el mundo-entorno? ¿No es el mundo-entorno, al igual que la totalidad-respeccional, un contexto holístico e integral que funda la experiencia ocupacional particular? Ante estas preguntas solo cabe responder: sí y no. Sí, son lo mismo en la medida en que ambos existenciaros denotan la necesidad de circunscribir la experiencia del útil, concreta, aquí y ahora, a un horizonte de preiedad que engloba, a causa de su permeabilidad hermenéutica, toda significación. Pero no, por cuanto, desde lo extraído del conjunto de remisiones instrumentales, solo tenemos la percepción de que el útil es útil siempre en relación con un para-algo, careciendo del nexa fenomenológico que nos ponga ante la dilucidación de en qué medida el útil dice algo que el *Dasein* es. La red hermenéutica que conjuga a todos los “respectos” (*respectus*), en su relación para con los para-algo, a saber, el cuchillo para cortar, tiene que toparse con un límite, pues, de lo contrario, esta cadena, en sus diversos usos, sería *ad infinitum*. Hay un para-algo que no remite a otro para-algo, que no está en relación con otro *respectus*: el para-algo en relación con el *Dasein*, o sea, según Heidegger (2002, p. 86): el “por-mor-de” [*Worum-willen*]:

En la comprensión del contexto-referencial ya expresado, desde un poder-ser asumido en forma explícita o implícita, en forma propia o impropia, por mor del cual él mismo es, el *Dasein* ya se ha remitido a sí mismo hacia un para-algo³⁴.

Aquí radica la importancia del mundo-entorno: conecta la posibilidad de dilucidación de la génesis fenomenológica del útil y, al mismo tiempo, la hace entrar en relación con aquello que el *Dasein* es. Solo así es posible la afirmación de que “soy mi circunstancia”. Resulta cognoscible ser mi

[*Bezugszusammenhang*], que vendría a actuar de elemento trascendental, por cuanto contendría la totalidad de “condiciones respectivas” [*Bewandtniszusammenhang*] cuanto su (auto)referencia hacia el *Dasein* – la significatividad y mundaneidad.

³⁴ *Im Verstehen des genannten Bezugszusammenhangs hat sich das Dasein aus einem ausdrücklich oder unausdrücklich ergriffenen, eigentlichen oder uneigentlichen Seinkönnen, worumwillen es selbst ist, an ein Um-zu verwiesen.*

circunstancia solo bajo la condición de que lo que forma y ejerce las circunstancias, las ocupaciones prácticas con los útiles en un mundo, remitan a mí. Ahora bien, ¿qué tiene que ver lo explicitado en este punto con la petición de que la “mismidad” [*Selbstheit*] del *Dasein*, desde la experiencia circummundana, sea mostrada? En mi opinión, mucho, pues lo que afirma Heidegger, ni más ni menos, es que el complejo de fines del para-algo ha de remitir, como suelo fundante, a la experiencia propia, y genuina, del *Dasein*, a lo que éste es: *experiencia de sí mismo*. El útil es útil si y solo si remite a la experiencia propia del *Dasein*, la cual ha de quedar anticipada en la comprensión de aquello que el útil, en su red hermenéutica, de ilación del para-algo, es. Las posibilidades que engloban el modo de ser del *Dasein*, como ente no conformado por el modo de ser de la presencia o el estar-ahí-efectivo, además de solventar el problema del *ad infinitum* del para-algo, permiten entonces entrever fenomenológicamente el horizonte del sí-mismo o mismidad del *Dasein*, que, tácitamente, está articulando el modo de aparecer del mundo-entorno. ¿Está ya dado el *Dasein* en la experiencia del mundo-entorno? ¿se puede atestiguar, desde el mundo como momento estructural del ser-en-el-mundo, la posibilidad de aprehensión de la mismidad del *Dasein*? Por el momento, solo es posible afirmar lo que sigue: si el mundo es aquello que permite el juego de los horizontes prácticos-operativos, donde se resuelven las acciones ocupacionales, el modo de ser de las cosas, etc., el mundo solo es posible, es mundo en cuanto tal, si sus posibilidades quedan ligadas a las posibilidades del *Dasein*. Todavía no se hecho meridiano, ni siquiera, la forma de la aparición del *Dasein* como modelo de anticipación comprensiva del útil. Paso a paso.

4.2 EL MUNDO Y LA SIGNIFICATIVIDAD: LA ANTICIPACIÓN DEL MODO DE SER DEL *DASEIN*

Heidegger, llegado aquí, está muy preocupado por mostrar de qué modo la preminencia del “por-mor-de” sobre el “para-(que)” es configuradora de toda intelección y ocupación humana, olvidando, quizás, la necesidad de mostrar el aparecer del sí-mismo del *Dasein* como fenómeno fundante del darse del mundo: “Este conveniente contexto, que desde la estructura de la condición respectiva conduce al ser del *Dasein* como el verdadero y único

por-mor-de, no ha de ser detenidamente profundizada por el momento” (HEIDEGGER, 2002, p. 64)³⁵.

Para mi interés, en cambio, esta afirmación solo tiene validez en la medida en que prepara, y permite, el planteo de la pregunta por el sí-mismo del *Dasein*. El sí-mismo, o mismidad, por el momento, ha quedado vinculado a lo que permite que el contexto holístico, soportador del modo de ser del útil, sea comprendido. Esto es llamado por Heidegger “comprensión de mundo” [*Verstehen von Welt*] (HEIDEGGER, 2002, p. 86). Estaría muy tentado de manifestar que la comprensión de mundo es equivalente a la comprensión del *Dasein*, pero decir tal cosa complicaría la transparencia del modo de aparición del propio sí-mismo del *Dasein* desde la impronta del mundo. En verdad, con Heidegger, no se puede decir que la mismidad se haga temática, directamente, desde la experiencia del útil, pero es que el útil, su intelección, tampoco, ya que toda experiencia utilitaria queda remita a una configuración y apertura previa de sus propios contextos significativos. Resulta muy valioso tener claro que el *Dasein* no es el instaurador de la apertura previa del ser, sino que se “encuentra” [*befindet*] con ella. Esta constatación del encuentro se llamará un poco más adelante: “disposición afectiva” [*Befindlichkeit*] (HEIDEGGER, 2002, p. 134-140), como se sabe, unos de los modos eminentes en las que el *Dasein* es su “Ahí” [*Da*].

Sin embargo, para el interés de esta meditación, conviene centrarse en el fenómeno del mundo, sobre todo porque aquí sale a relucir una referencia fenomenológica sobre el sí-mismo del *Dasein*. Si el mundo no me pusiera ante un auto-conocimiento sobre mi sí-mismo, no se entendería el análisis que hace Heidegger para con éste. ¿Cómo me pone, pues, el mundo ante mí-mismo? En este sentido, la estructura de preiedad, sentido o comprensión de mundo es aquello que el *Dasein* es: “El en-qué del comprender que se auto-remite, como aquello-con-vistas-a-lo-cual se deja acontecer a los entes en el modo de ser de la condición respectiva, es el fenómeno del mundo” (HEIDEGGER, 2002, p. 86)³⁶. *Prima facie*, esta definición valdría tanto para definir al mundo como al *Dasein*: ¿no es el *Dasein* un comprender que, en cada caso, se auto-remite y que, por otro, en tanto proyecto-compresor, deja acontecer a todo ente intramundano? La importancia del existenciario mundo recibe aquí su

³⁵ *Der angezeigte Zusammenhang, der von der Struktur der Bewandnis zum Sein des Daseins selbst führt als dem eigentlichen und einzigen Worum-willen, soll fürs erste noch nicht eingehender verfolgt werden.* No da más explicaciones sobre la justificación de tal decisión.

³⁶ *Das Worin des sichverweisenden Verstehens als Woraufhin des Begegnlassens von Seiendem in der Seinsart der Bewandnis ist das Phänomen der Welt.*

preminencia y toda su integridad: el mundo sirve para visualizar el tránsito mundo-*Dasein*, o sea, desde la dilucidación del existencial mundo, podemos comprender el hilo conductor de los entes intramundanos hacia el *Dasein*.

Es el turno, entonces, de explotar el análisis de la relación del mundo con lo que el *Dasein* es: su *auto-referencialidad*. Esta determinación, por lo demás, queda remitida a la necesidad de explicitación de las condiciones de posibilidad del mundo mismo, ya que, desde lo abierto por la condición respectiva, es posible explicitar el comportamiento y funcionamiento de los útiles, pero no así preparar la pregunta sobre las condiciones de posibilidad del fenómeno mundo. Estas condiciones de posibilidad radican, no obstante, en el fenómeno de la “significatividad” [*Bedeutsamkeit*]:

El carácter referencial de estas referencias del remitir nosotros lo concebimos como significar. En la familiaridad con estas referencias, el *Dasein* significa para sí mismo, se da a entender, originariamente, su ser y poder-ser en relación con su ser-en-el-mundo. El por-mor-de significa un para-algo, éste un para-esto, éste un en lo cual del dejar ser, y éste un con-qué de la condición respectiva. Estas referencias están enganchadas, por debajo de, entre sí, como una totalidad originaria; son lo que son en cuanto son este significar en el que el *Dasein* se da previamente a entender a sí mismo su ser-en-el-mundo. Al todo-referencial de este significar lo llamamos significatividad (HEIDEGGER, 2002, p. 87)³⁷

Nota bene, se puede observar que, en un primer momento, no se habla de significatividad, sino de “significar”³⁸ [*Bedeutend*]. El significar es el carácter que conforma todas las remisiones instrumentales, las cuales son englobadas, contextual-holísticamente, solo bajo la condición de ser fenómenos correlativos a la interpretación o comprensión en las que el *Dasein*, mientras existe, es. ¿Realmente qué tiene que ver tal afirmación con la emergencia del aparecer de la mismidad del *Dasein*? En mi opinión aquí reside el meollo de la cuestión, por más que, en un primer vistazo, no se pueda obtener una respuesta clara y distinta. Si las remisiones instrumentales, propias de los útiles, son remitidas

³⁷ *Den Bezugscharakter dieser Bezüge des Verweisens fassen wir als bedeuten. In der Vertrautheit mit diesen Bezügen »bedeutet« das Dasein ihm selbst, es gibt sich ursprünglich sein Sein und Sein-können zu verstehen hinsichtlich seines In-der-Welt-seins. Das Worumwillen bedeutet ein Um-zu, dieses ein Dazu, dieses ein Wobei des Bewendlassens, dieses ein Womit der Bewandnis. Diese Bezüge sind unter sich selbst als ursprüngliche Ganzheit verklammert, sie sind, was sie sind, als dieses Be-deuten, darin das Dasein ihm selbst vorgängig sein In-der-Welt-sein zu verstehen gibt. Das Bezugs ganze dieses Bedeutens nennen wir die Bedeutsamkeit.*

³⁸ *Bedeutend* queda definido por la palabra española interpretar, en el sentido de “interpretar” [*deuten*] en relación con algo.

al significar, esta misma remisión instrumental queda ajustada, y englobada, en tanto condición de posibilidad, al interpretar que el mismo *Dasein* es un ente sumamente compresor (HEIDEGGER, 2002, p. 142-148). Si esto es atinado, en el análisis fenomenológico llevado a cabo aquí, resulta plausible decir, pues, que el *Dasein*, su modo de aparecer, ha de quedar ínsito en la propia remisión instrumental. Y, ¿cómo ha de quedar ínsito el *Dasein* en la referencia instrumental? Repito: “Estas referencias están enganchadas, por debajo de, entre sí, como una totalidad originaria; son lo que son en cuanto son este significar en el que el *Dasein* se da previamente a entender a sí mismo su ser-en-el-mundo” (HEIDEGGER, 2002, p. 87).

Con lo expresado por Heidegger, no solo se vislumbra la dependencia del para-algo con relación al por-mor-de, sino que sale a luz una de las características idiosincráticas del *Dasein*: el “anticiparse-a-sí” [*Sich-vorweg-sein*], que será un momento estructural del existencial total, el “cuidado”³⁹ [*Sorge*], pero que aquí ya aparece ligado al mundo, en tanto pre-comprensión, pues, de lo contrario, ¿cuál sería el fundamento fenomenológico-ontológico para atestiguar el sentido que, al parecer, tienen las acciones prácticas humanas en su cotidianidad? Ello es solo posible porque el *Dasein* anticipa su modo de ser, llamado significatividad, de manera previa y fundante a la acción instrumental, práctica y concreta. Las remisiones instrumentales si y solo si son remisiones instrumentales mientras están conectadas a la comprensión del *Dasein*, la cual las ha hecho posible bajo la condición de *auto-proyección anticipativa de su ser*.

La prolijidad del término significar: aquello que permite la remisión, el aparecer del ente mismo y, por último, el por-mor-del *Dasein*, no debe motivar a un rechazo intelectual de parte del análisis filosófico llevado a cabo; más bien, se trata de mostrar la posible ambigüedad en la que quedaría el existencial mundo, por cuanto es el horizonte⁴⁰ que articula las remisiones de los entes intramundanos, en su carácter de útiles, y la propia auto-remisión del ente *Dasein*, en su significar. Para decirlo ya de manera sintética: la significatividad es la condición de posibilidad que otorga el código a todo tipo de significación

³⁹ (HEIDEGGER, 2002, p. 252): “El cuidado es el título ontológico para la totalidad del todo estructural del *Dasein*”. [*Sorge ist der ontologische Titel für die Ganzheit des Strukturanzes des Daseins*].

⁴⁰ El mundo es un horizonte, por tanto, sirve para determinar el “hacia-dónde”, la direccionalidad; por otro lado, horizonte significa *horizein*, ya que toda dirección limita, abarca; por último, horizonte es la cobertura de la totalidad de entes (HEIDEGGER, 2002, p. 365; 1996, p. 309; 1989, p. 378 y 1979b, p. 266 y 269).

entre entes intramundanos y la significación que, para sí, el *Dasein* se da a sí mismo desde la facticidad y su condición arrojada.

5 LA PREGUNTA POR LA MISMIIDAD DEL *DASEIN* DESDE EL MOMENTO ESTRUCTURAL MUNDO: DESARROLLO, TEMATIZACIÓN Y POSIBILIDAD ANTICIPATIVA

Sin salir del momento estructural del análisis del mundo, ¿cuál sería el modo genuino de aparición del ente *Dasein*, en tanto ente “en” el mundo, y no como ente “dentro-del mundo”, o ente absorbido por la cadente interpretación proporcionada por la caída? ¿He preparado el terreno para responder a tal pregunta? ¿Se me ha mostrado ya un modo de ser del *Dasein* en el análisis del mundo, del útil y de la comprensión de mundo? Creo que sí. Para responder a tales preguntas es menester dejar claro que no voy a considerar la conclusión heideggeriana sobre la determinación de los existenciaros “para-algo” o “por-mor-de” como esquemas temporales determinadores de toda experiencia (HEIDEGGER, 2002, p. 369). No lo hago, empero, por considerarlo errado, sino debido a la razón perentoria de que Heidegger se ve obligado, por los compromisos adquiridos en *Ser y Tiempo*, a pensar el ser en tanto “temporalidad” [*Temporalität*], sobre todo si quiere lograr la “trascendentalidad” ontológica que, desde el principio, anhela⁴¹. La temática de la temporalidad tiene la capacidad de situar el proceder fenomenológico en la ontología, pero, en virtud del carácter general y trascendental que comporta, puede favorecer una cierta pauperización sobre las exigencias fenomenológicas en torno al modo de aparición, desde el análisis del mundo, del sí-mismo del *Dasein*.

La conclusión del análisis llevado en esta meditación es que, en verdad, desde un sentido primordial, el mundo es un fenómeno que queda condensado en la significatividad. La razón se debía a que toda remisión comporta la significación como fenómeno ontológico y, del mismo modo, todo significar emanaba del característico y peculiar ser del *Dasein*, desde su manera de estar y de ser una anticipación de carácter auto-proyectivo. Siguiendo este hilo conductor, y como último punto a modo de conclusión, voy a ahondar en tal posicionamiento del *Dasein* como un significar emanado de una capacidad auto-proyectiva/anticipativa, intentando proporcionar una tesis de lectura, una propuesta propositiva en la que se enmarcaría este ejercicio filosófico llamado meditación. Quizás la significatividad no sea más que un fenómeno

⁴¹ Recomendamos releer la nota 9 para aclarar las razones de la afirmación mentada.

de la anticipación del modo de ser del *Dasein*, la cual se anticipa en tanto ya-sida por la facticidad.

CONCLUSIONES

Los análisis sobre la anticipación y el “adelantarse a la posibilidad” [*Vorlaufen in die Möglichkeit*] vienen después en la obra *Ser y tiempo* (GARRIDO-PERIÑÁN, 2019, p. 175-200).

La razón principal es que Heidegger se ve forzado, en primer lugar, a encontrar un existenciario que sirva de unidad y principio sintetizador de todos los momentos existenciales del *Dasein*: el cuidado. Todo esto queda justificado si pensamos que Heidegger cree comprender que el ser es tiempo (temporalidad)⁴². El cuidado es un existenciario sumamente temporal que, en su constitución, engloba los tres éxtasis temporales: anticipación (futuro), ser-en (presente) y ser-ya-en-medio-de (pasado)⁴³. De tal forma que, a partir de entonces, Heidegger puede dar el salto a la *II Sección*, donde expone un intento, casi circular, de consolidación de la experiencia de la propiedad, lo ontológico, en camino hacia la comprensión mediana, respectiva y en concordancia con el modo de ser del ente intramundano. A resultas de todo, lo que quedaba ya, en la nunca publicada *III Sección*, era realizar una destrucción de la historia de la ontología con el único fin de preparar la pregunta por el sentido de la “temporalidad del ser” [*Temporalität des Seins*]. Y esto lo puede hacer, en concreto, porque Heidegger ha pensado que ya ha atestiguado el momento estructural-unitario del *Dasein*: el cuidado. Pues bien, a lo largo de esta meditación, he usado el término “sí-mismo” o “mismidad”⁴⁴ [*Selbstheit*] con el objeto de mentar la relación auto-proyectiva del *Dasein* con su propio modo de ser. Tal relación de ser se ha manifestado en la manera de una anticipación que se desarrolla en relación con la forma de acontecer del ente intramundano llamado útil. En las remisiones instrumentales, e incluso

⁴² Lo dice claramente (HEIDEGGER, 2002, p. 369): “Solo sobre la base en la temporalidad extático-horizontal es posible la irrupción del *Dasein* en el espacio”. [*Nur auf dem Grunde der ekstatisch-horizontalen Zeitlichkeit ist der Einbruch des Daseins in den Raum möglich*].

⁴³ Su definición queda establecida tal que así (HEIDEGGER, 2002, p. 192): “el ser del *Dasein* es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Sigo la traducción del Prof. Jorge Eduardo Rivera (HEIDEGGER, 2016, p. 210).

⁴⁴ Las expresiones “sí-mismo” y “mismidad” vienen a traducir la palabra alemana *Selbstheit*. Me he valido de la significación en tanto “carácter de sí mismo”. A lo largo de la meditación, en cada caso, la he usado para indicar un mismo horizonte significativo: la relación que guarda el *Dasein* con respecto a sí.

en el contexto holístico que las soporta de una manera previa, estaba ya dado el modo de ser del *Dasein*, un modo de ser basado en la significatividad, palabra que soportaba toda posible significación, otorgándole, por así decir, el código de “aprehensibilidad” para todo usufructo del útil particular y/o ente intramundano. ¿Qué es lo que ha revelado el análisis del mundo para que el *Dasein*, en tanto sí-mismo, haya salido a la luz? A mi juicio, de manera notoria, la evidencia de que el mundo consiste, en su darse fenomenológico, en una *anticipación del agente de experiencia*, es decir: del *Dasein*. Solo de esta manera tiene sentido la articulación misma de los respectos instrumentales: bajo la condición de que estén ligados a las posibilidades de ser del *Dasein*. Es claro, entonces, la preeminencia del *Dasein* con respecto al entramado circunspectivo, específico del comercio de los entes intramundanos, en su modalidad de útiles. Sin embargo, como Heidegger está cansado de repetir⁴⁵, tal preeminencia no significa que los útiles son fenómenos que el *Dasein* pone-ahí, cual actividad de producción, más bien, lo que hay de fondo es *un encuentro con algo que ya (se) es*, que el *Dasein*, en cada caso, debe *retener y sostener*, en tanto movido proyectivamente por la “cuestionabilidad” [*Fraglichkeit*] de su existir.

¿Qué es lo que ya-(se)-es? La significatividad. Metodológicamente hablando, la significatividad, como fenómeno que guía toda estructura llamada mundo, funciona como un “trascendental”, a la manera de impedir la comprensión de los fenómenos en tanto elementos subjetivos del *Dasein*, pues la genuina articulación del “por-mor-de” [*Worum-willen*] no pertenece a una capacidad volitiva, racional, consciente, del ente llamado *Dasein*. Esta es la razón por la que el mundo resulta en un existenciario primario: es el articulador de la cadena de los “para-algo”, pero, análogamente, del “por-mor-de”, relativo a la auto-referencialidad del *Dasein*, su respectivo sí-mismo. Por otro lado, que el encuentro con lo que ya-es venga adjetivado por la palabra significatividad, está puesto en relación con la constatación de que el *Dasein* se encuentra con posibilidades, no abstractas, sino articuladas ya en un horizonte de mundo (preeminencia de la historicidad).

Por último, considero debidamente mostrado que ya, desde el análisis del mundo como momento estructural del ser-en-el-mundo, aparece la dimensión del sí-mismo del *Dasein*, entendida como la auto-referencialidad de los fenómenos de los útiles para con el *Dasein* y, con la misma intensidad, a causa

⁴⁵ Parte de las anotaciones de los llamados “Cuadernos Negros” [*Schwarze Hefte*] constituyen una revisión de las derivas de *Ser y Tiempo*, por lo que la reserva del propio Heidegger hacia los movimientos del idealismo, el subjetivismo o el humanismo, son muy claras. Al respecto, y a modo de señalización (HEIDEGGER, 2014, p. 10, 42, 53, 56, 94 ss.).

de que tal auto-referencialidad a la manera del proyecto, se revelara como una anticipación del *Dasein* con su propio ser. *Auto-referencialidad y anticipación son modos del sí-mismo del Dasein*, porque son experiencias específicas de este tipo de ente marcado por la existencialidad y la cuestionabilidad. Tiene que quedar claro que, desde el análisis fenomenológico heideggeriano, ser-sí-mismo no tiene nada que ver con que el *Dasein* logre constituirse como *ego cogito* o sujeto-trascendental, sino con la – si se quiere así – “evidenciación” de su peculiar modo de ser (GARRIDO-PERIÑÁN, 2018, p. 150-174). A partir de todo esto, se ha de comprender la afirmación de que el *Dasein* se da para sí mismo en toda actividad práctica, con los útiles y signos, como en su “ser-con” [*Mit-sein*] (GARRIDO-PERIÑÁN, 2019, p. 175-200). Darse antes a sí mismo significa que el *Dasein* queda anticipado en la estructura misma de significación que soporta toda relación con los útiles. De ahí que a la espacialidad le corresponda erigirse como posibilidad propicia para la “propiedad” [*Eigentlichkeit*] y, por tanto, para desvelar un aspecto de la mismidad del *Dasein*. No es solo el tiempo el trascendental para lograr tal tentativa (GARRIDO-PERIÑÁN, 2018, p. 150-174). Comprendemos, ahora, cuán importante es señalar esta conexión con el sí mismo desde la cotidianidad media del *Dasein*, en su circunspección, pues, entre tanto, una forma de ser sí mismo, y conocerse, resulta de transparentar cómo estamos en la ocupación, entregados en una circunstancia. Así *se gana un ámbito de auto-esclarecimiento de la vicisitud en el hacer práctico*, sin necesidad del desvelamiento del cuidado en tanto existenciarlo que supura nuestra constitución temporal.

Si Heidegger hubiera enfatizado las referencias de lo denominado sí-mismo, desde la ocupación práctica, no solo podría haber abordado el problema de la espacialidad con más amplitud⁴⁶, también hubiera obtenido una suerte de *topografía existencial* cuya finalidad hubiese sido, precisamente, aquella específica de la hermenéutica de la facticidad: situarnos en el punto de acceso correcto en la “aprehensibilidad” de las cosas. El desvelamiento de la auto-referencialidad y la anticipación desde la emergencia hermenéutica de los útiles ayudaría, sin lugar a duda, a llevarlo a cabo.

⁴⁶ Hay quien ha abordado la importancia del espacio en la obra de Heidegger (FRANCK, 1986 y SLOTERDIJK, 2011).

PERIÑÁN, J. J. G. Paths and sketches for a phenomenological opening of the horizon selfhood since the constitution of the world in Heidegger's being and time. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 43, p. 269-294, 2020. Edição Especial.

Abstract: The main goal of the paper is to determine who is the Dasein itself from the appearance of the world in the Book of Martin Heidegger *Being and time* (§§ 14-18). For this, it raises the possibility of understanding the horizon of the self of *Dasein* itself differently to Heidegger's analysis about the they (§§ 25-27) and also it shows how the Selfhood of *Dasein* is presupposed already in the appearance of the world-environment through the existential meaningfulness. The conclusion of this paper will try to discover the phenomenological yields of *Dasein's* openness as horizon of its Selfhood.

Keywords: Phenomenology. Equipment. *Dasein*. World. Selfhood.

REFERENCIAS

CAYGILL, H. **A Kant dictionary**. Oxford-Massachusetts: Blackwell, 2000.

CROWEL, S. **Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology**. Illinois: Northwestern University Press, 2001.

FIGAL, G. **Martin Heidegger**. Phänomenologische der Freiheit. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

FRANCK, D. **Heidegger et le problème de l'espace**. Paris: Éditions de Minuit 1986.

GARRIDO-PERIÑÁN, J.J. La pregunta por el quién del ser-con: Heidegger en su Ser y Tiempo. **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía** 36 (1), p. 175-200, 2019.

GARRIDO-PERIÑÁN, J.J. Horizontes fenomenológicos de la espacialidad en Ser y Tiempo: la relevancia del ser-en como vía de acceso a la mismidad del Dasein. **Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte** 29, p. 150-174, 2018.

GARRIDO-PERIÑÁN, J.J. La experiencia de la religiosidad: caminos fenomenológicos en busca de la mismidad del Dasein. Heidegger y la fenomenología de la religión. **Revista Portuguesa de Filosofía** 73, p. 533-556, 2017.

GARRIDO-PERIÑÁN, J.J. En busca del sí mismo perdido del Dasein: un diálogo entre Kafka y Heidegger en torno a la cuestión de la culpabilidad y la mismidad. **Endoxa: Series Filosóficas** 40, p. 159-182, 2017.

GARRIDO-PERIÑÁN, J.J. Fenomenología del ser-en: ciencia originaria de la vida y hábitat del Dasein. En búsqueda de la vivencia inmediata de la vida. **Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto** 33, p. 139-160, 2017.

GARRIDO-PERIÑÁN, J.J. Ser-en-el-cuerpo: tentativas para un esclarecimiento sobre cómo aparece un cuerpo. En y mundo. **Daimon: Revista Internacional de Filosofía. Suplemento 5**, p. 63-73, 2017.

HEIDEGGER, M. **Schwarze Hefte**: Überlegungen II-VI (1931-1938), IV. Abteilung, Band 94, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2014.

HEIDEGGER, M. **Einführung in die phänomenologische Forschung**. II. Abteilung, Band 17, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2006

HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. Madrid: Trotta, 2006.

HEIDEGGER, M. **Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik**. Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 62, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2005.

HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer, 2002.

HEIDEGGER, M. **Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem** (Kriegsnotsemester 1919), en: Zur Bestimmung der Philosophie, II. Abteilung, Band 56/57, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, p. 13-120, 1999.

HEIDEGGER, M. **Einleitung in die Philosophie**, II. Abteilung, Band 27, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1996.

HEIDEGGER, M. **Phänomenologie des Religiösen Lebens**. II. Abteilung, Band 60, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann. 1995.

HEIDEGGER, M. **Platon: Sophistes**. II. Abteilung, Band 19, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1992.

HEIDEGGER, M. **Kant und das Probleme der Metaphysik**, I. Abteilung, Band 3, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1991.

HEIDEGGER, M. **Die Grundprobleme der Phänomenologie**, II. Abteilung, Band 24, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1989.

HEIDEGGER, M. **Ontologie (Hermeneutik der Factizität)**, II. Abteilung, Band 63, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1988.

HEIDEGGER, M. **Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung**. II. Abteilung, Band 61, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1985,

HEIDEGGER, M. **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**. II. Abteilung, Band 20, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1979a.

HEIDEGGER, M. **Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz**, II. Abteilung, Band 26, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1979b.

HEIDEGGER, M. **Frühe Schriften 1912-1916**, I. Abteilung, Band 1, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, M. **Wegmarken. Gesamtausgabe, I.** Abteilung, Band 9, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, M. **Der Grundprobleme der Phänomenologie, II.** Abteilung, Band 24, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1975.

KANT, I. **Crítica de la razón pura.** Trad. Pedro Ribas. Madrid: Taurus, 2005.

KANT, I. **Opus postumum.** Trads. E. Förster y M. Rosen. New York: Cambridge University Press, 1993.

KANT, I. **Kritik der reinen Vernunft.** Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1956.

KALARIPARAMBIL, T. **Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage.** Berlin: Duncker & Humblot, 1999.

KISIEL, Th. **The Genesis of Heidegger Being and Time.** California: University of California Press, 1995.

LASK, E. **Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre.** En: *Gesammelte Schriften II*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1923.

POCAI, R. **Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität.** En: Th. Rentsch (ed.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit.* Berlin: Academia Verlag, p. 51-67. 2001.

POCAI, R. **Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933.** Freiburg am Brisgau: Karl Alber, 1996.

SEGURA-PERAITA, C. **Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger.** Madrid: Trotta, 2002.

SLOTERDIJK, P. **Sin Salvación: tras las huellas de Heidegger.** Trad. Joaquín Chamorro. Madrid: Akal, 2011.

TUGENDHAT, E. **Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger.** Berlin: W. de Gruyter, 1970.

VIGO, A. **Arqueología y aletheiología, y otros estudios heideggerianos.** Buenos Aires: Biblos, 2007.

Recibido: 11/9/2017

Acceto: 29/11/2018


COMENTÁRIO

Sandro Sena¹

Referência do texto comentado: PERIÑÁN, Juan José Garrido. Caminos y esbozos para una apertura fenomenológica del horizonte mismidad desde la constitución del mundo en ser y tiempo de Heidegger. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, Número Especial, p. 269-294, 2020.

Com grande satisfação, recebo pela primeira vez o convite para escrever um texto científico – por natureza, texto dirigido a todos e a todas –, tendo em vista *alguém*. Um ente, assim propôs Heidegger, que *pode*, em seu *ser*, ser o ente quem *ele mesmo* é, um ente que pode ser *si-mesmo*. Por um feliz acaso, as condições criadas por *vós-mesmos*, editoras e editores de TRANS/FORM/AÇÃO, para esse diálogo, não poderiam ser mais favoráveis, posto ser justamente o fenômeno existencial da *mismidad*, o tema filosófico ao qual *tu-mesmo*, Prof. Juan Periñán, dedicaas tuas reflexões na contribuição acima publicada, para proveito dos estudiosos e estudiosas da fenomenologia – *nós-mesmos*. O que significa esse “mesmo”? Para qual direção se deve voltar o olhar fenomenológico, de modo a ver e conceber o seu ser e estrutura ontológica? Em qual campo fenomenal reluz primariamente a *mismidad* do ser-aí?

Para a última questão, o título “Caminos y esbozos para una apertura fenomenológica del horizonte mismidad desde la constitución ontológica del mundo en *Ser y Tiempo*” apresenta uma resposta que será cuidadosamente elaborada, ao longo do escrito, através de reconstruções rigorosas das análises heideggerianas do momento estrutural “mundo” – em especial do acoplamento

¹ Docente da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Departamento de Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas.  <https://orcid.org/0000-0002-2119-7741>. E-mail: sandrosena@gmail.com.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.21.p295>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

entre *respectividade* (*Bewandtnis*) e *significância* (*Bedeutsamkeit*) –, pertencente à estrutura unitária e total formalmente indicada em *Ser e tempo*, com a expressão “ser-no-mundo”. Não seria preciso esperar o pensador traduzi-la posteriormente como a unidade de *existencialidade* (ser-se-adiante), *faticidade* (já-ser-em) e *caída* (ser-junto-a), isto é, o próprio ser do ser-aí enquanto *Cuidado* (*Sorge*), para que a *mismidad* mostre a sua face; essa já aparece na descoberta do existencial *mundanidade*, preparada com grande agudeza metodológica por uma análise do simples uso cotidiano de entes intramundanos utensiliares,

[...] pues lo que afirma Heidegger, ni más ni menos, es que el complejo de fines del para-algo ha de remitir, como suelo fundante, a la experiencia propia, y genuina, del *Dasein*, a lo que éste es: *experiencia de sí mismo*. El útil es útil si y solo si remite a la experiencia propia del *Dasein*, [um ente não caracterizado ontologicamente por dizer-respeito-a outro ente, mas por ser por-mor-de si.] (PERIÑÁN, 2020, p. 14).

A correção de tuas análises, Prof. Juan Periñán, é manifesta. E precisamente por isso, fez entrar no meu horizonte de questionamento sobre a arquitetura da analítica existencial do *Dasein*, o sentido de *negatividade* do si-mesmo impessoal, tal como estabelecido, ademais, “de un modo bastante abstracto-formal, en las derivaciones en torno a la “[...] impropiedad/ propiedad” [*Uneigentlichkeit/Eigentlichkeit*] del existir.” (PERIÑÁN, 2020, p. 2) Que a constatação desse caráter negativo não pareça ser coisa de somenos, em tuas reflexões, mostra o anúncio de que moverás as análises numa direção “[...] en contra de los propios análisis heideggerianos sobre el uno (§§. 25-27)” (PERIÑÁN, 2020, p. 1), o que interpreto da seguinte maneira: a favor de estabelecer *positivamente* o si-mesmo, em seu modo possível de *Man-selbst*, existência imprópria.

Avanço, pois, o presente comentário, com um esboço de determinação do sentido da negatividade e possível positividade do si-mesmo, bem como do fundamento dessas possibilidades e da sua divisão. Para isso, articulo de maneira breve a distinção entre três conceitos, os quais se encontram espalhados e analisados segundo diferentes perspectivas e interesses, por toda a fase ontológico-fundamental do pensamento heideggeriano, a qual se estende para além do tratado *Ser e tempo*, mas que surgem convenientemente reunidos numa passagem da preleção *Einleitung in die Philosophie*, de 1928/1929:

Esse ser-por-mor-de-si (*Umwillen-seiner*) constitui si-mesmo (*Selbst*) como tal. A simesmidade (*Selbtheit*), enquanto determinação ontológica do ser-aí, não consiste primariamente apenas numa consciência que esse ente tem de si; a auto-consciência, enquanto reflexão, é sempre e somente uma consequência da simesmidade, mais precisamente: no por-mor-de-si, o ente que chamamos ser-aí é de tal forma revelado, que ele sempre é posto diante de seu poder-ser mais próprio e frente a ele deve se decidir o que pode o seu ser mais próprio no tocante as possibilidades que lhe pertencem essencialmente: ser-com com outro (*Mitsein mit Anderen*), ser-junto ao ente simplesmente dado (*Sein bei Vorhandenen*) e ser-si-mesmo (*Selbstsein*). (HEIDEGGER, 2001, p. 324)

O termo *Selbst*, si-mesmo, é um conceito ôntico, indicando esse ente que o ser-aí mesmo é. O termo *Selbstsein*, ser-si-mesmo, é um conceito ontológico, realçando uma *possibilidade existencial*. O termo *Selbtheit*, simesmidade, é também um conceito ontológico, todavia, no uso que dele faz Heidegger, não parece ser indicada uma possibilidade existencial da mesma forma que os termos “ser-si-mesmo”, “ser-com”, “ser-junto-a” e tantos outros, porém, um caráter do modo de ser existência em geral: “por-mor-de” – “A existência do ser-aí é determinada através do por-mor-de. É característico do ser-aí que, para esse ente, em seu ser, esse próprio ser esteja em jogo num determinado modo. O ser e poder-ser do ser-aí é aquilo por-mor-de que ele existe” (HEIDEGGER, 1978, p. 239).

Aquelas possibilidades essenciais, por-mor-das quais o ser-aí é – *Selbstsein*, *Mitsein*, *Sein-bei* – são poderes ontológicos, para os quais o ser-aí há de transcender (e já sempre transcendeu) num projeto de compreensão (e já sempre compreendeu), para assim sê-los. “O ser-aí ultrapassa o ente de tal modo que, pela primeira vez nessa ultrapassagem ele se comporta com o ente e, assim, ele também se comporta pela primeira vez consigo enquanto ente, ou seja, ele próprio pode ser um si-mesmo.” (HEIDEGGER, 2001, p. 306) Em resumo: enquanto simesmidade diz o mesmo que transcendência, compreensão, ser-si-mesmo diz uma possibilidade transcendental em sentido puramente existencial.

Da mesma maneira que ser-com outro e ser-junto-à coisa, ser-si-mesmo (*Selbstsein*) é um poder-ser aberto no modo da compreensão, por-mor-do qual o ser-aí existe (*Selbtheit*) e para o qual se projeta, para ser o ente quem ele mesmo é, ou seja, para ser um si-mesmo (*Selbst*). E como tudo o que o ser-aí é como poder-ser, ser-si-mesmo é uma possibilidade sua. Sendo

e tendo de ser sua possibilidade ontológica de ser-si-mesmo, ele sempre “foi”, “é” e “será” enquanto esse si-mesmo ou própria ou impropriamente: “Ambos os modos de ser, propriedade e impropriedade [...] se fundam nisto: que o ser-ai é determinado por ser-sempre-meu (*Jemeinigkeit*).” (HEIDEGGER, 1967, p. 42-43).

Caracterizado ontologicamente por ser-por-mor-de e por ser-meu, o ente que pode, em seu ser, ser um *Selbst*, não encontrará nesse ser fundamento algum para ser como esse ente, quem ele mesmo é. Para ser-si-mesmo (bem como para ser qualquer um dos seus poderes existenciais) não há por quê. Daí que, “[n]a ultrapassagem de si, se revela pela primeira vez o abismo que o ser-ai sempre é para ele próprio, e somente por que este abismo do Ser-si-mesmo (*Abgrund des Selbstseins*) é aberto através da e na transcendência [isto é, através da e na *Selbstheit*], ele pode se tornar encoberto e invisível.” (HEIDEGGER, 1978, p. 234). Sendo um si-mesmo sem fundamento para tal, o ser-ai é encarregado de sê-lo como a sua possibilidade fundamental: “Enquanto esse ente que só pode existir como entregue ao ente que ele é, ele é, existindo, o fundamento do seu poder-ser [...]

O si-mesmo, o qual, enquanto tal, tem de colocar o fundamento de si próprio, nunca pode se apoderar deste, mas tem de, existindo, assumir ser-fundamento. Ser o próprio fundamento lançado é o poder-ser que está em jogo no cuidado.” (HEIDEGGER, 1967, p. 284) Lançado na existência, não na presença, o ser-ai já assumiu a carga de ser-fundamento da própria possibilidade abismal de ser-si-mesmo e, desde essa assunção, pode ser o si-mesmo quem ele sempre é como qualquer um pode ser (si-mesmo em sentido impróprio) ou pode ser o si-mesmo quem ele sempre é como só ele pode ser (si-mesmo próprio), se se deixa iluminar o ser-no-mundo com a luz da própria morte, a possibilidade que impossibilita todas as possibilidades por-mor-das quais existe, ou seja, se ele se compreende finito.

De fato, quem o ser-ai é, de início e na maioria das vezes, é o si-mesmo impessoal, e não é fortuito que o “horizonte *mesmidade*”, como mostra o Prof. Juan Periñán, já se abra, ainda que de maneira não temática, no mundo das ocupações, no qual o ser-ai, de início e na maioria das vezes, *não é ele mesmo*. Porém, segundo o exposto, a negatividade desse “não” não pode significar ausência de simesmidade. Por conseguinte, só posso concebê-la da forma que segue: o ente que *pode ser* si-mesmo, e para sê-lo já assumiu a carga de ser-fundamento dessa possibilidade, carrega também consigo a possibilidade e tendência de se aliviar desse peso, como já escrito, de “insustentável leveza”

– a do ser como existência, *Selbstheit*. Quer assumido com propriedade, quer assumido com impropriedade, o ser-si-mesmo reluz pleno de *positividade ontológica* em todos os caminhos práticos, poéticos, teóricos ou estéticos do meu ser-aí.

REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, M., **Einleitung in die Philosophie** (GA 27), Frankfurt am Main, ed. O. Saame et I. Saame-Speide, Vittorio Klostermann Verlag, 2001.

HEIDEGGER, M. **Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz** (GA 26), ed. K. Held, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann Verlag, 1978.

HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit, Tübingen**. Max Niemeyer Verlag, 1967.

HANNAH ARENDT E A INTENCIONALIDADE DAS APARÊNCIAS


Lucas Barreto Dias¹

Resumo: Neste texto, investiga-se o conceito de intencionalidade presente no pensamento de Hannah Arendt. Termo proveniente da fenomenologia husserliana, a intencionalidade designa que a consciência sempre se movimenta em direção a um objeto, de modo que, para Husserl, se trata aqui de um atributo do ego transcendental. Arendt, em sua obra póstuma, faz um deslocamento do conceito: a intencionalidade passa a ser compreendida não *apenas* como algo vinculado a um sujeito, mas, sobretudo às aparências. Desse modo, assim como o sujeito coloca em questão o objeto visado pela consciência, também o fenômeno pressupõe uma subjetividade embutida, isto é, as aparências se doam intencionalmente àqueles que captam suas aparições. Essa relação intencional, todavia, só faz sentido, no pensamento de Arendt, caso se coloque em questão a pluralidade humana como conjunto de seres capazes de apreender as aparências, a partir de uma experiência que só é possível mediante a própria pluralidade. Assim, a pensadora rechaça o sujeito cognoscente isolado como critério de verdade e sentido, proporcionando uma interpretação da relação homens e mundo, como perspectiva pela qual se pode chegar a uma compreensão intersubjetiva da realidade.

Palavras-chave: Fenomenologia. Intencionalidade. Pluralidade. Aparência. Experiência.

INTRODUÇÃO

Uma das poucas referências que Arendt dá sobre si mesma não nos chega pelo testemunho direto da própria pensadora, mas da intérprete e biógrafa Elizabeth Young-Bruehl: Arendt se autocompreenderia como uma espécie de fenomenóloga, embora não segundo o modelo hegeliano, ou, ainda, o husserliano (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 286). Apesar de pouquíssimas vezes utilizar o termo “fenomenologia”, ou fazer menção a um método ou a um conteúdo expressamente proveniente da tradição fenomenológica, diversos intérpretes continuamente se referiram à obra arendtiana como uma fenomenologia; menciona, principalmente, *A condição humana*, definida costumeiramente como uma “fenomenologia da *vita activa*”.

¹ Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará.  <https://orcid.org/0000-0002-1892-9171>. E-mail: lucas.noglbld@gmail.com.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.22.p301>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Apesar desse tipo de designação, por parte de seus leitores, pouco se explicita sobre o seu sentido. Neste texto, dedico-me a expor parcialmente por que Arendt é um tipo de fenomenóloga. Para tanto, analiso como a noção de intencionalidade, proveniente da fenomenologia, está presente em seu pensamento. Argumento que a pensadora faz um deslocamento a partir da concepção husserliana da intencionalidade do ego transcendental, tendo em vista uma intencionalidade em que se atribui o ponto de partida às aparências (ARENDR, 2010b, p. 63). Embora a autora não desenvolva o conceito exaustivamente, e ele só apareça de modo explícito em sua obra póstuma, é possível que façamos a reconstituição do seu papel no pensamento arendtiano, com base em outras categorias exploradas por ela com mais frequência, quais sejam: a de mundo, a de aparência e a de pluralidade. Por fim, junto a uma análise do conceito de experiência, poderemos compreender a relação entre os homens e a realidade, ou, em termos mais próximos à letra de Arendt: a compreensão como reconciliação entre os homens e o mundo.

1 ARENDT E A FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA

Segundo diagnóstico de Hannah Arendt, tradicionalmente nos orientamos junto a uma moldura que hierarquiza ontologicamente os aspectos mundanos como secundários, relativamente a padrões ideais/essenciais julgados como eternos (ARENDR, 2010a, p. 20). Em virtude disso, Arendt efetua um dismantelamento da tradição filosófica² em busca das experiências que se encontram na origem dos modos pelos quais costumamos encarar, ainda hoje, tanto as atividades do espírito quanto as da *vita activa*. As experiências originárias recebem, por parte de Arendt, uma primazia de sentido, pois revelam certas experiências que ou foram cristalizadas de modo anacrônico até a nossa posição contemporânea, ou se modificaram, ao ponto de dificilmente intuirmos o seu sentido original. Ora, trata-se de desvelar, a partir disso, certas percepções que tentaram compreender o mundo, de tal modo que vislumbrar essas experiências originárias se configura como uma abertura fenomênica ao sentido dos acontecimentos mundanos. Tais elementos compõem parcialmente a moldura na qual Arendt se movimenta, um quadro de referências teórico-metodológicas que orienta seu pensamento.

² Dismantelar se refere à atividade de analisar criticamente os critérios e métodos tradicionalmente utilizados pelo pensamento filosófico ocidental, tendo como resultado uma desconstrução do modelo-padrão.

Conforme se pode visualizar, nos embates já retraçados com Husserl e Heidegger (RIZO-PATRÓN, 2006; SERRANO DE HARO, 2008; LE NY, 2013; TAMINIAUX, 1992; TASSIN, 2017; VILLA, 1996), Arendt mantém uma relação de proximidade e distanciamento com os fenomenólogos que mais exerceram influência em sua formação como estudante de Filosofia. Em seu método de análise, Arendt incorpora um elemento heideggeriano: o recurso à linguagem como abertura ao mundo, o qual a conduz ao seu método de distinguir conceitos (DUARTE, 2013), assim como às experiências originárias. De modo similar, a distinção conceitual pode ser, por sua vez, posta paralelamente como a redução eidética arendtiana, mas que, no entanto, não carrega o transcendentalismo husserliano.

Entendo que Arendt faz aqui um deslocamento de como se coloca a questão: o ponto de partida não é nem o ego transcendental, nem o é *Dasein*, mas, antes, o mundo em sua relação intencional com a pluralidade humana. Nesse sentido, Arendt fará uso da noção de *intencionalidade*, no entanto, sem assumir integralmente a posição de Husserl. Sem negá-lo por completo, mas estendendo seu conteúdo, Arendt incorporará suas próprias intuições fenomenológicas junto à defesa do valor das aparências, de sorte a não reduzir esse movimento apenas ao ato intencional do ego transcendental, estendendo-o, também, àquele proveniente das próprias aparências. Defendo que é sobretudo nesse aspecto que Arendt se torna um tipo de fenomenóloga.

Embora as referências a Husserl, nos textos arendtianos, sejam escassas, geralmente, quando despontam, costumam vir sob a forma de críticas, de forma que a fenomenologia husserliana como um todo parece ser reduzida por Arendt a uma escola epigônica da tradição iniciada por Parmênides, que ainda se mantém na tarefa de identificar Ser e Pensar (ARENDR, 2008, p. 193-196). Não obstante isso, em *A vida do espírito*, a noção de intencionalidade é evocada por Arendt como a “a descoberta básica e mais importante de Husserl”, pois

[...] trata exaustivamente da intencionalidade de todos os atos da consciência, ou seja, do fato de que nenhum ato subjetivo pode prescindir de um objeto. Embora a árvore vista possa ser uma ilusão, para o ato de ver ela é um objeto. Da mesma forma, embora a paisagem sonhada seja visível apenas para o sonhador, ela é objeto de seu sonho. A objetividade é construída na própria subjetividade da consciência em virtude da intencionalidade (ARENDR, 2010b, p. 63).

O que Arendt percebe é que, na perspectiva fenomenológica de Husserl, a objetividade é posta pela estrutura intencional da consciência, isto é, a subjetividade do ego transcendental demanda por uma objetividade ou, também se poderia dizer, em toda subjetividade há uma objetividade embutida. Por sua vez, o objeto intencionado não é necessariamente factual: o objeto visado pela consciência intencional pode ser uma ilusão. O que importa, em efetivo, é que não há sujeito (ego transcendental) sem objeto. O modelo da fenomenologia, nesse sentido, julga Arendt, libera a Filosofia contemporânea, sobretudo a *Existenzphilosophie*, da preocupação com “o fluxo histórico, natural, biológico ou psicológico” (ARENDR, 2008, p. 195), pois agora é o homem que volta a habitar as preocupações filosóficas. Essa designação, todavia, expõe tanto sua crítica quanto aquilo que julga que se deve reter de Husserl.

Na análise arendtiana, a estrutura da fenomenologia husserliana estaria vinculada à falácia metafísica que identifica Ser e Pensar. Ora, para a pensadora, a possível não factualidade do objeto intencionado hierarquiza a relação entre os homens e o mundo por pelo menos duas vias. Em primeira instância, reduz a pluralidade humana ao ego transcendental: em vez de “os homens”, há “O homem”, elemento que nutre a cegueira frente aos assuntos humanos e a falta de um interesse prático no pensar, como bem aponta Tassin, pois a vocação do filósofo é com o universal e, assim, ele identificaria sua atividade pela via profissional: o funcionário da humanidade (TASSIN, 2017, p. 95-109). Em segunda instância, essa posição identifica as atividades da *bios theoretikos* como fundamentalmente superiores às da *vita activa*, estrutura que subjaz à moldura clássica da tradição filosófica ocidental, a qual subjuga o mundo comum ao pensamento sobre o mundo.

Para Arendt, contudo, o mundo e a pluralidade humana surgem como elementos originários, tanto para o pensar quanto para a cognição. Se, de um lado, Husserl elege como ponto de partida o ego transcendental para compreender a relação entre a consciência e o mundo, Arendt, a seu modo, entende como imprescindível que quaisquer reflexões acerca do mundo estejam primariamente ancoradas nos assuntos humanos, na pluralidade humana, no mundo comum: nas aparências.

Distinguindo-se de Husserl, Arendt não pensa a partir da intencionalidade do ego transcendental, isto é, a consciência não é localizada como cronológica ou ontologicamente anterior às aparências, ao mundo e à pluralidade humana. No entanto, embora seus pontos de partida não

sejam compartilhados, ao trazer tais questões para discussão, em *A vida do espírito*, Arendt parece encontrar na formulação do pai da fenomenologia uma oportunidade para lançar luz à sua reflexão. Além da (ou “junto à”) intencionalidade da consciência, a pensadora lança mão de uma outra intencionalidade, aquela que parte dos fenômenos: é o mundo que se doa como elemento originário para o pensar e para a cognição.

2 A INTENCIONALIDADE DAS APARÊNCIAS

No lugar de uma fenomenologia calcada apenas na intencionalidade da consciência, Arendt equilibra a situação ao pontuar que faz parte da relação que guardamos com o mundo também um outro tipo de intencionalidade. Sobre a intencionalidade das aparências, cito a autora:

Ao contrário [da perspectiva em que a objetividade é constituída na própria subjetividade da consciência em virtude da estrutura intencional], e com a mesma justeza, pode-se falar da *intencionalidade das aparências* e da sua subjetividade embutida. Exatamente porque aparecem, todos os objetos implicam um sujeito, e como todo ato subjetivo tem seu objeto intencional, também todo objeto que aparece tem seu sujeito intencional. [...] O que quer que apareça visa a alguém que o perceba, um sujeito potencial não menos inerente em toda objetividade do que um objeto potencial é inerente à subjetividade de todo ato intencional (ARENDR, 2010b, p. 63, grifos nosso).

Arendt não parece desprezar esse elemento que ela elege como a principal descoberta realizada por Husserl. Em contrapartida, haveria um problema em partir unicamente da subjetividade como elemento fundante da realidade, isto é, constituir o mundo através do ego transcendental, como se ele não passasse de um objeto da consciência. Em sua apologia das aparências, Arendt aponta para a possibilidade de que façamos uma interpretação da intencionalidade não só da consciência, mas também das aparências. Em vez de pensar a constituição da objetividade, em função de uma subjetividade transcendental e solipsista, dados os riscos de retornarmos à moldura da identidade entre Ser e Pensar, Arendt tentar pensar na “subjetividade embutida” [*built-in subjectivity*] no que ela chama de “intencionalidade das aparências” [*intentionality of appearances*] (ARENDR, 2010b, p. 63). Não é o pensar que constitui o mundo, mas, são os fenômenos mundanos que engendram as atividades espirituais, de forma que são os elementos ligados às aparências que estão na base não só da cognição,

mas do pensar, do querer e do julgar. A fenomenologia arendtiana, por assim dizer, elege um procedimento diferente daquele efetuado por Husserl através de um deslocamento conceitual da intencionalidade.

Arendt, no entanto, não faz meramente uma inversão a respeito da intencionalidade. Não se trata de colocar as aparências como constituidoras unilaterais da consciência: caso fizesse essa formulação, Arendt incorreria em um outro possível problema, qual seja, o de indicar que a consciência não passa de um produto do meio, posição que não dificilmente acarretaria um naturalismo da consciência ou a impossibilidade da singularidade e da espontaneidade humanas.

Ao designar que devemos encarar “com a mesma justeza” a “intencionalidade das aparências” assim como falamos da intencionalidade da consciência (ARENDDT, 2010b, p. 63), Arendt nos alerta para não criar uma nova hierarquia; no lugar disso, ela nos mostra que nossa relação com o mundo não é unilateral: não há um ponto de partida unitário. Para não incorrer, assim, em uma simples mudança de termos, que nos faria permanecer na mesma moldura, ressalto que explorar a intencionalidade das aparências não significa nos deslocarmos para um estatuto ontológico superior, mas, ao contrário, rejeitar qualquer ontologia que conduza a hierarquias.

Frente, portanto, ao desenvolvimento de Husserl quanto à intencionalidade da consciência, cabe a Arendt, nesse sentido, ressaltar a intencionalidade do mundo. Essa posição não significa que a pensadora judia aceite inequivocamente as formulações do pai da fenomenologia, sobretudo porque elas são construídas sob a perspectiva unilateral de um ego transcendental, reduzindo a objetividade do mundo – sua fenomenalidade – à própria doação de sentido do Eu às aparências. Na concepção de Arendt, a fenomenologia husserliana, após abrir espaço para um método liberador para a Filosofia contemporânea que ultrapasse as falácias da metafísica, finda por “reestabelecer o antigo elo entre Ser e pensamento”, no qual a intencionalidade da consciência finda por não ser mais que um desvio (ARENDDT, 2008, p. 193).

Quando Arendt, assim, pensa na intencionalidade das aparências *junto à* intencionalidade da consciência, ela afirma com vigor “o valor da superfície”. Não apenas a estrutura intencional da consciência implica uma objetividade à qual se refere, quanto também a fenomenalidade do mundo – isto é, seu caráter de aparência – carrega consigo uma *subjetividade embutida*.

Há, nesse sentido, um movimento de bi-implicação das intencionalidades em que nem as aparências nem a consciência são as plenas fontes de sentido e de verdade. Caso nos resignemos meramente ao conceito não relacional, seja da consciência “pura”, seja das aparências, a “conta não fecha”. Somente se compreendemos que só há consciência junto a uma pluralidade, assim como toda aparência implica seres plurais, é que, seguindo aqui o pensamento arendtiano, conseguimos compreender a relação entre homens e mundo.

Sobre o conceito de aparência, Arendt assinala que algo só pode aparecer sob o caso de que haja alguém capaz de captar a sua aparição. A objetividade do mundo só pode ser objeto para algum sujeito, no caso de Arendt, para uma pluralidade. Arendt tem em mente aqui contrapor-se ao solipsismo que ela julga perpassar a tradição filosófica ocidental e que a faz colocar Husserl nesse mesmo grupo: o que está em questão, no modo fenomenológico de encarar a realidade efetuado pela autora, é que “para o filósofo, falando a partir da experiência do ego pensante, o homem é muito naturalmente não apenas verbo, mas *pensamento feito carne*” (ARENDDT, 2010b, p. 64), um “ser fictício” e que dá base às teorias solipsistas, as quais “estão em desarmonia com os dados mais elementares de nossa existência e nossa experiência” (ARENDDT, 2010b, p. 63). Não se trata, sublinho, de uma negação da intencionalidade da consciência, mas de reduzir a investigação a esse aspecto como ponto de partida inalienável. No lugar, portanto, da experiência do ego pensante e da intencionalidade que parte dele, Arendt explicita uma nova perspectiva que tem como ponto de análise também as aparências e a experiência não do Homem, figura unitária posta pela falácia do solipsismo, como ela assim designa, mas da pluralidade humana.

3 EXPERIÊNCIA E PLURALIDADE

A experiência do mundo – aquela que cada um de nós tem da realidade fenomênica – não se dá, segundo Arendt, de modo direto, quer dizer, sob a forma eu-mundo: não há uma adequação entre o objeto visto e sua percepção sensorial. Ao fugir da falácia solipsista, Arendt também não quer sucumbir à imediatidade da experiência sensível dos empiristas modernos. Sua concepção – que pode ser a base para uma fenomenologia da intencionalidade das aparências – se desenha a partir do que ela chama de sensação de realidade [*sensation of reality*]. Na distinção que faz entre verdade e sentido, seguindo

uma matriz kantiana³, Arendt evidencia que a verdade sempre se refere ao mundo fenomênico e à capacidade cognitiva, ao passo que o sentido se vincula a questões que não visam a chegar a uma verdade, mas, sim, em pensar, interpretar, tendo como base inalienável o mundo e os seus acontecimentos, ou seja, a atividade de compreensão. A questão, todavia, é que a verdade não significa uma apreensão passiva e imediata do mundo exterior, contudo, é mediada ativamente pela pluralidade. A sensação de realidade não é um produto direto dos órgãos sensitivos, nem uma abstração do ego transcendental. A tese de Arendt é de que a relação do Eu com o mundo só é possível se esse Eu for compreendido como constitutivamente vinculado a uma pluralidade.

O conceito de pluralidade costuma figurar na maior parte dos escritos de Arendt, com especial atenção em *A condição humana* e *A vida do espírito*. Nesta última, pode-se ler uma passagem que surge com poucas modificações, em outros textos da autora: “nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra” (ARENDR, 2010b, p. 35). A passagem é de singular importância, sob diversos aspectos que se interligam: 1) a postulação de uma coincidência (não identidade) entre ser e aparência, tópico forte desse aspecto fenomenológico presente no pensamento de Arendt; 2) a aparência/ser evoca algo diferente que o percebe: a intencionalidade das aparências e a subjetividade embutida em todo fenômeno; e 3) a apreensão das aparências não existe no singular: a pluralidade como lei da Terra.

A intencionalidade das aparências, nesse sentido, coloca em relevo não só o mundo, mas sua pluralidade constitutiva. O fato de haver um mundo que é comum a uma pluralidade de pessoas traz consigo um outro elemento também comum, um sentido que, assim como o mundo, confere algum tipo de unidade na pluralidade, um sexto sentido que se soma ao nosso aparato sensorial natural: o senso comum. Nossas experiências, na medida em que são plurais, são, por sua vez, constituídas e constituintes desse senso comum. A pobreza de nossa experiência contemporânea está vinculada justamente à atomização, isolamento e, sobretudo, desamparo/solidão dos indivíduos, como também à decadência e esvaziamento do espaço público.

³ Arendt, seguindo uma interpretação própria de Kant, relaciona a verdade à cognição, ao intelecto (tradução de *Verstand*, no lugar de entendimento) e que está em contato mais próximo com os sentidos; por sua vez, o sentido é resultado da atividade de compreensão empreendida pela razão (*Vernunft*), a qual é executada tanto pela faculdade do pensamento quanto do juízo, não presos tão somente a aspectos veritativos.

Ora, dizer que nossas experiências são, de um lado, constitutivamente plurais, significa afirmar que só é possível que possamos experimentar o mundo e seus fenômenos, junto a um conjunto de elementos provenientes da pluralidade humana, algo que não existe em nós enquanto um dado natural ou que surge espontaneamente, em cada ser humano. Desse modo, nossa experiência é sempre relativa ao senso comum de onde ela partiu, embora não completamente limitada por ele. Por outro lado, ao considerar que nossa experiência é igualmente constituinte desse senso comum, podemos reafirmar aquilo apreendido através do senso comum e que confirmamos em experiência cotidiana, assim como somos capazes de ultrapassar o meramente dado, isto é, Arendt (2010a, p. 221) sublinha que a novidade é algo que se inscreve como possibilidade latente em nossas ações, de sorte que podemos somar novas experiências, novos elementos, ao senso comum.

Ao considerar, portanto, a pluralidade como a lei da Terra, a pensadora coloca um alto peso semântico no conceito de pluralidade, localizando junto a ela as noções de lei e de Terra. O termo *lei* carrega o rigor inescapável de uma legislação (seja ela natural, seja convencional); e a Terra traz consigo tanto o caráter de mundo⁴ (o qual pode ser definido enquanto espaço público constituído pela ação ou produto da fabricação) quanto o da naturalidade (identificada em *A condição humana* como a quintessência da condição humana – ARENDT, 2010a, p. 4); de todo modo, designa um todo do qual cada um provém, algo que nos afeta de alguma forma. Nessa perspectiva, uma lei da Terra é algo que afeta todos inescapavelmente.

Ao postular, assim, que a aparência tem como prerrogativa a pluralidade, Arendt busca por um ponto de partida distinto daquele da tradição, que encontrou continuamente seu ponto de apoio no sujeito. Quem, ou o que aparece, aparece sempre a outros; não há aparição de um ser sem que haja quem capte a aparência do ser que aparece: a aparição põe o lugar da subjetividade que a apreende. No entanto, essa subjetividade não diz respeito a um ser singular, mas, sim, a uma pluralidade. Poder-se-ia dizer, mais corretamente, que a intencionalidade da aparência traz consigo não só uma subjetividade embutida, como também põe em questão a intersubjetividade. Algo só pode aparecer pelo fato de que pode ser percebido por espectadores, os quais compartilham entre si a mesma realidade, o mesmo mundo. Para

⁴ Em *A condição humana*, Arendt opera uma diferenciação entre mundo e Terra. Não obstante isto, verifica-se, em *A vida do espírito*, uma utilização que não se preocupa com os limites entre os conceitos, de maneira que a autora usa indiscriminadamente ambos.

Arendt, disso surge o que ela chama de uma tríplice qualidade-comum⁵ [*threefold commonness*] que propicia a sensação de realidade: 1) o fato de os cinco sentidos visarem o mesmo objeto; 2) haver um contexto compartilhado por uma pluralidade acerca de um objeto específico; e 3) o fato de que os demais espectadores confirmam a existência do objeto que aparece. (ARENDR, 2010b, p. 67)

Além dos cinco sentidos com os quais somos dotados – algo que nos é costumeiramente comum – para perceber a realidade, Arendt entende que não se pode prescindir de outras duas coisas que também adquirem o *status* de comuns, pois compartilhadas no interior da pluralidade humana: o contexto e a confirmação mútua daquilo que aparece. A existência da realidade só pode ser predicada se for objeto de uma pluralidade ou mesmo o solo no qual tal pluralidade se dá. Somente há existência a medida em que há pluralidade. Junto a isso, o atributo de ser uma aparência entre aparências é o que faz com que cada ser humano seja parte da pluralidade humana, porque apenas sob a perspectiva de que aparecemos aos outros e que estes se nos aparecem é que faz sentido um discurso acerca da pluralidade.

É prerrogativa da pluralidade sua vinculação à dignidade do mundo e, por conseguinte, das aparências. O valor da superfície confere dignidade, ao não subordinar a aparência a uma realidade que transcende esse mundo para justificá-la, de sorte que Arendt confere ao mundo fenomênico um *status* de verdade que coincide com uma compreensão da verdade, não enquanto correspondência, mas enquanto comprovação, desvelamento, isto é, a ação de trazer à aparência seu próprio valor. Nesse sentido, pontuamos aqui como fator imprescindível a necessidade de se pensar a aparência como base pela qual a pluralidade existe, mas, junto a isso, o fato de ser a pluralidade humana o que garante a tal aparência o *status* valorativo que Arendt propõe, visto ser por meio da pluralidade que é possível confirmar a validade do mundo, sua existência e dignidade.

⁵ Arendt emprega o termo *commonness*, traduzido na edição brasileira por *comunhão*, de modo que *threefold commonness* se torna-se *tríplice comunhão*. A edição espanhola faz uso do termo *afinidad* (ARENDR, 1984, p. 67), a italiana decide por *comunanza* (ARENDR, 1987, p. 134) e a francesa por *évidence* (ARENDR, 2018b, p. 77). Embora não esteja de todo errada, julgo que a escolha por *comunhão* não deixa entrever o sentido que Arendt lhe atribui (o qual é, por sua vez, demarcar uma qualidade que há de ser comum a determinados elementos) e infelizmente as demais opções nas outras línguas não nos auxiliam muito, com exceção da italiana, que se aproximaria de algo como *comunalidade* em português, termo, todavia, já utilizado para traduzir *communality*. Na falta de uma tradução mais adequada e que não recaia nos mesmos problemas das adotadas, assim como para não recorrer aqui a neologismos, recorro à forma composta *qualidade-comum*, para traduzir *commonness*.

A experiência do mundo não provém, portanto, de um contato direto do Eu com a Realidade, porque não há esse “Eu”, não há “O Homem” como estrutura primária original, mas, sempre como alguém já inserido junto a uma pluralidade de homens. “O Homem” está diluído entre tantos outros que compartilham com ele um lugar comum no mundo e que são, assim como ele, aparências entre aparências. Quando se fala, por conseguinte, de algum indivíduo, sua própria singularidade [*uniqueness*] pressupõe que ele faça parte, de algum modo, de uma pluralidade. A revelação de *quem* alguém é, ou seja, sua *autoapresentação*, entende Arendt, só é possível mediante a ação e o discurso, atividades que são condicionadas pela pluralidade humana (ARENDDT, 2010a, p. 8, 225, 228), isto é, sua condição de possibilidade é a existência de outros indivíduos que compartilhem com ele um espaço comum. “O Homem”, por estar no mundo, não está só, mas já nasce constituindo e sendo constituído por uma comunidade de homens.

A pluralidade humana, nesse sentido, não é apenas a mediação entre o homem e a realidade. Arendt não faz uma leitura de que haja uma linha, na qual se teria, em uma extremidade, “O Homem”, ou um “Eu” e, na outra, “O Mundo”, de maneira que ambas as pontas seriam ligadas pela “Pluralidade Humana”. O Homem não parte de si mesmo, passa pela Pluralidade (tornando-se *os homens*) e, então, alcança o Mundo, mas na compreensão da autora, o homem já é ele mesmo um ser *do* mundo e, enquanto ser do mundo, ele já pertence a uma pluralidade humana, ele já se encontra de início como um dos homens, não como o Homem. Pertencer ao mundo e pertencer a uma pluralidade humana são elementos correlatos e só assim “alcanço” o mundo, nunca diretamente, também não “mediado” por uma pluralidade, mas como constituído e constituinte da pluralidade, por não ser O Homem, e, sim, por ser um homem entre tantos outros homens, uma aparência entre aparências, um ser do mundo.

A experiência do mundo, nessa perspectiva, é sempre uma experiência plural e depende, para além dos nossos sentidos corporais, de um sexto sentido que tem como função se somar aos nossos cinco sentidos sensíveis: o senso comum. Segundo Arendt, a qual toma o conceito de Kant, o senso comum advém de compartilharmos um mundo comum com outros e de que a pluralidade da qual fazemos parte experiencia o mesmo mundo, embora cada um o vise a partir de perfis distintos, posições diferentes que cada um de nós ocupa (ARENDDT, 2010b, p. 69). A questão é que, para Arendt, essa sensação de realidade se apresenta como uma experiência constituída pluralmente, não

mais em função da singularidade, mas do comum, daí a tríplice qualidade-comum [*commonness*].

Penso que tais concepções são intuições que a autora retira não só de suas reflexões acerca das chamadas atividades espirituais, mas, sobretudo, surgem como elementos que têm nascedouro em sua tentativa de compreender o mundo e os assuntos humanos, mais ainda, de conferir dignidade à esfera política e ao mundo. De modo distinto de Heidegger, para quem a vida pública apresenta o mundo em sua inautenticidade, Arendt vai erguer uma compreensão de que só há autenticidade possível – embora ela não utilize esse termo, efetivamente – na esfera pública. É contra a hostilidade e cegueira frente ao mundo que se ergue o pensamento arendtiano.

Arendt assevera que “a experiência transcende não só a Aparência, mas o próprio Ser” (ARENDDT, 2010b, p. 59), isto é, ao engendrar o pensar, a experiência transcende o mundo, mas não o abandona, pois é sempre outra aparência que ela encontra, ao ultrapassar alguma aparência; ao retirar-se do mundo para pensar, é ao mundo que se retorna em seguida. Eis aqui o paradoxo do pertencimento e da retirada, como formula Taminioux (1992, p. 155-175). Essa perspectiva certamente não trata de afirmar que o pensamento é independente da realidade, mas, sim, que, na medida que se pensa, se refugia do mundo, se retira temporariamente dele sem o abandonar. O pensar pressupõe um afastar-se parcial do mundo, mas nunca efetivo. A experiência só pode transcender o mundo justamente porque surge dele e, assim, fornece fenômenos para o pensar, cuja atividade se desvincula da realidade, quer para pensá-la, quer para refletir sobre aquelas coisas das quais Kant dizia ser inerente à razão: Deus, Liberdade e Imortalidade. O fato é que, mesmo se distanciando do mundo para realizar a atividade do pensamento, ainda assim não se evade dele completamente. Pretender evadir-se da realidade, este é o sonho da metafísica que Arendt não apenas não compartilha, mas rechaça. O ser pensante ainda é tanto uma aparição no mundo como se mantém um ser do mundo.

Seguindo, portanto, a reflexão de Arendt, a experiência não “liga” o pensamento ao mundo. Não há um toque direto sequer entre espírito e realidade. A experiência, no entanto, ao transcender o Ser e a Aparência, eleva o espírito à possibilidade de pensar aquilo que foi experienciado, sem, nesse movimento, significar que o *ego* pensante tenha tido ele próprio uma experiência de mundo. Com efeito, embora não haja uma relação direta entre experiência e pensar, o primeiro “desencadeia” o segundo, não é sua causa,

entretanto, abre-lhe a possibilidade de ser. A intencionalidade das aparências pensada por Arendt, nesse sentido, prescinde de quaisquer elementos metafísicos, mas traz para o centro de suas considerações uma reflexão sobre a experiência e o pensamento vinculados ao mundo, sem reduzir-se ao modelo empírico-positivista que entende haver uma adequação entre pensamento e realidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por certo, Arendt nunca se dedicou exaustivamente ao desenvolvimento de uma fenomenologia própria, todavia, uma certa orientação fenomenológica perpassa suas reflexões. Poder-se-ia dizer que a filosofia alemã em que se formou intelectualmente nunca a abandonou, pois se constituiu como linguagem do seu pensamento. Envolvida pela tentativa de compreender os acontecimentos “políticos” do século XX, Arendt dedicou-se menos ao exame filosófico estrito, retornando exaustivamente à sua antiga paixão apenas ao fim da vida, mostrando-nos, na verdade, que nunca abandonou as discussões filosóficas. Todavia, no lugar de contemplar com o espírito, como se esperasse a revelação da verdade, a pensadora exerceu sempre uma *atividade* incessante em busca do sentido, como bem aprendeu com seu mestre e amigo Karl Jaspers. A vida do espírito arendtiano, nesse sentido, nunca foi contemplativa, mas iminentemente ativa, impactada pelo mundo e por aqueles que constituíram seu círculo mais próximo, ao longo de seu trajeto.

A intencionalidade das aparências nos ajuda a entender isso, porque é justamente o impacto proveniente do evento totalitário que desencadeia em Arendt a busca pela compreensão do que ocorrera com o mundo, com as pessoas que o constituem e com seus pensamentos e ações. As atividades do espírito, nesse sentido, são constantemente motivadas pelo mundo, necessitam da linguagem para ganhar forma e só passam a ter existência ao serem expressas a uma pluralidade, isto é, ao aparecerem. Não é à toa que o primeiro capítulo do volume sobre “O Pensar”, de *A vida do espírito*, seja precisamente intitulado de “Aparência”, local em que Arendt defende o valor da superfície e onde se encontra a formulação da intencionalidade das aparências. Se a pluralidade é a lei da Terra, e esta é a quintessência da condição humana, então podemos ver que a Terra (e o mundo) é também o que possibilita – isto é, é condição – para as atividades do espírito.

Assim, aquelas características do mundo circunscritas por Arendt como inelimináveis – isto é, o ser comum (seja na noção de mundo comum, seja na tríplice qualidade-comum) e a pluralidade – também despontam como elementos que se doam ao espírito. A própria intersubjetividade, na medida em que é relativa à pluralidade humana, só é possível, seguindo a reflexão arendtiana, por meio da compreensão da dupla intencionalidade, a proveniente da consciência e a das aparências; mais ainda, ambas as intencionalidades pressupõem a pluralidade humana. Cai, assim, a falácia metafísica solipsista de doação de sentido à realidade. No mesmo movimento, o mundo das aparências, após ser relegado por parte da tradição filosófica à mera sombra, é reconduzido por Arendt à sua dignidade.

DIAS, L. B. Hannah Arendt and the intentionality of the appearances. *Transformação*, Marília, v. 43, p. 269-294, 2020. Edição Especial.

At this text, I make an effort to research the concept of intentionality present in Hannah Arendt's thought. Formulated by Brentano, but with a larger reach with Husserlian phenomenology, the intentionality designates that the consciousness always move itself towards an object, in this case, for Husserl, this is a transcendental ego's attribute. Arendt, in her posthumous work, displaces the concept: intentionality becomes not only something attached to the subject, but, also, it is linked to the appearances. In this way, just as the subject postulates the object targeted by consciousness, so the phenomenon presupposes some built-in subjectivity, i.e., the appearances donates intentionally themselves to those who perceive their appearances. This relational intentionality, however, only makes sense, in Arendt's thought, if we highlight human plurality of a group of beings capable of apprehending appearances from a kind of experience that is only possible through plurality itself. Thus, the German-Jewish thinker rejects the isolated subject as a criterion of truth and meaning, providing an interpretation about the relation between men and world as a perspective through which we can reach an intersubjective understanding of reality.

Keywords: Phenomenology. Intentionality. Appearance. Plurality. Experience.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. **Compreender:** Formação, exílio e totalitarismo. Trad. Br. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDDT, Hannah. **A condição humana.** Trad. Br.: Roberto Raposo, revisão técnica: Adriano Correia. 11ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Trad. br.: Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010b.

ARENDT, Hannah. **La vida del espíritu**: el pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y em la política. Trad. espanhola de Ricardo Montoro Romero y Fernando Vallespin Oña. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

ARENDT, Hannah. **La vie de l'esprit**: La pensée. Le vouloir. Traduit par Lucienne Lotringer. Paris: PUF, 2018b.

ARENDT, Hannah. **La vitta della mente**. Trad. italiana de Giorgio Zanetti. Bologna: Il Mulino, 1987.

DUARTE, André. "Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos". **Argumentos**: Revista de Filosofia. Dossiê Hannah Arendt. Ano 5, n. 9 – Fortaleza, jan./jun. 2013, p. 39-62.

RIZO-PATRÓN, Rosemary. "Arendt, ¿lectora de Husserl?" **II Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica**. 21 de octubre de 2006. Disponível em: <<http://textos.pucp.edu.pe/texto/Arendt-lectora-de-Husserl>>. Acesso em: 20 julho. 2019.

SERRANO DE HARO, Agustín. "Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt". **Investigaciones fenomenológicas**: revista de la sociedad española de fenomenología. Número seis, Madrid, Septiembre de 2008.

TAMINIAUX, Jacques. **La fille de Thrace et le penseur professionnel**: Arendt et Heidegger. Paris: Éditions Payot, 1992.

TASSIN, Étienne. **La question de l'apparence**. In: ABENSOUR, Miguel. *Ontologie et Politique*: actes du Colloque Hannah Arendt. Éditions Tierce, 1989.

TASSIN, Étienne. **Le trésor perdu**: Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2017.

VILLA, Dana. **Arendt and Heidegger**: the fate of the political. Princeton: Princeton University Press, 1996.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Hannah Arendt**: por amor ao mundo. Trad. de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

Recebido: 03/3/2020

Accito: 12/5/2020

MAX WEBER E ADORNO SOBRE O CONCEITO DE PROGRESSO: CONTRASTES DA RACIONALIZAÇÃO TÉCNICA NA MÚSICA E NA PINTURA

*Luis Felipe de Salles Roselino*¹

Resumo: A revisão que será desenvolvida a seguir foi identificada diante do contraste teórico no tratamento do conceito de “progresso”, nos escritos de Adorno e Max Weber, respectivamente, no texto de 1962, “*Fortschritt*” (Progresso), e no texto de 1917, “Sobre o sentido da *Wertfreiheit* nas ciências econômicas e sociológicas”. Pretende-se comparar as abordagens, destacando-se os diferentes recursos teóricos empregados, identificando diferenças nos usos conceituais da teoria tradicional e da teoria crítica. O contraste teórico ficará mais nítido, quando comparados os exemplos da história da arte tomados pelos dois autores. Weber utilizava um critério geral para equiparar as obras musicais às pinturas, enquanto Adorno pressupunha algo distinto, seguindo o mesmo referencial, o progresso técnico.


Palavras-chave: Adorno. Max Weber. Progresso. Estética. Música.

INTRODUÇÃO

Há muitos pontos em comum e uma divergência exemplar, nas abordagens de Weber e Adorno sobre o progresso, particularmente em suas aplicações às produções estéticas. À primeira vista, é comum constatar que Max Weber realizava as discussões teóricas de forma mais sistemática e formalista, pressupondo um princípio de demarcação que opõe o campo lógico e empírico ao valorativo; essa disposição pode vir a contrastar com alguns elementos de inspiração marxiana e se opõe à forma aforística nietzschiana, que influenciou o estilo mais ensaísta de Adorno.

Essas supostas diferenças *parecem* predispor posições teóricas bem nítidas. De um lado, Weber valorizava, mas não se identificava, com o

¹ Docente no Departamento de Ciências Humanas da Universidade do Estado de Minas Gerais.

 <https://orcid.org/0000-0002-2512-5681>. Email: luis.roselino@uemg.br.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.23.p317>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

procedimento chamado por ele de “diletantismo”, como ficará claro no trecho a seguir: “quase todas as ciências têm algum motivo de gratidão aos diletantes e com muita frequência, sobre pontos de muito valor. Mas o diletantismo como princípio da ciência consistiria em seu fim.” Nesse caso específico, Weber estava argumentando contra a teoria das visões de mundo e contra certas influências românticas, tal como o trecho que segue confirmará: “quem muito fala sobre ‘intuição’ não faz mais do que esconder uma distância já perdida de seu objeto, e o mesmo julgamento se aplica, de igual modo, quanto à sua atitude frente aos homens” (WEBER, 1922 [GARS I], p. 14). É justamente essa “distância já perdida” entre sujeito e objeto que coloca às claras como a oposição dos dois pensadores não é tão nitidamente contrastável.

1 CONSIDERAÇÕES PRÉVIAS SOBRE SUJEITO E OBJETO

Há certo efeito generalizado que é originário da constatação da incompreensibilidade dos fenômenos humanos, o qual estava voltado a reforçar a fragilidade de qualquer sentido histórico perante a razão, e esse efeito permaneceu, para Weber, como pressuposto negativo a se considerar com ressalvas, pois, se for levado às últimas consequências, como princípio irracionalista, destruiria o próprio projeto científico sociológico. Embora as correntes que criticava fornecessem contribuições consideráveis, elas partiam de pressupostos incompatíveis com o padrão científico por ele idealizado, de modo que, para esquivar-se à questão filosófica, Weber substituiu a discussão da razão substancial pela instrumental em suas análises, como a leitura de Horkheimer fez patente em “meios e fins”.

Adorno é certamente um desses teóricos que soube reconhecer semelhante opinião sobre o valor do diletantismo, mas que, diferentemente de Weber, fez uso de suas vantagens sem abrir mão do rigor teórico-crítico por uma apreciação com viés romântico-irracionalista; soube fazê-lo de modo a manter-se coerente ao problema da oposição crítica entre sujeito e objeto. As críticas mais substantivas ao diletantismo e ressalvas de Weber quanto ao método não atingiriam pontos de divergência, os quais tornariam o contraste entre os dois autores mais nítido. Adorno lidava propriamente com os limites do que Weber chamou de “distância já perdida do objeto”, sem dispensar a importância de se ater ao objeto, dentro dos limites subjetivos históricos e buscando manter-se a par com os avanços da filosofia moderna. Especialmente em consideração ao “giro copernicano”, Adorno propunha, inclusive, um

“duplo giro copernicano” (MUSSE, 2007), dispondo-se a reconsiderar o sujeito e sua limitação para além da ideia genérica de um sujeito do conhecimento.

Assim, sem abnegar a objetividade do conhecimento, Adorno propiciou uma vantagem possivelmente inédita nesse campo, evitando os limites hipostasiados pela teoria do conhecimento que os tomava pretensamente como limites subjetivos universais, limites eternos e insuperáveis do entendimento, em observância às condições efetivas que nos limitam enquanto sujeitos, a partir do *hic et nunc* histórico.

Como esse tipo de superação só pode ser considerada dialeticamente, embora Max Weber tenha pagado igualmente seu tributo à teoria do conhecimento de Kant, ele o fez limitando-se aos elementos críticos e analíticos da teoria tradicional². Mesmo enfrentando questões cujas raízes seriam propriamente históricas, Weber restringiu-se à forma conceitual convencional no seu tratamento e a um modelo particular de ferramenta teórica, as tipologias, para construção de conceitos puros ou ideais. Há marcas do contexto intelectual de quando datam os escritos de Weber, e elas mostram recorrentemente a presença limítrofe de elementos da teoria tradicional como o que seria a melhor alternativa à visão positivista do progresso e, por outro lado, à da decadência, destacando, em sua época, considerável vantagem teórica sobre as correntes dominantes.

Pela leitura da discussão de Weber, é possível notar as ferramentas analíticas da teoria tradicional com a pretensão de produzir um rigor inexistente aos momentos distintos do sentido dialético do conceito de progresso, sentidos que se confundem, manifestam contradições ou pressupõem formas de juízos *a priori* que falsificariam a interpretação histórica e sociológica. Ao mesmo tempo que falham em captar seu sentido histórico dinâmico, as separações analíticas de sentido serviriam, por outro lado, para identificar e vetar o sentido histórico pouco realista e teleológico positivista. A análise conceitual de Weber serve, nesse sentido, como exato exemplo do tema tratado por Adorno, em seu escrito de 1962, “Progresso”, e do quanto é possível avançar criticamente pela teoria tradicional. É justamente esse o objetivo da discussão que se seguirá.

² A oposição entre teoria tradicional e teoria crítica é aqui significativa, não só segundo sua matriz, no texto de Horkheimer de 1937, mas também em consideração ao “Ensaio como forma” de Adorno. Nesse texto, o autor salienta as limitações das ferramentas analíticas conceituais aqui tratadas: os pressupostos de enumerar e definir revelam-se como limitações diante da dinâmica dos objetos históricos.

2 TRÊS SENTIDOS DO CONCEITO WEBERIANO DE PROGRESSO

Se partirmos do escrito de Adorno, o deslindar da discussão também provocaria a aparência de um total desencontro com a proposta de Weber, pois ele afirma que “o conceito de progresso se desfaz com ainda mais facilidade que os demais diante da exigência de especificação daquilo que realmente quer dizer [...]. Quem busca precisar seu conceito acaba, sem maiores esforços, por destruir seu alvo”³ (ADORNO, 1977 [AGS 10.2], p. 617). Weber havia feito exatamente o contrário, o que era vetado no alerta de Adorno; propôs três sentidos específicos e distintos para o conceito de progresso. Em suas palavras: “o ‘progresso’ engloba em seu sentido: 1º a mera diferenciação ‘progressiva’; em seguida, 2º o progredir técnico racional dos meios; e, finalmente, 3º a elevação do valor”⁴ (WEBER, 1922 [GAWL], p. 487).

O primeiro sentido e o mais genérico, (1) a “mera diferenciação progressiva”, seria aplicado ao surgimento da variedade de novos elementos. Ele seria verificável, à medida que surgem novos temas nas escolas literárias, novos estilos nas artes plásticas, também novas seitas religiosas, novos partidos, novas facções, novas áreas do saber. No capítulo de *Economia e Sociedade*, destinado aos “conceitos sociológicos fundamentais”, Weber apresenta o conceito de diferenciação, em analogia ao sentido orgânico, sugerindo uma possível correlação com a noção de progresso de Herbert Spencer. Entretanto, como a própria fundamentação dessa noção de Spencer tem inspiração nos escritos de C. F. Wolff, Goethe e Von Baer, a inspiração weberiana pode estar em algum lugar entre esses autores. Weber acrescentava a ressalva de que o conceito de diferenciação se aplicaria apenas ao aumento *quantitativo* na diversidade *qualitativa*, isto é, que não deveria ser tomado como vantajoso nem desvantajoso, segundo a consideração empírica, e sua constatação não permitiria definir qualquer sentido valorativo sobre suas consequências.

A preocupação de Weber era vetar qualquer tentativa de propor “uma noção unívoca de uma época”; sob esse aspecto, Weber já se distanciava tanto

³ Sempre que citada a edição alemã, a tradução foi feita pelo autor deste artigo. Quando duas versões forem citadas, isso significa que se seguiu em grande parte alguma tradução e foram feitas pequenas adaptações.

⁴ Na edição de 1922, aparece a expressão “*Wertsteigung*”; na edição posterior, de Winkelmann, encontramos “*Wertsteigerung*”. Em todo o texto, Weber emprega a expressão *Wertsteigerung*. Com efeito, não há grande diferença entre as duas, são praticamente sinônimas: *Wert* significa “valor”, *Steigung* remete a “subida ou elevação” (no sentido topográfico) e *Steigerung*, “aumento acréscimo de graus, quantidade” etc.

da teoria das visões de mundo como de um sentido teleológico geral. Mais adiante, Weber (1922 [GAWL], p. 480) propunha a seguinte advertência:

[como] em um progresso de “diferenciação” anímica [...] temos externalizações da vida, ocorre que com extrema facilidade elas suscitem a ilusão da diferenciação. [...] Sua aparência ilude muito facilmente e considero de minha parte, o risco da ilusão bastante elevado.

De fato, essa consequência parece um produto do próprio sentido valorativo do progresso, quer dizer, identificar a diferenciação a partir de uma visão que julga no passado um estado de espírito e de coisas mais simples, mais limitado. Ora, essa suposta simplicidade seria, vez ou outra, mais produto da ignorância sobre as condições sociais do passado do que um estado verificável.

A economia feudal nos parece, frequentemente, menos complexa que a capitalista, mas o especialista nesse tema pode bem enumerar dezenas de questões que não se explicam satisfatoriamente com a ciência econômica moderna. A vida religiosa do início da sociedade estamental pode parecer mais simples e coesa que as complexas relações políticas e hierocráticas do mundo europeu pós-Reforma, mas quem se dedica ao mundo bizantino ou à história dos movimentos que promoveram a “diferenciação”, dentro de ordens monásticas, identificaria muitas variações, questões obscuras e mais pontos cegos nessa origem supostamente “não diferenciada” da vida religiosa.

Como Weber opunha epistemologicamente a limitação do conceito à infinitude da realidade, a ilusão retrospectiva do progresso parece tão inevitável quanto seu sentido é incerto, de maneira que quem observa o “progresso”, do presente, acaba sendo fadado a reduzir de modo seletivo e enviesado (*einseitig*) o passado.

(2) Do progresso como diferenciação, Weber passará ao “progresso técnico corretamente compreendido”. O uso terminológico que Weber denominava “correto” é exemplificado pelo que ocorre na história da arte: a evolução técnica pode e frequentemente produz um aumento nos meios à disposição do artista, podendo produzir assim uma diferenciação. Somente a técnica, nesse sentido, nos permite identificar com exatidão o surgimento de um novo estilo:

Somente pelo entendimento correto [*richtig*] do progresso ‘técnico’ se avança conseqüentemente no domínio da história da arte, isso simplesmente porque ele e sua influência sobre a vontade artística mostra

um conteúdo no transcorrer da evolução artística que é representável por meios puramente empíricos, isto é, sem qualquer valoração estética (WEBER, 1922 [GAWL], p. 482).

Pela maneira como foi definido, esse sentido de progresso diz respeito *apenas* aos meios e às possibilidades, não ao progresso segundo um juízo de valor que torna uma técnica em particular a fonte das obras mais “belas”, “mais perfeitas”, “superiores” etc. Os juízos de valor estéticos não devem ser confundidos com a constatação empírica do surgimento de novos meios empregados, mesmo que os dois sentidos de progresso tendam a se confundir. Do mesmo modo, se compreendido de forma conceitual precisa, o progresso técnico remeteria apenas aos meios de que dispõe e não aos fins, o que o tornaria separável de toda valoração sobre o que é superior ou decadente, de um ponto de vista estético ou moral. Esse é um conceito-chave para Weber, pois se dissociaria mais facilmente dos juízos de valor que falseariam a análise histórica.

(3) O último sentido tratava especificamente da mistura da constatação empírica com juízos de valor, como pode eventualmente ocorrer nos dois outros conceitos de progresso, se não forem definidos de forma rigorosa. Este caso ocorre sempre que o progresso passa a ser confundido com o ideal de um acréscimo de valor, ele passa imediatamente a ser problemático e a impossibilitar o trabalho do historiador em geral, como se dá com o historiador da arte quando sua análise é deturpada por afinidades com determinadas escolas, valores estéticos ou predileções particulares. Se o primeiro sentido é definido por meio do reconhecimento das categorias quantitativas e qualitativas, o segundo sentido pressupõe as categorias de meios e fins. Fica, portanto, evidenciado o primado do sujeito kantiano, disposto segundo categorias e, no terceiro caso, faculdades de julgar.

Nos pontos em que a problematização e consideração teórica weberiana se cruzam com a teoria crítica, nota-se que, uma vez que o peso da análise se colocava mais no objeto⁵, conforme suas condições históricas, se sacrificavam os ideais de “clareza e distinção”; ao contrário, quando entra em cena uma

⁵ Sem poder detalhar essa discussão paralela, é interessante notar que certas propostas conceituais weberianas desafiavam a forma conceitual tradicional, porque, tal como ocorre com os “tipos puros de dominação”, um conceito pode tomar a forma do outro. Aqui teríamos, segundo Adorno (2007, p. 287), a “prioridade do objeto” desafiando o esquema teórico weberiano. Ao contrário, a deturpação e a confusão dos sentidos de progresso em Weber parece ter um fundamento tomado mais exclusivamente do “primado do sujeito”, expondo as divergências teórico-críticas dos dois autores.

teoria subjetivista da faculdade de julgar, predominava a forma analítica da teoria tradicional, reforçando os aspectos das tipologias como meras ferramentas limitadas diante da infinitude da realidade histórica.

Há um caso de exigência de exatidão conceitual muito próximo ao abordado. Em uma conferência da Sociedade Sociológica Alemã, em 1910, Weber criticou o conceito de “técnica” (*Technik*) de seu colega Staudinger e exigia reiteradamente um conceito “mais específico”, pois o sentido por ele pretendido “poderia aplicar-se ao ato de andar, comer, e qualquer tipo de procedimento”; em seguida, questionava: “mas será que realmente se aplicaria à máquina tecelã, à fiandeira e a todos os trabalhadores sem formação que as manipulam?” (WEBER, 1911, p. 97) – e, por três ou quatro vezes, repetiu, nessa conferência, sobre a necessidade de “forjar” um “conceito mais específico de ‘técnica’”. Isso permite observar, em Weber, os limites do sentido do progresso “técnico” para além dos domínios da história da arte.

Ocorre tanto para Weber como para Horkheimer que, de um lado, se encontra o sentido genérico iluminista de técnica que se funde com o ideal de dominação da natureza, por meio da experiência e pela previsão⁶; por outro lado, sua realidade, os que operam de fato as máquinas se encontravam nas condições de dominados e de não possuidores de domínio teórico e real sobre elas. Assim, ao mesmo tempo em que se furtava a definir o sentido específico de técnica, Weber se apegava à evidência das contradições produzidas entre seu sentido inexacto e genérico e seus sentidos particulares:

[...] eu não gostaria de definir esse conceito aqui nessa ocasião – contudo, considero que se não reduzirmos esse conceito, diferente do que tem ocorrido aqui, ele irá se esvanecer tão logo o atribuímos ao ‘espírito’ dos homens (WEBER, 1911, p. 97-98).

A particularidade histórica como crivo weberiano era inimiga da forma conceitual positivista e idealista. Diante dessa dificuldade, o próprio Weber se queixava, como leitor da *Miséria da Filosofia*, dizendo que, de acordo com sua leitura, “Marx não deu uma definição do conceito de técnica” – e acrescentava: “as revoluções [*Wendung*] puramente tecnológicas permanecem obscuras, como outras questões tratadas por Marx” (WEBER, 1911, p. 96), manifestando sua frustração por não encontrar a diferenciação progressiva das

⁶ Como na apresentação do próprio conceito weberiano de desencantamento, “significaria, em princípio, que alguém poderia dominar todas as coisas por meio da previsão” (WEBER 1922 [GAWL] p. 536)

técnicas antigas em relação às inovações nas corporações de ofício e dessas à revolução tecnológica do vapor e do carvão⁷.

Poucas décadas depois dos escritos de Weber, será patente a vantagem desses aspectos segundo a necessidade que fez com que Marx tratasse os conceitos hegelianos em função de categorias históricas⁸. No momento em que Weber identificava o problema, sua postura reproduzia o veto de um leitor que primava mais pelo rigor conceitual e se ateu à teoria tradicional o quanto possível. Assim, a forma crítica e analítica seria de fato a mais vantajosa para os casos históricos, na medida em que captaria o sentido particular de cada contexto; as inevitáveis contradições deveriam ser revisadas após a dissecação de cada sentido contido no objeto (positivamente pensado) ou pretendido pelo sujeito (criticamente depurado); o que visava eliminar qualquer possibilidade de uma teleologia impossibilitava, ao mesmo tempo, uma versão materialista da história orientada pela superação das condições presentes. A real ameaça para Weber não seria, no entanto, a imprecisão em si, pois todo trabalho teórico exaustivo sabe que propõe uma tarefa impossível. Ela se identificaria, mais propriamente, com os juízos de valor que vinham misturados nos sentidos produzidos e que atribuiriam algo específico dos valores subjetivos ao objeto histórico, falsificando a análise.

3 DELINEAÇÕES DO PROGRESSO NA ARTE E NA TÉCNICA

Havendo caracterizado a teoria de Weber segundo os pressupostos da teoria tradicional, passemos para o exemplo que une e separa a perspectiva dos dois autores. As marcas claras dessas diferenças se encontram nos escritos que fundamentam a presente discussão quanto à questão estética, nos casos da música e da pintura. Nelas, como se pretende destacar, é possível identificar as

⁷ O próprio Marx, nesse texto, criticava a divisão do trabalho em sentido genérico e anistórico, pelo conceito de Adam Smith tomado por Proudhon: “o trabalhador só poderia chegar à ciência e consciência do alfinete” (MARX, 1896, p. 196. 200). Na verdade, Marx não priorizou qualquer definição clara e historicamente precisa de alguma técnica em particular, somente a descrição das “condições históricas” que a possibilitaram em seu sentido “humano” e, embora recorresse a dados históricos exatos, não o fazia para construir definições pontuais, mas para fundamentar sua crítica à visão idealista da História. Sobre a diferença entre a historiografia e a concepção histórica de Marx, ver as notas de Benjamin sobre o conceito de História. Sobre o uso terminológico em Marx ser indefinido e variar seu sentido, ver o início do primeiro capítulo de Ollman (1973).

⁸ A referência a “conceitos e categorias” remete à parte fundamental da *Dialética negativa*, de Adorno. A passagem mais difundida sobre essa alteração de conceitos em categorias encontra-se em *Razão e Revolução*, no primeiro parágrafo da parte I, “Fundamentos da teoria dialética da sociedade”.

diferentes ênfases dos primados (*Vorränge*) do sujeito e do objeto⁹. O trecho de Adorno em que se focará a análise, a qual é mais propriamente uma discussão que uma análise, é o seguinte:

Todos os progressos nos domínios culturais concernem ao domínio material, à técnica. Nem mesmo o conteúdo de verdade do espírito é indiferente a isso. Um quarteto de Mozart não é apenas melhor elaborado do que uma sinfonia da escola de Mannheim, mas ocupa posição superior também no estilo enfático de elaboração melhor, mais justa. Por outro lado, é problemático se com o desenvolvimento da técnica da perspectiva a pintura da alta renascença realmente superou a supostamente primitiva (ADORNO, 1977b [AGS 10.2], p. 634).

Tomemos a passagem por três aspectos que estão relacionados: (a) Weber e Adorno compartilham, no geral, seu ponto de partida: a técnica – “todos os progressos nos domínios culturais concernem ao domínio material, à técnica”, conforme supracitado e semelhantemente, segundo Weber, “somente o entendimento correto do progresso ‘técnico’ permite o domínio da história da arte”, mas com a ressalva que os difere – “como um conteúdo representável por meios puramente empíricos, isto é, sem qualquer valoração estética” (WEBER, 1922 [GAWL], p. 482); Adorno parece propor uma valoração.

(b) Há ainda outra clara convergência inicial, a qual faz inclusive levantar a suspeita de Adorno estar citando Weber indiretamente: “é problemático se com o desenvolvimento da técnica da perspectiva a pintura da alta renascença realmente superou a supostamente primitiva”; esse trecho da última citação de Adorno apresenta plena equivalência com o que Weber propunha: “obras de arte com técnicas, certamente mais ‘primitivas’ – figuras sem p. ex., o conhecimento pleno da perspectiva – possibilitam [*vermögen*] esteticamente a mesma plenitude, sendo absolutamente igualáveis às criadas sobre o solo de técnicas racionais” (WEBER, 1922 [GAWL], p. 485).

As considerações gerais são semelhantes, porém, divergem em questões particulares. Se, por um lado, Weber se atém ao caso geral, a partir do exemplo da técnica da perspectiva, no que ambos concordam, (c) Adorno, por outro lado, propõe um caso em que a regra não se aplicaria, no qual não se teria dúvida ao identificar aspectos qualitativos superiores, com base em uma maior exatidão na produção musical do século XVIII, e seu juízo

⁹ Essa discussão foi norteada pelo artigo “Materialismo e primado do objeto em Adorno” (MAAR, 2006); sem a compreensão desse sentido, tanto o conceito de progresso como a relação entre técnica e história da arte tendem a ser malcompreendidas.

parece fundamentar-se em fatores estritamente técnicos. Haveria, segundo ele, evidente superioridade técnica entre as composições de Mozart e as da Escola de Mannheim.

Acompanhemos a diferença mais de perto. Max Weber explicava que “a criação de novos meios técnicos significaria de início apenas a multiplicação da diferenciação e, no sentido da elevação do valor, unicamente a *possibilidade* da multiplicação do ‘enriquecimento’ da arte.” Nesse trecho, fica clara a separação da valoração estética e do progresso técnico. Por isso, uma obra de arte sem o conhecimento técnico da perspectiva não se mostraria, esteticamente, mais limitada ou inferior; o desenvolvimento técnico suscita mais possibilidades, em um sentido específico (pintar com ou sem a técnica, em pleno uso ou com transgressões intencionais), mas não determina o curso do desenvolvimento estético para o “melhor”. Nessa passagem, Weber grifou especificamente o radical “possível” (*Möglich*) da expressão “*possibilidade*” (*Möglichkeit*), para enfatizar que o progresso técnico *poderia*, eventualmente, viabilizar, mas *não* traz em si os elementos práticos capazes de realizar o enriquecimento estético. É possível supor aqui um sentido de autonomia que é negado; quanto à consideração causal, ela será sempre condicionada historicamente pela técnica, pelos meios de que dispõe. Weber frisava a necessidade de se reconhecer os seus “*a priori*”, no sentido de sua heteronomia e não autonomia.¹⁰

Sem dúvida, a técnica da perspectiva promoveria uma diferenciação estética, pois agora o artista, o gênio criador renascentista, teria uma nova ferramenta inovadora para “escolher”; entretanto, na prática, não se verifica escolha alguma, porque ela se torna a regra, uma imposição da técnica sobre a forma. A régua que esquadrinha de forma exata também limita a pintura às suas dimensões, como a métrica na poesia. Logo, não vemos aumentar tanto suas possibilidades, pois, *em certo sentido*, a arte primitiva representava as formas com maior liberdade, podendo aumentar as proporções do que está distante, expor o que estaria oculto atrás de uma barreira física ou da quina de uma parede.

¹⁰ Isso contraria Habermas: “Max Weber leu *a racionalização cultural*, segundo a ciência e a técnica moderna, ancorado pelo princípio na arte, no religioso, de diretrizes éticas autônomas [*autonomer*]” (HABERMAS. 1988, p. 228) – e acrescentava: “Adorno seguiu essa linha [weberiana], analisou e demonstrou que a evolução artística vanguardista se torna processo e meio reflexivo de produção da arte [...] embora ele tenha permanecido sobremodo cético frente à ‘autonomia do método diante das coisas [Sache]’. Ao contrário, o que Weber chamava de “relativa autonomia” parece corresponder à mesma ponderação de Adorno. Sobre esse tema, ver Klein (2019).

A perspectiva suscitou a preferência para que os retratos da Ceia do Senhor passassem a adotar a composição com todos apóstolos assentados de um só lado da mesa (como na Última ceia de Da Vinci e várias versões do século XVI), assemelhando-se mais a uma encenação do acontecimento do que ao se sentar à mesa, que era retratado antes com naturalidade. Antes das técnicas da perspectiva, era possível expor a mesa em toda sua volta, sem a sobreposição dos principais elementos, sem a redução das proporções da figura central ao fundo (como nas versões góticas de Duccio di Buoninsegna ou Jaume Huguet, dos séculos XIV e XV). Em certo sentido, havia mais opções para a composição e para as proporções dos elementos hierarquizados, mesmo que dispondo de “menos técnicas” de composição espacial. O progresso como diferenciação é claramente visível nesse caso, quando identificamos a continuidade dessas características “primitivas” na arte sacra das igrejas orientais do século XVI, em forte contraste com a dos países renascentistas, cada qual progredindo segundo diferentes padrões, com e sem a nova técnica.

Como foi visto, a diferenciação e o progresso técnico são entendidos conforme a “possibilidade” e, frisemos, não mais que isso, “de um enriquecimento do valor estético”. Assim, Weber acrescentava a seguinte opinião: “de fato ele”, no caso, o progresso dos meios técnicos, “apresentou frequentemente o efeito inverso, o ‘empobrecimento’ do sentimento das formas [*Formgefühls*]”. Esse tipo de opinião, evidentemente, não poderia ser emitido por Weber, sem a típica ressalva de que, “[...] contudo, para a consideração empírico-causal, a mais importante representação universal do momento progressivo da arte, é a alteração da ‘técnica’ (no sentido mais elevado da palavra)” (WEBER, 1922 [GAWL], p. 485). Weber grifa o termo “causal” para reforçar sua consideração de que o fenômeno, tomado pela causalidade histórica, não nos enseja comprovar esse “empobrecimento” da forma, embora nos permita supor essa possibilidade como mais marcante de acordo com determinados padrões técnicos, segundo objetos em particular.

Desse modo, mesmo reconhecendo uma tendência muito marcante do domínio técnico como causador do empobrecimento estético, a constatação de Weber apresentava-se, de fato, muito cuidadosa em não recair no erro oposto à valoração estética que favoreceria a obra de arte tecnicamente mais evoluída: o erro de considerar toda arte que se serve do domínio técnico mais avançado como decadente, o que seria também um juízo de valor. Entretanto, Weber não poderia formular um quarto sentido de progresso, voltado para a ideia de decadência, por motivos evidentes: a teoria tradicional tem horror

à contradição. O sentido de progresso que escapa às definições de Weber remete àquele do anjo da história de Walter Benjamin. Vemos surgir uma espécie de vazio dentro do esquema terminológico de Weber, logo que ele cita a elevação de valor como o sentido mais problemático do progresso e veta o reconhecimento das formas decadentes pelo mesmo princípio, não justificando o motivo de o mesmo critério estar sendo aplicado ao que se dá, na verdade, segundo juízos opostos. O juízo do sujeito que opera a valoração positiva ou negativa pode dar-se, em princípio, pelo mesmo tipo de operação, mas quanto aos três sentidos do conceito de progresso, não há lugar para sua correlação com a decadência.

Se seguirmos essa constatação de Weber sobre o empobrecimento do mundo sensitivo que as formas projetam para além de si, passando pela “Obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica”, de Benjamin, até a concepção da indústria cultural, nota-se como as constatações de cada autor sugerem certa proximidade, entendem o progresso criticamente, pois compreendiam a técnica como uma força que se coloca por sobre os homens, que os conforma segundo seu ritmo e seu esquadro, em meio à padronização crescente que tudo reduz ao saturado ar comum das variações do mesmo padrão.¹¹

Como a aplicação da teoria de Weber acaba trazendo de fora de seu esquema conceitual a ideia de decadência, sua disposição crítica também igualava formalmente a ideologia da sociedade industrial aos elementos ideológicos que tomam consciência de sua crise, tornando a crítica cega em face do que é ideologia e o que é um protesto contrário a ela. Como não podia separar seus sentidos conceituais pelas ferramentas da teoria tradicional, ele acaba reduzindo todas diferenças reais a meras questões de gosto ou preferência particular, isto é, subjetivando as diferenças.

São muitos os casos em que essa aparente equivalência de juízos críticos pode ser enganosa. Adorno colocava essa mesma questão, ao propor a discussão a propósito da “regressão da audição”, a qual começava, justamente, reconhecendo o lugar comum da ideia da “decadência do gosto musical”,

¹¹ Weber buscou distanciar-se da visão romântica, que carecia ou falhava em identificar um sentido para esse progresso; embora pensada em sentido imanente, a refutação da teleologia histórica não o conduz ao niilismo. Mesmo que formado com valores advindos da crise dos ideais iluministas, a visão de mundo predominantemente valorativa tinha para ele o efeito de falsificar a análise, pois a visão do presente que ela permite, por mais realista que pareça, contradiria a compreensão conceitual da dinâmica que a leva, o “redemoinho das asas” de Benjamin, “o vento que o impele para longe”, sempre olhando o caos do passado ao mesmo tempo que o produz (BENJAMIN, 2012, p. 14).

desconfiando do que pode não passar de uma murmuração ou de um conservadorismo. A advertência de Weber quanto aos juízos de valor só valeria se aceitássemos o fundamento epistemológico subjetivista de sua teoria dos valores; não valeria, se considerássemos que o fundamento está dado em vista de causas históricas e culturais, conforme seu papel ideológico. Tampouco Adorno lançou ao ar sua predileção por Mozart à Escola de Mannheim: não era uma mera questão de gosto, porque ele apontou elementos puramente técnicos que parecem fazer da música um caso distinto das artes plásticas. A questão da perspectiva na pintura e da racionalização da música deve ser lida paralelamente ao texto “sobre algumas relações entre música e pintura” e, em geral, os *Escritos musicais*, juntamente à discussão sobre o conceito de progresso, para que não se confunda a prioridade do objeto com juízos estéticos.

Ao tratar da música, Weber incluía também nesse campo o progresso técnico como guia, “todos esses são ‘progressos’ dos meios técnicos da música que hão condicionado fortemente sua história”, e acrescentava: “esses componentes da evolução histórica podem e têm de propor o desenvolvimento histórico empírico, sem supor, para si mesmo, uma valoração estética das obras de arte musicais.” Embora soubesse que era quase inevitável expor qualquer juízo, insistia que “o progresso técnico, com certa constância, presta serviços altamente insatisfatórios para a valoração estética. O que orienta seu *interesse*: o *objeto* a ser esclarecido historicamente, é a história musical heterônoma [*Musikgeschichte heteronom*], através da qual se dá esse caráter estético significativo” (WEBER, 1922 [GAWL], p. 484-485). Assim, não haveria a menor diferença em relação às artes plásticas, nesse outro caso, o conceito de progresso não ultrapassa o reconhecimento da técnica, que não é mais que um meio, assim, os objetos em questão, as produções musicais, não devem ser tomados como esteticamente superiores nem inferiores, ainda que sejam “mais avançados” tecnicamente. Como o conceito de técnica se reduz aos meios empregados e é ele que guia a análise weberiana, nenhum critério estético deve sobrepor-se ao sentido captado conceitualmente.

No fundo, qualquer juízo estético seria o mesmo, se vinculado à faculdade de julgar de um sujeito genérico; mesmo sendo relativo a valores, ele ao fim deve recorrer à crítica no sentido kantiano, reduzindo o objeto e separando os valores envolvidos. Para Adorno, por outro lado, o objeto não apenas dita regras previstas pelo sujeito, mas o sujeito, em seu sentido histórico, pode e deve subvertê-las.

Nos escritos teóricos de Weber que pretendem estar além da crítica romântica, como o sujeito é apenas uma ideia geral que dá suporte a sua teoria do conhecimento, deve recair nele apenas a falha em *compreender* propriamente seu objeto, o qual, sem dúvida, aflora aqui e ali, porém, que é tratado passando ao largo do problema histórico e sociológico, segundo Adorno, de que alguns objetos são também sujeitos. Quando Weber pressupunha que o progresso teria dois ou três sentidos, ignorava que eles nascem de contradições de sentidos que espelham as contradições da consciência histórica dos mesmos sujeitos que os produzem. Se sairmos do recorte apenas teórico do sujeito transcendental kantiano, as limitações que pareciam ser sua exclusividade conceitual se mostrariam relativas também à dinâmica dos objetos, incluindo os agentes, sujeitos históricos que não se reconhecem enquanto tais. Vemos, então, o conceito de progresso tomar forma a partir desse problema: “é tolice contestar o progresso por ele ainda não estar totalmente certo de que seus objetos são os sujeitos” (ADORNO, 1977 [AGS 10.2], p. 632).

Tanto a visão mítica do esclarecimento quanto a sua crítica romântica se deparariam com a mesma limitação, pois falham em identificar as raízes históricas do conceito que denunciam ou ao qual buscam conformar-se; o único sentido que seria possível para esse conceito derivado da “não razão” das condições históricas, seja pela visão mítica, seja pela noção de razão instrumental que a esvazia de sentido, parece vir de fora, como natureza ou destino, uma vez que provém dos homens apenas enquanto objeto. A limitação teórica se dá, pois “[...] em nada se abre mão do primado¹² do sujeito” (ADORNO, 1977 [AGS 10.2], p. 624-25), espelho da tentativa burguesa frustrada de dominar o caos da dinâmica social, ao mesmo tempo que é dominada por ela, pelo mercado, pelos interesses particulares; a natureza se converte vez ou outra nessa máscara ideológica de não-sujeito que somos. Weber se distancia dos conceitos filosóficos, todavia, não de suas aporias¹³, ou se domina a natureza

¹² Nesse caso, a expressão é *Primat des Subjekts* que precede a noção de *Vorrang des Objekts*, prioridade ou primado do objeto, expressão recorrente na *Dialética Negativa*. O termo *Vorrang* será aplicado tanto a sujeito como a objeto, contudo, a expressão *Primat* não cai em desuso: parece permanecer referindo-se apenas ao sujeito do conhecimento, possivelmente, dissociando seu uso do sentido de Sujeito que deve se constituir historicamente.

¹³ Esse seria o segredo da história universal que reforça o único sentido possível do propósito da natureza, uma vez que “o ‘propósito’ [*Absicht*] não poderia ser pensado de outro modo, senão havendo conferido razão à própria natureza”; no original, a expressão *Absicht* é a mesma do título do escrito de Kant, traduzido para o português como “ponto de vista cosmopolita”; trata-se do “propósito cosmopolita” que fundamenta a ideia filosófica de história universal kantiana. Essa concepção conduz a uma lógica que beira o absurdo, “na medida em que ela é absoluta e não meramente constituída, se buscamos dominar a natureza o fazemos movidos pelas forças contraditórias originárias dela mesma

ou se é por ela dominado; o conceito de natureza praticamente desaparece, mas não sua sombra: o diagnóstico do presente como um destino inevitável que leva à resignação.

Como somente mediante o sujeito do conhecimento é possível falar de um objeto em geral, Weber igualava as produções estéticas plásticas e musicais, diferentemente de Adorno, pois fixava as bases de sua teoria, pressupondo as produções estéticas em geral¹⁴. Por outro lado, para Adorno, a pintura e a música poderiam apresentar paralelos, não como *objetos em geral*, mas como possuindo as mesmas marcas históricas de seu presente. Mesmo quando Klee tenta expressar a polifonia pela sobreposição, utilizando a transparência de técnicas de aquarela e de desbastação, cada produção estética se mantém fiel aos elementos particulares de sua racionalização, e a tentativa de superação na criação de técnicas é mais teórica e simbólica do que efetiva, produzindo somente um *Motiv*, claramente distinto das tentativas de Kandinsky. Há, fenomenologicamente, uma assimetria entre pretender ver o som nas pinturas e em quase não ouvir a *la note bleue* de Chopin ou ouvir a luz nas notas de Wagner. Para Adorno, diferentemente da música, na pseudomorfose da pintura seu produtor deve abrir mão da síntese pela ilusão do tempo (ADORNO, 2006, p. 638-639), de sorte que as categorias espaciais e temporais permanecem irredutíveis em suas formas de apreensão histórica.

O problema da postura de Weber é que, quando fundamenta subjetivamente sua crítica à visão positivista simplista do progresso ou mesmo à visão romântica da “[...] ‘irracionalidade’ que as pessoas parecem compartilhar por completo com os animais”¹⁵ (WEBER, 1922 [GAWL], p. 132), ele dá a questão por resolvida, em termos estritamente teóricos, ao mesmo tempo em que falha em identificar as raízes históricas do problema, o sentido prático de tal limitação. Distintamente da visão histórica cosmopolita, para Weber, a história não deve prever qualquer sentido, da natureza e da história não

e que igualmente nos domina”. Adorno explicava como no conceito kantiano de progresso “a estática [*Statik*] do conceito de natureza é função do conceito dinâmico [*dynamischen*] de razão” (ADORNO, 1977 [AGS 10.2], p. 624-625). No original, estática aparece como substantivo e dinâmica como adjetivo.

¹⁴ Embora esse tipo de postura weberiana se destaque mais nos escritos teóricos (*Wissenschaftslehre*), nos textos históricos e sociológicos, Weber priorizava o sentido particular, histórico dos objetos, separando teoria e prática. Adorno relaciona teoria e prática, ao tematizar a diferença entre a pintura e a música, no final do terceiro volume dos *Escritos musicais* e, novamente, na parte final de “teoria da nova música”.

¹⁵ “‘irracionalidade’ que as pessoas parecem compartilhar por completo com os animais, em sua real busca do santuário da ‘pessoalidade’. Tal é o sentido romântico que está por trás do ‘enigma da personalidade’.”

se pode derivar uma moral, uma finalidade, um *télos*, pois só teriam valor subjetivo enquanto ideia; também não faz sentido amaldiçoá-la ou decretar seu fim, pela mesma limitação contida no sujeito. A capacidade de julgar o bem e o belo vêm junto com a *incapacidade* de compreender propriamente a realidade por esses meios dogmáticos.

Pela ótica de Adorno, dar prioridade ao objeto é dispor-se a que seu sentido seja captado por sua dupla dinâmica (objetiva e subjetiva), e todo ideal em que está envolto, seja positivamente, seja negativamente referido, passa a representar a marca mais clara do estado de espírito histórico do qual se parte. As ferramentas críticas de Weber buscavam eliminar a interferência do sujeito do conhecimento na apreciação dos objetos, enquanto as de Adorno visavam a extrair também dele seu sentido histórico dialético. O início da exposição de Adorno sobre a “categoria progresso” problematiza tanto seu tratamento “positivo como negativo”, pois ambos estariam limitados, historicamente e conceitualmente. Diferentemente de Weber, que resgata o antigo ideal de “suspensão dos juízos” (ἐπιποχή), Adorno busca a raiz da limitação aparentemente teórica que está por trás da visão crítica, bem como da visão comprometida com os valores contraditórios do progresso, de modo que eles revelem os sinais de seu momento histórico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: DOS LIMITES CONCEITUAIS ÀS CONDIÇÕES SUBJETIVAS

Ao invés de separar analiticamente os sentidos e depurar o objeto daquilo que se atribui às faculdades de julgar, Adorno segue a técnica, a ponto de fazê-la desaparecer como conceito historiográfico específico, para depois ser recolocada no grande quadro histórico redobrada de sentidos, subjetivo e objetivo: “A tecnificação da arte é provocada não menos pelo sujeito, pela consciência desiludida e desacreditada da magia enquanto véu, que pelo objeto, isto é, pelas relações internas de como as obras se devem organizar.” Aqui está a chave para diferenciar os dois casos estéticos apontados no texto de Adorno sobre o progresso: a necessidade histórica que se impõe ao sujeito, respeitando as exigências do sentido histórico específico da técnica; a necessidade que reside propriamente no objeto também responde às mesmas exigências técnicas: ambas são históricas, porém, uma pela sua condição particular, outra por ser também uma forma de externalização (*Entäußerung*) da consciência e da vontade; nenhuma se dá segundo “normas abstratas atemporais” (ADORNO, 1983, p. 75; 1977 [AGS 7], p. 94-95). Uma vez que traz as marcas históricas,

tanto no sujeito como no objeto, permitem reconhecer os sinais dos meios de dominá-las e até subvertê-las. Nota-se, então, como as condições subjetivas e objetivas não coincidem totalmente, embora se confundam.

Um desenvolvimento e um enriquecimento que se deem sem o uso da perspectiva são perfeitamente imagináveis, embora historicamente, diante de todo meio intelectual que engendra os ideais renascentistas, isso se mostraria absurdo; a elevação do artista ao nível de um experimentador e de um doutor produziu nas obras o sentido particular dessa intelectualização e racionalização. Embora o caso da música não seja tão diferente, o sistema tonal e as formas de racionalização técnica a ela inerentes tornam difícil imaginar, na altura do século XVIII, outro sentido mais elevado que não o existente entre as produções da escola de Mannheim e as de Mozart, apontado por Adorno, segundo imposições meramente formais em meio à dialética entre quem é dominado e quem domina a técnica. É difícil diferenciar os casos, como desde Kant é inviável pensar sujeito sem objeto, no entanto, cabe compreender como suas necessidades não se igualam. A música tem suas soluções no princípio interno, como na aritmética, e não espacial, como nas intuições geométricas.¹⁶

Adorno toma o contraste mais problemático, para indicar o sentido próprio de primado do objeto, assegurando que seu sentido seja histórico e não apenas limitado ao objeto, que as necessidades próprias da produção da obra de arte sejam vistas como produzidas e não pela reificação das condições de produção das mesmas, por isso, adverte, no caso mais controverso:

Se no início da Renascença alguém considerasse usar o fundo dourado em prejuízo à perspectiva, isso não seria apenas reacionário, mas objetivamente inverídico [*unwahr*], significaria ir contra a própria lógica de suas exigências; uma vez que o que a torna inteligível é justamente aquilo que se desenvolve de seu progresso (ADORNO, 1977b [AGS 10.2], p.634).

Mesmo no caso em que o objeto tomado isoladamente não deixe claro o sentido de sua dinâmica, o quadro histórico abrangente define sua necessidade aparentemente intrínseca. O progresso técnico tomado em sentido “puro” pode apontar com clareza certos caminhos, mas, em muitos casos, contrariando a ideia geral de Weber, ele não comportaria por si só a

¹⁶ Adorno remete a esse sentido kantiano e o aplica às diferentes produções artísticas, a música e a pintura, seguindo o *Laocoonte* de Lessing (sobre essa influência, ver: SOCHA (2019); DUARTE (2009)). Além disso, não podemos desconsiderar o tema rousseauiano da música como arte experienciada internamente, ligada diretamente aos sentidos internos, tema que encontra ecos em Hegel e Schopenhauer.

necessidade histórica que o impulsiona e, como reconhecia Weber, com alto risco de ilusão. O que define o caminho das obras de arte renascentistas é o que as separou de sua origem como obra sacra; é, aliás, o que produz o novo sentido de “obra de arte”, sua nova “aura” prestes a ser perdida, nos termos de Benjamin,¹⁷ mediante a crescente padronização e reprodutibilidade técnica. O absurdo do que é proposto no exemplo de Adorno sobre o “fundo dourado” não segue uma lógica intrínseca do objeto em si, nem um sentido técnico puro que seria dissociável de sua necessidade histórica objetiva.

O desencantamento, conceito profundamente weberiano, promovera em Benjamin o reconhecimento da nova “teologia da arte”, *L'art pour l'art*. O culto das obras de arte conduziu igualmente ao ideal de autenticidade e à sua destruição pela reprodutibilidade técnica que recai no fetiche, no aparente desprendimento de seu *hic et nunc*, uma vez que seu produtor e suas condições parecem tão alheios à obra como se tornou a relação do operário que manipula as máquinas e seu produto final. Embora o desencantamento tenha exposto as consequências valorativas do progresso intelectual, como vimos, Weber impunha restrições à pretensão de se construir uma visão geral de uma época, por ser passível de ilusão intelectual. Benjamin e Adorno tomam esse caminho, mas não à maneira das teleologias idealistas, nem da visão romântica, porque possuíam certas diferenças que expõem melhor o caso de Adorno diante de Weber, e é por essa chave benjaminiana que Adorno desdobra o sentido da técnica como limitadora, entretanto, como passível de ser dominada e transgredida. Tal postura frequentemente é confundida com um juízo de valor.

A divergência entre Benjamin e Adorno se enuncia no ponto no qual o primeiro interrompeu sua análise histórica:

[...] o defeito da grandiosa teoria da reprodução de Benjamin é que as suas categorias bipolares não permitem distinguir entre a concepção de uma arte desideologizada até ao seu estrato fundamental e o abuso da racionalidade estética para a exploração e a dominação das massas (ADORNO 1983 p.71-72 1977a [AGS 7], p.90).

¹⁷ No trecho de Adorno da página anterior (*Teoria Estética*), há uma possível menção a esse tema: “pela desconfiança contra a magia enquanto véu” provavelmente remete ao seguinte trecho de Benjamin: “Despojar o objeto de seu véu, destruir a sua *aura*, eis o que assinala de imediato a presença de uma percepção [...] graças à reprodução, consegue estandardizar aquilo que existe uma só vez”. Perder a “aura” conduz tanto ao sentido imagético como poético (Baudelaire) de uma figura sacra que se humaniza (BENJAMIN. 1975, p. 15).

Se a técnica, para Weber, era apenas meio, um meio particular, para Benjamin, é indissociável de suas forças contraditórias, tomando a forma de uma dinâmica que limita a teoria não-filosófica, uma vez que toma elementos antinômicos como uma constante, em seu momento histórico.

Em contraste com o caso das artes plásticas, Adorno sugere que alguns aspectos estéticos da composição da música apresentam essa necessidade histórica quase totalmente reduzida diante de necessidades puramente técnicas do estado de seu progresso. As diferenças se aniquilam, quando nos encontramos, nos casos mais problemáticos: a necessidade histórica mais abrangente estaria presente mesmo em algo que não nos pareça necessariamente “histórico”. O simples reconhecimento das necessidades intrínsecas não vem a significar que está justificado o processo de reificação dessas produções e, embora os objetos se mostrem como coisas dotadas de uma legalidade própria, as mesmas condições históricas que a possibilitaram não esgotam as necessidades a que serve uma produção estética particular. Elas estão dadas na constelação que engloba seu sentido histórico, não de modo compreensível *exclusivamente* pelos seus elementos técnicos, nem *apenas* pelo estado histórico em que se encontram.

Contudo, diferentemente da produção de bens materiais da sociedade capitalista, a relação entre esses dois elementos pode ser dada de maneira mais ou menos consciente. Aliás, distintamente da produção industrial e da indústria cultural, que lhe é muito semelhante, algumas produções estéticas podem adquirir um elevado grau de consciência e caminhar para a ruptura, tanto estética quanto das limitações de seu estado de espírito, pois são ao mesmo tempo produções ideológicas e formas de consciência de suas condições. No entanto, toda ruptura tende a ser meramente estética, não produzindo por si só efeito prático.

Na música, ocorre que, por vezes, o domínio mais elevado da técnica conduza os objetos à sua transgressão comedida, desde que ela seja feita demonstrando o perfeito domínio dessa técnica, como, em Mozart, a unidade se consagra na “quebra da unidade” pelo pleno domínio da técnica, ao contrário de uma limitação a ela: “[...] o compositor, que fora elogiado, antes de tudo o mais, pelo rigor formal, [...] admite as tendências centrífugas de modo a quebrar o rigor da construção” (ADORNO, 1983 p. 162). Tem-se algo semelhante nos reflexos dos espelhos de Velázquez. Algo mais extremado parece ocorrer nas artes plásticas contemporâneas, as quais expressam já tardiamente como definha o que ainda resta de tal sentido “aurático” que acompanha o cinismo de

seu valor de exposição, passando-se por uma negação meramente imaginária do que ainda persiste dele. Semelhantes formas denunciam o estado presente, “no mundo desencantado [*entzauberten*], sem que ele o admita, o *factum* da arte, imitação do mágico [*Zaubers*], é um escândalo que não suporta” (ADORNO, 1983, p. 74; 1977 [AGS 7], p. 93). Esse *factum*, o destino que não suporta, evidencia-se ainda mais hoje diante das novas possibilidades técnicas que não podem ser dominadas por um só sujeito, quando o desencantamento da arte se dá nesse duplo sentido.

De modo semelhante a Weber, os aspectos inequívocos do progresso nas pinturas e nas composições musicais aparecem justapostos, no texto de Adorno (1983, p. 239): “[...] os materiais históricos e o seu domínio, isto é, a técnica, progridem de modo incontestável; descobertas como as da perspectiva na pintura, da polifonia na música são disso os exemplos mais evidentes”. Vemos, na *Teoria da Estética*, uma clara menção à diferença estabelecida no escrito sobre o progresso, mas com alterações no exemplo da música. Adorno afirmava, por um lado, que, “sem dúvida, é possível desvendar em Bach as lacunas entre a estrutura da sua música e os meios técnicos outrora disponíveis para a sua execução plenamente adequada”, porém, por outro lado, ressaltava que

[...] é vão decidir qual dos efeitos da pintura pré-perspectivista é devido à profundidade do expresso ou a uma *stéresis* da insuficiência técnica, que sempre se transforma em expressão. Nas obras arcaicas, que geralmente não são amplas mas restritas na sua possibilidade, parece haver tanta técnica, e não mais, quanta a que lhe é necessária para a realização da coisa. Isso confere-lhes aquela enganosa autoridade que ilude sobre qual aspecto técnico foi condicionante e possuidor de semelhante autoridade (ADORNO, 1983, p. 75; 1977 [AGS 7], p. 97).

Nesse escrito, o contraste se revela mais claro que no exemplo do texto de 1962, porque o reconhecimento de suas possíveis soluções, ante à limitação das lacunas ou simples privação de uma técnica, permite ver o caso limítrofe da música com imperativos da técnica que se deram em *stricto sensu*, não apenas pela natureza dos objetos, mas do sentido mais unívoco de sua racionalização. Uma expõe seu limite por lacunas, outra a preenche com formas distintas.

Essas passagens poderiam ser revisadas e verificadas pelo método analítico weberiano; seria possível separar cada sentido do progresso nelas contido e, talvez, não seria por isso destruído o sentido histórico nelas presente, o qual passaria por uma revisão supostamente isenta (*wertfrei*) de valorações

estéticas. Verificar-se-ia que seria impossível chegar a essas conclusões, tomando semelhante procedimento conceitual da teoria tradicional como ponto de partida, pouco ou nada concluiríamos sobre o sentido de seu progresso, além da diferenciação ou descrição meramente formal da alteração das técnicas. Mas Weber nunca tomou esses procedimentos tão *a rigor*, de maneira que a formação de seus conceitos sociológicos foi quase sempre produzida *a posteriori*, não nas premissas (ADORNO, 2007, p. 288-289).

Era justamente essa falha no ponto de partida conceitual que Adorno expunha ao início de seu escrito, ao afirmar que “o conceito de progresso se desfaz com ainda mais facilidade que os demais diante da exigência de especificação daquilo que realmente quer dizer”. Quanto ao critério de isenção valorativa de Weber, não identificaríamos qualquer veto evidente, podendo sua posição, do mesmo modo que sua sociologia da música, se mostrar útil, tanto para o esteta como para o historiador da arte – e assim foi.

Contudo, esse elemento teórico mais irrepreensível é o que manifestaria o maior dano ao propósito crítico; o posicionamento teórico faria a interpretação ocultar a limitação subjetiva real de seu nexu histórico e, nele, a capacidade crítica estaria mais lesada, pois estaria reduzindo o espectro de seu objeto, sem sentir que algo lhe falta, julgando eliminar um mero juízo de gosto, achando-se em meio a seu pleno domínio teórico-científico pelo primado do sujeito de que parte. O esforço crítico da teoria tradicional indis põe-se, sem saber, contra a pretensão de problematizar historicamente seu objeto para além dessas condições aparentemente teóricas e técnicas – “eles não sabem, mas o fazem”. A confusão das considerações de Adorno com juízos de gosto lhe rendeu e rende até hoje intermináveis críticas, fruto da incompreensão da relação dialética entre sujeito e técnica (DAHLHAUS, 1970, 1987)¹⁸. Semelhante estado de espírito reduz a crítica de Adorno a juízos estéticos.

Essa postura limitadora da crítica afetava a interpretação de Weber, a ponto de aproximá-lo das limitações fatalistas da decadência, embora transmutasse o que nela era mera opinião em uma conclusão mais comedida e pontual, temperando qualquer efeito de posições mais exacerbadas, cortando suas arestas, seus excessos retóricos, todavia, no fim, produzia a mesma subserviência ao destino ligado ao primado da técnica que parece estar sobre

¹⁸ Nesse sentido, seguiu-se a análise sistemática de Richard Klein (2009), o qual aponta como Dahlhaus analisou a fundo a teoria musical adorniana, compreendendo inclusive o sentido de sujeito de que tratamos, mas remetendo a essa questão como “filosófica”, indisposto a reconhecer seu real sentido histórico-dialético, sentido visado nesta pequena contribuição à discussão.

as forças humanas. Entre os *experts* na teoria musical, não faltaram críticos de Adorno que confundem seu diagnóstico histórico sobre a condição subjetiva das produções estéticas com uma questão de gosto.

Ambas as formas limitadas de consciência são sintomas de que o progresso continua a se realizar por meio desses “objetos” alheios a qualquer propósito e, justamente por isso, o sujeito se reduz a mero intérprete e expectador, que, como tal, busca controlar sua indignação com os ares do historiador que já viu de tudo, e nada o fez concluir ser mais que espectador dos fenômenos, não tendo motivo para se alarmar nem se entusiasmar. “É o destino de nosso tempo”, dizia Weber, “nós tentamos ‘inventar’ e forçar uma convicção artística monumental, tão logo surgiram essas lamentáveis deformidades, tal como ocorreram em muitos dos monumentos dos últimos vinte anos” (1922 [GAWL], p. 554); exceto por esse caráter de “destino”, de resto, essa opinião se mostraria bastante próxima da crítica de Adorno ao ideal da *Gesamtkunstwerk*, obra de arte total wagneriana (ADORNO, 1986 [AGS 13], p. 26-27).

Também nas notas de Weber do livro de Simmel, *Schopenhauer e Nietzsche*, encontra-se um comentário no qual Weber afirma que Nietzsche seria, ele próprio, não mais que um filisteu (SCHLUCHTER, 1996, p. 282), e não é difícil imaginar por que Weber chegou a semelhante conclusão. O sujeito idealizado na interpretação de Weber parece o produto de um estado de espírito burguês que ainda não se reconhece com tal; apesar de estar farto das produções culturais de sua época, já não mais adere, relutante, à postura de um filisteu. Esse é o *pathos* que ele próprio não consegue depurar criticamente e nem remover de sua análise do progresso; é útil à interpretação histórica exata, pois diz muito historicamente do ponto de vista do presente, já que vemos nele o ideal alemão da *Bildung* caminhando para um sentido pós-romântico.

ROSELINO, L. F. S. Max Weber and Adorno on the concept of progress: contrasts of technical rationalization in music and painting. *Transformação*, Marília, v. 43, p. 301-340, 2020. Edição Especial.

Abstract: This review will develop a theme from the theoretical contrast between Max Weber and Adorno approach of the concept of “progress”, read by their discussions on respectively, “The Meaning of *Wertfreiheit* in Sociology and Economics” (1917) and “*Fortschritt*”, (Progress, 1962). After establishing a comparison between both writings and their theoretical tools, we shall identify the differences in resources by the critical and traditional theory elements. The opposition shall become more distinctly as the comparison reach the historical examples from their readings on Art History. Weber has employed a general bias to equate musical productions and painting, as Adorno, on the other hand, forecast something quite different as he followed the same guideline, the technical progress.

Keywords: Adorno. Max Weber. Progress. Aesthetic. Music.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. Ästhetische Theorie In: **Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften**, Bd.7 Frankfurt/Main: Suhrkamp. 1977, p. 7-387.
- ADORNO, T. Fortschritt In: **Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften**, Bd.10.2, Frankfurt/Main: Suhrkamp. 1977, p. 617-638.
- ADORNO, T. **Introdução à sociologia**. (Tradução: Wolfgang Leo Maar). São Paulo: Ed. UNESP, 2007.
- ADORNO, T. **Sobre algunas relaciones entre música y pintura** In: Escritos Musicales I-III. Madrid: Ediciones Akal, 2006, p. 637-649
- ADORNO, T. **Teoria Estética**. Lisboa: Edições 70 Ltda, 1983.
- ADORNO, T. **Versuch über Wagner** In: Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Bd.13 Frankfurt/Main: Suhrkamp. 1986, p. 7-145.
- BENJAMIN, W. **O Anjo da História**. Belo Horizonte: Autêntica Ed. Ltda. 2012.
- BENJAMIN, W. **A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução** In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 9-34.
- DAHLHAUS, Carl. **Das Problem der öheren Kritik**. Adornos Polemik gegen Strawinsky. **Neue Zeitschrift für Musik** v. 148, 1987, p. 9-15.
- DAHLHAUS, Carl. Soziologische Dechiffrierung von Musik. Zu Theodor W. Adornos Wagnerkritik.” In: **The International Review of Aesthetics and Soziologie of Music**. 1, 1970, p. 137-146.
- DUARTE, Ricardo. Sobre o conceito de “pseudomorfose” em Theodor Adorno. **Artefilosofia**, n.7, 2009, p. 31-40.
- HABERMAS, Jürgen. **Theorie des Kommunikativen Handelns**. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

KLEIN, Richard. Philosophische Kritik als Problem der Musikwissenschaft. Zur Adorno-Rezeption bei Carl Dahlhaus am Beispiel des Versuch über Wagner. In: Andreas Dorschel (Org.), **Kunst und Wissen in der Moderne**, Viena: Böhlau, 2009, p. 105-121.

MAAR, Wolfgang. **Materialismo e primado do objeto em Adorno** In: Trans/Form/Ação, São Paulo, 29(2), 2006, p. 133-154.

MUSSE, Ricardo. Elementos da crítica de Adorno a Kant. **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 1, 2007, p. 201-215.

MARX, Karl. **Misère de la philosophie**. Paris: V. Giard & E. Brière. 1896.

OLLMAN, Bertel. **Alienation**. Marx's Conception of Man in Capitalist Society. New York: Cambridge Un. Press, 1973.

SCHLUCHTER, W. **Unversöhnte Moderne**. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

SOCHA, Eduardo. Lessing na estética de Adorno: Música, Pintura e a questão da pseudomorfose. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 42, n. 3, 2019, p. 91-118.

WEBER, Max. **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**. [GAWL] Tübingen: J.C.B. Mohr. 1922.

WEBER, Max. Diskussionsrede zu W. Sombarts Vortrag über Technik und Kultur auf dem ersten Deutschen Soziologentage in Frankfurt (1910)⁹⁹ In: **Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie**. Vol. I, Tübingen: Mohr Siebeck 1911, p. 95-101.

Recebido: 25/10/2019

Accito: 17/02/2020

COMENTÁRIO


PSEUDOMORFOSE E CONVERGÊNCIA EM THEODOR ADORNO

*Joaquim Braga*¹

Referência do texto comentado: ROSELINO, Luis Felipe de Salles. Max Weber e Adorno sobre o conceito de progresso: contrastes da racionalização técnica na música e na pintura. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, Número Especial, p. 317-340, 2020.

Num parágrafo do seu artigo “Max Weber e Adorno, sobre o conceito de progresso: Contrastes da racionalização técnica na música e na pintura”, dedicado à interpenetração estética entre composições musicais e composições picturais, Luis Felipe de Salles Roselino refere-se ao conceito adorniano de pseudomorfose aplicado à pintura. Por ser um conceito-chave na teoria estética do filósofo frankfurtiano e contribuir para a elucidação das principais teses que, no presente artigo, são elencadas, creio que ele deve ser contrastado com o de “convergência” (*Konvergenz*), tal como vem formulado no texto “Über einige Relationen zwischen Musik und Malerei” (1978), de Adorno.

Apesar do seu posicionamento crítico face à sociedade e racionalidade modernas e, no âmbito estético, aos modelos organicistas que consagravam o “todo” como máxima expressão da harmonia entre as “partes”, os princípios de autonomia que Adorno reivindica da arte, do discurso estético e das práticas artísticas em geral entroncam, ainda, em muitos dos ideais de emancipação legados pela *Aufklärung*. A arte, articulada segundo esse registo autónomo e apartada do puro entretenimento, é, por excelência, a esfera da sociedade

¹ Docente e Investigador na Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos (IEF), Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação.  <https://orcid.org/0000-0003-3516-661X>. E-mail: bragajoaquim77@gmail.com

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.24.p341>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

onde gravita a própria crítica da sociedade. Logo, na terminologia dialéctica adorniana, a arte só pode ser autónoma se não for puramente autónoma, se, a bem dizer, incorporar em cada sua manifestação os elementos heterogêneos que põem em causa a sua própria autonomia. A reentrada desses elementos acontece, de forma irrefreável, já nos processos de criação artísticos, nomeadamente por meio das marcas históricas e sociais transportadas pelos meios materiais dos quais se servem os artistas para criar.

Ora, conectada com o ideal de autonomia da arte, encontra-se, igualmente, a questão da relação das formas artísticas entre si, a qual pode ser vertida na pergunta seguinte: podem as diversas modalidades de criar arte preservar a sua autonomia, quando submetidas à materialidade e a princípios estruturantes que lhes não são originariamente exclusivos? O texto “Die Kunst und die Künste” é, nesse sentido, um ponto hermenêutico decisivo para se compreender, no pensamento estético adorniano, uma teorização aberta do entrelaçamento das formas artísticas, que é designada de *Verfransung*, face ao conceito marcadamente negativo de pseudomorfose. Se, como Adorno assevera, numa linguagem assaz psicanalítica, “[...] os géneros artísticos parecem gozar de uma espécie de promiscuidade que vai contra os tabus da civilização” (ADORNO, 1967, p. 161), é porque, empiricamente, há uma crescente fluidez dos limites das artes entre si, impulsionada e expressa pelo cruzamento das dinâmicas do tempo com as do espaço. Música, pintura, escultura e literatura adquirem, agora, uma heterorreferencialidade espaço-temporal, cuja natureza se deixa discriminar apenas pela da invocação da forma artística, a qual, estruturalmente, lhe serve de base: as composições de Karlheinz Stockhausen, mesmo intencionalmente musicais, congregam múltiplos elementos extramusicais importados da esfera visual; e, nas telas de Paul Klee, o inverso também acontece – a visualidade deixa-se penetrar pela musicalidade.

Embora Adorno, em rigor, não defenda uma unidimensionalidade fisiológica das modalidades sensoriais, nem, tão-pouco, uma constituição autorreferencial e autossuficiente das categoriais temporais e espaciais, ele crê que cada forma artística introduz um impulso de individuação de ambas as categoriais. Por isso, o filósofo frankfurtiano concebe, ainda, a música como *Zeitkunst* e a pintura como *Raumkunst*. No caso da primeira, por exemplo, a ordem temporal está conectada com a sequenciação objectiva do tempo e a transcendência ante a simples contingência do movimento e do fluxo. Inversamente, as imagens são dadas através da simultaneidade, da qual

dependem as múltiplas relações estéticas estabelecidas entre as partes de uma composição pictural.

Contudo, *Raumkunst* não é sinónimo de ausência de implicações temporais, como sucede no âmago da polarização espaço-tempo introduzida por Gotthold Ephraim Lessing, no seu *Laokoon: oder über die Grenzen der Malerei und Poesie*. A tensão que ocorre nos processos de articulação entre essas mesmas partes traz, duplamente, à expressão as dinâmicas do tempo e a sua participação decisiva na concepção dos efeitos sensoriais da simultaneidade. Da mesma maneira, a música encontra-se sujeita a uma “espacialização” (*Verräumlichung*), nomeadamente por intermédio dos processos de notação. Todavia, em *Philosophie der neuen Musik*, Adorno torna assaz claro que a total espacialização da música põe em causa tanto a objectivação expressiva do tempo quanto a temporalidade interna que anima a formação da consciência dos seres; o filósofo dirige, aqui, uma crítica assertiva à espacialização musical promovida por Igor Stravinsky, a ponto de afirmar que, nesse caso, a música tende a ser transformada num mero “parasita da pintura” (ADORNO, 1975, p. 178).

Os limites entre as artes são, antes de tudo, restrições impostas pela materialidade de cada médium, não sendo, conseqüentemente, objecto de uma mera mitigação formal, tal como se pretendia com a formulação wagneriana do *Gesamtkunstwerk*. Logo, no caso da pseudomorfose, na qual uma forma artística imita outra que lhe é materialmente oposta, há uma tendência para o sincretismo e a erosão dialéctica das diferenças que as separam. As formas artísticas podem confluír, mas, apenas, se a distinta imanência dos seus princípios não for posta em causa e tiver expressão no seio do processo que enceta as relações. Ao contrário da pseudomorfose, cuja natureza estética repousa num aparente princípio de reciprocidade, e da uniformização promovida pelo *Gesamtkunstwerk*, Adorno chama a esse processo dialéctico de “convergência” (*Konvergenz*).

A importância do texto “Über einige Relationen zwischen Musik und Malerei” tem que ver, precisamente, com a consideração positiva – vertida no conceito de convergência – das possibilidades intermediais das formas artísticas. Um dos maiores exemplos de tal articulação superior – porque aquilo que, nesse sentido estrito, converge visa, paralelamente, a divergir daquilo que aliena – é-nos dado pelo liame estético entre a atonalidade musical e os traços desfigurativos da pintura modernista. Como se lê, ainda, em *Ästhetische Theorie*, também a indeterminação que permeia as obras picturais da *action*

painting e as composições da música aleatória são capazes de fornecer nexos analógicos entre as artes e, assim, objectivar um modo diferente de articular e interpelar a própria imaginação dos espectadores (ADORNO, 1970, p. 64). Aliás, essa preocupação comum em promover as potencialidades da imaginação fez com que muitos movimentos artísticos vanguardistas do século vinte edificassem os seus programas estéticos contra a reificação dos artefactos tecnológicos e a possibilidade mimética de a arte importar, acriticamente, os modelos maquínicos da tecnologia. O próprio conceito de pseudomorfose indicia, sobremaneira, um procedimento artístico mimético baseado na reprodução. Trata-se de um processo eminentemente técnico, o qual, subvertendo as contingências estéticas da criação artística, duplica as mesmas formas de manufactura dos produtos de consumo.

A pergunta que formulei no início desta breve reflexão – saber se o entrelaçamento das artes depauperou a sua própria autonomia – não abarca, ainda, na obra de Adorno, a questão dos ambientes e das superfícies tecnológicas multimodais. Quer a pseudomorfose, quer a convergência são processos poiéticos maioritariamente centrados na importação da forma; ou seja, a absorção estética que cada género artístico pode empreender, perante os demais, situa-se fora do âmbito das suas relações empíricas ou, pelo menos, não as pressupõe *ab initio*. Hoje, mais do que nunca, o desafio teórico passa por perceber como formas artísticas potencial e estruturalmente distintas, mas que partilham a mesma superfície de inscrição, podem, na acepção adorniana, “convergir”, sem perder a singularidade do seu perfil estético.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. **Die Kunst und die Künste**. In Theodor W. Adorno: Ohne Leitbild: Parva Aesthetica, Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1967, p. 158-182.

ADORNO, T., **Ästhetische Theorie**. In Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Vol. 7, Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1970.

ADORNO, T. **Philosophie der neuen Musik**. In Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Vol. 12, Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1975.

ADORNO, T. **Über einige Relationen zwischen Musik und Malerei**. In Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften, Vol. 16, Herausgegeben von Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1978, p. 628-642.

THOMAS KUHN'S PHILOSOPHY OF LANGUAGE

*Paulo Pirozelli*¹

Abstract: Thomas Kuhn is mostly known for his contributions to the philosophy of science. However, it was chiefly to investigations in philosophy of language that he dedicated the last part of his career. The aim of this paper is to present a systematic view of Kuhn's main ideas on this subject. I start by describing his theory of concept, in particular what he says about kind terms. Such terms, acquired in blocks that form contrast sets or "taxonomies," are learned through ostensible definitions. Next, I analyze Kuhn's concepts of "meaning" and "truth." Finally, I discuss a second type of kinds terms, not fully investigated by him, which is learned together with scientific laws.

Keywords: Thomas Kuhn. Philosophy of Language. Taxonomy. Meaning. Truth.

INTRODUCTION

Thomas Kuhn was always dissatisfied with what he considered were serious misinterpretations of his book *The Structure of Scientific Revolutions* (1962; henceforth, *SSR*). Motivated by that, he sought to develop some of his earlier ideas, especially regarding revolutionary change and incommensurability (1983; 1989; 1991a; 1992; 1993a; 1993b; 1999). In this attempt, Kuhn progressively moved his investigations to more language-related problems, even if ultimately concerned with matters in the philosophy of science.

One of the problems in adequately comprehending this philosophy of language, though, is its fragmented character. Kuhn's views on the matter were exposed in a series of articles that dealt with specific questions, such as the theory-choice problem, the structure of revolutionary changes or the nature of paradigms. The link among these various issues, however, was not always straightforward.

¹ Doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo.  <https://orcid.org/0000-0002-4714-287X>. E-mail: paulopirozelli@gmail.com.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.25.p345>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

This paper intends to present a systematic view of Kuhn's main ideas on the philosophy of language. I start by describing his theory of concept, in particular what he says about kind terms. These concepts are learned through ostensible definitions, and need to be acquired simultaneously in a contrast set, forming what Kuhn calls "taxonomy." Following that, I analyze his conceptions of "meaning" and "truth." Finally, I discuss a second type of kind term, not fully investigated by him, which is learned simultaneously with scientific laws.

This article confines itself to examining the *foundations* of Kuhn's philosophy of language – a broad set of topics that includes "kind terms," "taxonomies," and "ostensible definitions." Their implication to Kuhn's philosophy of science will not be explored here, however.² Issues such as the difference between translation and interpretation, the correspondence theory of truth, and the incommensurability thesis will not be directly approached. The reason for this methodological cut is the existence of a vast bibliography on these subjects, which is not the case with Kuhn's philosophy of language.

Two main reasons make a study of Kuhn's philosophy of language worthwhile. First, it helps us understand how some of his most important theses were transformed after his linguistic turn in the 1980s ("incommensurability" above all). Moreover, Kuhn's ideas on the nature of language can still bring invaluable contributions to the current debates in philosophy, especially as to the problems of realism and the meaning of theoretical terms.

1 LEARNING

A study of Kuhn's philosophy of language should start by analyzing the nature of learning, since he maintains that the way a lexicon is acquired is "a source of clues to what the individual's possession of a lexicon entails" (KUHN, 1989, p. 66, n. 11; see also 1962, ch. 5). That does not imply that the functioning of language necessarily depends on a specific form of teaching, nor that alternative modes of learning capable of ever producing the same results could not exist (KUHN, 1989, p. 66, n. 11; 1974, p. 312-13). In principle, words could be learned in a way different from that described by Kuhn. Nevertheless, the fact that determinate processes of learning are

² The division between the foundational, more theoretical parts of Kuhn's theory of language, and his more applied concepts and theses is relatively arbitrary. Despite that, I believe this distinction allows us to circumscribe an interesting set of topics related to philosophy of language in Kuhn's writings.

usually linked to certain linguistic functionings allows us to treat them as useful indicators of how language works.³ Moreover, what interests Kuhn are general traits of learning, not specific circumstances related to particular teaching techniques.

1.1 OSTENSIBLE TEACHING

How does a person understand the meaning of a word? Retreating to a more general problem of word learning, not limited to scientific concepts, may sound too ambitious. But as Kuhn's examples make clear, the way scientific concepts are learned is similar to that of ordinary language concepts (KUHNS, 1974, p. 313; NERSESSIAN, 2003, p. 179; BARKER et al., 2003, p. 215).

For Kuhn, learning begins with the ostension of similar objects (KUHNS, 1974, p. 309; 1989, p. 66). This is the basic teaching process of almost every word we use. According to Baker & Hacker (2009, p. 85), an ostensive definition consists of three main elements: i) a deictic gesture – that is, an action that directs the attention of the listener (pointing the finger, indicating with the head, etc.); ii) an object of some kind (a physical object, a smell, etc.); and iii) a linguistic formula, indicating that an ostensive definition is being provided.

This last aspect points to a differentiation made by Kuhn between “ostension” and “ostensive.” In the first case, “*nothing* but the exhibit of a word's referent is needed to learn or to define it” (KUHNS, 1989, p. 67, n.13). In the second, the process involves some kind of display of referents, but may be supplemented by other elements as linguistic formulas. Kuhn deals exclusively with the latter. In fact, for him, ostensive presentations can even dismiss actual, concrete exhibitions. Instead, they can be discursively constructed visualizations, “describing these potential examples in the vocabulary antecedently available” (KUHNS, 1993a, p. 247; 1989, p. 66). In this sense, he departs slightly from the Wittgensteinian characterization of ostensive definition made by Baker & Hacker (2009), in dispensing with the deictic gesture. This does not imply to reject, as a whole, the idea of ostensive definitions. The use of imagined examples is not the same as teaching through definitions – i.e., conveying necessary and sufficient rules for the use of a word. It only means that certain linguistic tools allow the student to visualize the appropriate example, either by relating it to a similar one she already

³ Wittgenstein (2009, §77) makes a similar argument.

knows or by helping her to imagine a situation that could hardly be materially constructed.

The learning of concepts has an essentially normative character. The ostensive definition conveys the rules that govern the use of a given expression, thus providing the correct pattern of use accepted by the community. The examples presented are not intended to describe facts and generalizations about the actual linguistic practice, but to convey the rules of employment of the term.

It is possible to add other aspects to Baker & Hacker's (2009) definition. Some of them are relatively obvious, such as the need that perceptual and cognitive faculties be in order, or that the person who is teaching masters the use of the term being taught. Another prerequisite is that the learner knows that the instructor is giving an ostensive definition, and what exactly is being defined. This is only possible when a person has reached a certain level of linguistic maturity (KUHN, 1989, p. 66), possessing a knowledge of the language that allows her to understand the act of the instructor as an ostension. In Wittgenstein's (2009, §30) words, "[...] an ostensive definition explains the use – the meaning – of a word if the role the word is supposed to play in the language is already clear".

Without this prior understanding of the ostensive act as such, the mere fact of pointing is of no use. For the pupil who is unable to understand what type of object is being defined – to which general class it belongs – the indicative gesture made by the instructor is ineffective. Using one of Kuhn's most common examples, it is only by virtue of the child knowing that "ducks," "geese" and "swans" are all birds, that the father's act of pointing out animals and pronouncing the phrase, "That is a goose, this another a swan, that a duck," produces the desired effect (KUHN, 1974, p. 309ff.). In addition, learning may also require sometimes the possession of specific technical vocabulary (KUHN, 1993a, p. 248).

1.2 OBJECTS

Does the ostensive act need to be reiterated? Surely, a personal element is always involved in the amount of identifications required for understanding a particular term. Different people may need different numbers of ostensions, and the same person may need a different amount of them to learn apparently

similar concepts. The variability is due to the context of teaching, as much as to cognitive capacities and personal background.

Another – and more determining – element for the number of ostensible acts needed to learn a term, has to do with the nature of the object explained. Kuhn distinguishes two types of things that can be presented by ostensible definitions. The first type concerns proper names. In this type of ostension, what is learned is that a specific name designates a certain person, animal, or object. The second type of ostension, in turn, serves to explain the meaning of a kind term.⁴ In each case, according to Kuhn, ostension operates differently: while for proper names a single act of ostension may be enough to establish the reference, kind terms demand a number of acts of ostension (KUHNS, 1979, p. 200; 1989, p. 67; 1993a, p. 230).

The reason for this will be made clear when discussing the apprehension of similarity relations. For now, what is important to note is that Kuhn is only interested in the second type of ostensive definition, the one that allows for understanding a concept corresponding to a “natural family” (KUHNS, 1962, p. 45) or “natural kind” (KUHNS, 1989, p. 82). By this expression, Kuhn (1970a, p. 285) understands

[...] an observed cluster of like objects, sufficiently important and sufficiently discrete to command a generic name. More precisely, [...] a natural family is a class whose members resemble each other more closely than they resemble the members of other natural families.

Kuhn's use of the expression “natural families” is not limited to kinds of the physical world. Instead, he is concerned with a characterization of kind terms in general, including not only “kinds of physical object (e.g., elements, fields, and forces), but also kinds of furniture, of government, of personality, and so on” (KUHNS, 1993a, p. 229; see also 1991a, p. 92).⁵

⁴ One of the flaws of the causal theory of reference is, for Kuhn, its inability to distinguish these two classes of objects (1989). See (KUKKANEN, 2010) for an exposition of Kuhn's argument, and (BIRD, 2000, p. 179ff.) for a criticism of it.

⁵ Two other observations on the use of the expression “natural families.” First, even though Kuhn usually refers to lexicons, terms, and sentences – that is, linguistic categories – he claims to be concerned with “conceptual or intensional categories in a more general way, e.g., with those that may be reasonably attributed to animals or to the perceptual system” (1989, p. 60, n. 2; also 1991a, p. 94; 1993a, p. 229). Concepts for kinds, according to him, do not even need to have names, although they tend to in populations endowed with language. The second observation regarding natural families is that they should not be understood as being tied to a realistic attitude – “natural” here refers to the

1.3 SIMILARITIES

The last element involved in ostensive definitions is the relation of similarity. As said before, ostensive teaching serves to transmit the knowledge of certain natural families. But how is it possible that someone learns the meaning of the term for a whole class only by being presented a few instances of it – knowledge that allows the classification of objects not yet seen?

A first attempt at a solution comes from an essentialist conception of meaning. According to this alternative, the ostensive definitions would serve as an instrument to grasp, either consciously or unconsciously, a certain set of attributes common to all members of a class (KUHN, 1974, p. 302, n.11; 1962, p. 45). Kuhn enumerates various pieces of evidence that make the existence, and especially the employment, of such general properties doubtful. First, few of these rules are found by scientists in textbooks or throughout their education and professionalization. Besides that, they are usually incapable of articulating them. Another piece of evidence is that students who claim to have understood a theoretical explanation are frequently unable to relate the theory to particular applications. Finally, solutions proposed by scientists throughout history tend to be modeled on previous solutions and not on explicit rules (KUHN, 1974, p. 305-06; HOYNINGEN-HUENE, 1993, p. 106).

Kuhn contrasts this essentialist conception of meaning with Wittgenstein's notion of family resemblance (WITTGENSTEIN, 2009, §67). Family resemblance denies that objects belonging to a class need to share any set of characteristics, "simultaneously applicable to all members of the class and to them alone" (KUHN, 1962, p. 45), that are known to the speakers and used by them as rules for the use of the concept. Instead, Kuhn defends that a concept may be "constituted by a network of overlapping and crisscross resemblances" (KUHN, 1962, p. 45), without any "loss of functional precision results" (KUHN, 1979, p. 201).

Thus, a kind term can be understood through an ostensive definition if the person perceives the underlying similarity between its instances.⁶ It is the latter, and not some hidden property, what gives unity to the class. But, there is a problem: at the limit, any object is similar to any other object in some sense. "Similarity," Searle explains, "is a vacuous predicate: any two things

immediacy of similarity relations (HOYNINGEN-HUENE, 1993, p. 72, n. 31). I will come back to this anti-realist conception of natural kinds after discussing contrast sets.

⁶ Here, I follow closely Andersen (2000), in her analysis of Kuhn's use of the concept of family resemblance.

are similar in some respect or other” (KUHN, 1979, p. 96). If that is the case, how is it possible to determine what belongs to a class or not – since any object could be similar to some instance of that class in a certain way? That is precisely the problem known in the literature as the “open texture of concepts,” or “vagueness of meaning” (KUHN, 1974, p. 316, n. 21).

A few possible solutions to the difficulty could be considered: i) postulating that all the instances of the class share an unknown common property; ii) assuming classifications are completely arbitrary; or, iii) concluding that our most familiar concepts do not really work, for every object is an instance of every concept. The three options are, in other words, essentialism, nominalism, and skepticism. Although Kuhn does not argue directly against any of these theses, he defends a different solution. For him, the infinite progress of the series can be brought to an end by the presence of other classes. To see how this could happen, consider the existence of two natural families, *K* and *J*, both operating through family resemblances; with two instances each, k_1, k_2 , and j_1, j_2 ; and with properties designated by uppercase letters:

k_1	A	B	C	D				
k_2		B	C	D	F			
				...				
j_1					E	F	G	
j_2					E		G	H

What would happen if we tried to add an instance k_3 , with characteristics B, E and G, to class *K*? That would not work, since despite sharing the characteristic B with some instances of *K*, k_3 is much more similar to the elements of *J*. The extent of *K*, thus, is bounded by that of *J*, and vice-versa (ANDERSEN, 2000, p. 319).

However, the presence of contrast sets is only capable of delimiting the expansion of a concept by a certain set of characteristics. For instance, while the expansion of instances of *K* in the last example was limited by the elements of *J*, nothing would prevent *K* from continuing to expand through features different from those present in the members of the latter class, as above:

e_1	C	D	R	
e_2		D	R	Y

The answer to this difficulty lies in assuming the existence of contrast sets at higher levels. Let us call **X** the concept that encompasses *A* and *B* (as “ducks” and “geese” form part of the “water bird” concept). Being a concept learned through family resemblance, **X** is itself part of a larger contrast set. Suppose **Y** is a member of it. As *A* and *B* are mutually limited, so too are **Y** and **X**. Thus, there would be certain typical features of objects belonging to **Y**, as, for example, C, D, and R, which would not appear in objects of **X**. Just as the contrast sets are limited by each other, the expansion of the concepts encompassing them would also be halted by the existence of a higher-level contrast set (ANDERSEN, 2000, p. 323).⁷

According to Kuhn (1974), the identity of a concept governed by family resemblance rests on the existence of mutually limiting. In other words, a kind term can only be established together with a group of other contrasting terms. For this reason, the teaching of a kind term must always include the presentation of similarities (which objects are similar and belong to the same class), as much as dissimilarities (which objects are not similar to them and belong to contrasting concepts) (KUHN, 1979, p. 200; 1981, p. 30-31; HOYNINGEN-HUENE, 1993, p. 72). Kind terms need to be acquired in a group, and they must consequently constitute, within a certain locality of language, a hierarchic and holistic organization (KUHN, 1983, p. 51-52; BARKER et al., 2003, p. 217). This set of contrasting concepts, which form a “multidimensional lexical network” (KUHN, 1983, p. 55), are also referred as a “taxonomy” (KUHN, 1981).⁸

Unfortunately, the presentation of contrast sets does not eliminate all the theoretical difficulties. Another problem arises when thinking about objects located at the threshold of the contrasting concepts: for Kuhn, the existence of intermediate objects in between the natural families would undermine the possibility of family resemblance operating. In that situation, anomalies would

⁷ Hacking (1993, p. 286) seems to believe that at the uppermost level, there is just a single concept, a head, which is not subsumed by any other concept. Khalidi (1998, p. 36), on the contrary, treats the taxonomy as ending with a number of different heads. Kuhn does not say anything about this specific point.

⁸ Kuhn uses the expressions “taxonomy/lexicon/lexical taxonomy” and “taxonomic term/lexical term” indistinctly.

arise – objects that do not fit into any of the existing sets, or that fit into more than one – collapsing that part of the language. For these concepts to work properly there must be a gap between instances of natural families. The objects falling into a class must keep some distance from objects that are instances of contrasting concepts – they cannot overlap or blend (KUHN, 1962, p. 45-46; 1974, p. 312; ANDERSEN, 2000, p. 322).⁹ Hence, for Kuhn, one of the conditions for family resemblance to function is the existence of an “empty perceptual space between the families to be discriminated” (KUHN, 1970c, p. 196, n. 14). Only when these conditions are respected – when there is not “a perceived continuum” (KUHN, 1970c, p. 196, n. 14) among classes – can family resemblance concepts function (dismissing necessary and sufficient rules).

The condition that contrasting classes be separated may suggest that Kuhn is presupposing a metaphysical cleavage among objects pertaining to different concepts. That is not the case, though. There is no need to assume “that there is only one, true categorization based on similarity and dissimilarity in specific respects which can be read off the world itself” (ANDERSEN, 2000, p. 320), or that the gaps are anterior to human perception and independent of it. Instead, the only requirement is that classes be separated into a perceptual universe “after neural processing” (KUHN, 1970c, p. 196, n.14). Indeed, several different categorizations are possible for Kuhn. The reason is that similarities do not exist by themselves. Instead, they are created when certain objects are juxtaposed and the person is able to establish a criterion for grouping them (KUHN, 1979, p. 197). Hence, categorizations have both a subjective and an objective side (HOYNINGEN-HUENE, 1993, p. 74-76; see also 1979; 1962, p. 4-5). This is, in fact, what makes scientific revolutions possible.¹⁰

One last question can be raised now. Insofar as a person can separate the referents of contrasting concepts, would not she be establishing, at least unconsciously, some sort of rule for their identification? Kuhn's answer is subtle. While denying that kind terms, with rare exceptions, are commanded

⁹ At this point, Kuhn claims to be taking a step further than Wittgenstein, by stipulating the “sort of world necessary to support the naming procedure he outlines” (1962, p. 45).

¹⁰ This does not imply that any categorization is possible and “scientists may choose any theory they like so long as they agree in their choice and thereafter enforce it” (KUHN, 1970b, p. 263). According to Kuhn (1962, p. 4), “observation and experience can and must drastically restrict the range of admissible scientific belief, else there would be no science”. His point is solely to emphasize that the world does not impose a single categorization of nature. There is always “an apparently arbitrary element, compounded of personal and historical accident” (KUHN, 1962, p. 4) involved in the classification of objects. For an explanation of this in terms of stimulus and sensation, see 1970c, sec. 4.

by definitions, he assumes that people emerge from learning “with an acquired list of features salient to the required similarity relation” (KUHN, 1981, p. 31). According to him, the person who understands a family resemblance concept comes up with a list of criteria for picking up the referents. That list could involve involuntary neuronal reprogramming, in which the person’s perception would become more sensitive to certain traits of the objects, and explicit generalizations (KUHN, 1974; 1983, p. 50, n. 22).

This may sound as an indirect way of saying that similarity is simply a pedagogical instrument for conveying definitions that later are unconsciously grasped by the subject. But that is not what Kuhn claims. The point is that the criteria used to select the referents of terms do not provide a set of necessary and sufficient conditions, *accepted by the community*, that establish their meaning.¹¹ These criteria are just subjective tools used to discriminate the extension of concepts, which actually presuppose an extension that, at least for paradigmatic cases, has already been settled by the community. The similarity presented to the individual is thus “logically and psychologically prior to any of the numerous criteria by which that same identification of similarity might have been made” (KUHN, 1974, p. 306).

In other words, what makes an object belong to a class is its similarity with paradigmatic examples accepted by the community, not an agreement with a definition (especially one that is unknown). Generalizations can be, and usually are, employed in the processes of understanding and learning, but they do not establish the limits of the classes (KUHN, 1974, p. 309ff.). This is done by the similarity relation accepted by the community. This is why Kuhn can assert that the relation of similarity “does not depend on a prior answer to the question, similar with respect to what” (KUHN, 1974, p. 306; 1993b, p. xiii).¹²

Consequently, it does not matter (most of the time) what criteria are actually used by the language users, as long as they can select the appropriate referents of the contrast set. In principle, “one may legitimately make use of anything one knows or believes about those referents” (KUHN, 1983, p. 50), and in the limit speakers could “share a concept without sharing a single belief

¹¹ Kuhn states that if one wants to view criteria as definitions, they must be seen as definitions that do not need to be shared by other members of the community (1989, p. 67).

¹² There is extensive literature showing the proximity of Kuhn’s ideas on the nature and functioning of concepts to certain contemporary approaches in cognitive science. For three good introductions, see NERSESSIAN, 2003; BARKER et al., 2003; NICKLES, 2003.

about the feature or features of the objects or situations to which” it can be applied (KUHNS, 1991b, p. 219).

2 TAXONOMY

Later, Kuhn (1981) further explores the idea that concepts for kinds are learned together, forming a “taxonomy.” This is the case of sets of words like solid-liquid-gaseous (KUHNS, 1993a), or planet-meteor-star (KUHNS, 1991b). These taxonomic terms share four main characteristics. First, they have grammatical properties that identify them as terms for classes, as for example, that of admitting the use of the indefinite article (KUHNS, 1991a, p. 92; 1993a, p. 230). Secondly, their application is essentially unrestricted, not being limited by anything extrinsic (KUHNS, 1993a, p. 249).¹³

Third, kind terms are projectable – “to know any kind term at all is to know some generalizations satisfied by its referents and to be equipped to look for others” (KUHNS, 1993a, p. 230). As we saw, these generalizations serve to discriminate the instances of contrasting concepts. They can be taught by a more experienced member of the community or can be created by the person who learns a term herself. In any case, projectability means that the knowledge of a kind term is inseparable from some implicit or explicit knowledge about its nature and behavior (KUHNS, 1983, p. 211).¹⁴

In that sense, learning a concept implies learning simultaneously something about the nature it describes. Through ostensive definition, not only are concepts acquired, but also information about the world they apply to (KUHNS, 1993a, p. 230; 1999, p. 34). In other words, there are not two distinct types of distinct knowledge – the knowledge of words and the knowledge of nature are actually just “two faces of the single coinage that a language provides” (KUHNS, 1981, p. 31).

An immediate consequence of a term’s projectability is that it can be used to make predictions, since knowing what a term means is knowing some

¹³ Kuhn does not explain why “to discover that the scope of a kind concept is limited by something extrinsic, something other than its meaning, is to discover that it never had any proper applications at all” (1993a, p. 249). Perhaps, we can presume it is because these terms would then violate the no-overlap principle (which will be explained ahead), generating conflicting generalizations in certain domains.

¹⁴ On the relation of “projectability” and the incommensurability thesis, see (KUHNS, 1993a, p. 231-33; HACKING, 1993, p. 295-27).

characteristics about them. Thus, a person who understands what a “bird” is, must necessarily be capable of making inferences like, “If X is a bird, then it has feathers.”

The last characteristic of kind terms is that they obey the so-called “no-overlap principle” (KUHN, 1993a). As we have seen, it is a fundamental prerequisite that the extension of a concept be limited by its contrast sets. Two consequences follow from this: first, more obviously, that an object cannot belong to different concepts in the same contrast set; and second, that any object that is an instance of a kind K can only pertain to kinds that are hierarchically above or below K . As Kuhn says, “no two kinds, no two terms with the kind label, may overlap in their referents unless they are related as species to genus” (KUHN, 1991a, p. 92). In other words, two concepts can share the same referents just in case one of them wholly subsumes the other.¹⁵ “Max,” for instance, cannot be a dog and an eagle at the same time. But by being a dog, he is necessarily a mammal (see HACKING, 1993, for a formal presentation of this last point).

If any of these requirements were violated, the same object would be subject to conflicting generalizations (KUHN, 1993a, p. 232), and therefore, to incompatible inferences. For example, if X were both a bird and a fish, or a bird and a reptile, or a bird and a German shepherd, it would be possible to say that X has and has not wings (in the first case, because it is a bird, and in the second, because it is a fish/reptile/German shepherd). Language, thus, would become inconsistent.

It is important to notice, though, that the no-overlap principle is limited to classes belonging to the same set of contrasts. This means that an object may simultaneously belong to more than one class in two sorts of situations, if these classes are part of different contrast sets. “Bertrand Russell,” for instance, can be a male and philosopher. Since these concepts are not part of the same contrast set, they are not mutually exclusive.¹⁶

¹⁵ Instead of “overlapping,” Khalidi (1998, p. 36) prefers to speak of “crosscutting,” “since superordinate categories that wholly include others might be said to overlap with their subordinate categories but not to crosscut them.” I believe Kuhn would agree with that.

¹⁶ McDonough’s (2003, p. 43) criticism of Kuhn’s taxonomic kinds misses this point. By supposing that the non-overlap principle is absolute, he concludes that most of scientific terms do not fit Kuhn’s model, constituting “not a hierarchic tree, but a series of overlapping patches.” Kuhn, however, makes it clear that the non-overlap principle is relative to contrast sets (1993a, p. 232). His theory is what Khalidi (1998, p. 35) considers a *weak hierarchic thesis*: “categories cannot crosscut only within a single theory, as opposed to across the entirety of science or our entire collection of theories.”

3 MEANING

SSR presents a series of examples of change in meaning along scientific revolutions, but the exact nature of this phenomenon is never explained.¹⁷ Kuhn's approach to the philosophy of language, especially since the 1980s, reflects a growing concern with this problem. "With respect to kind terms," he assures, "aspects of a theory of meaning remain at the heart of my position" (KUHN, 1993a, p. 229; see Kuhn (1983, p. 36), in which Kuhn still avoids the question of meaning).

Kuhn has no "meaning theory *per se*" (KUUKKANEN, 2008, p. 78), but his discussions on the subject, as well as his claims about scientific revolutions, allow us to infer some core features of it. Let us start by discussing what "meaning" is *not* for Kuhn. In the first place, "meaning" is not for him synonymous with "sense" or "intensionality" – the way in which the referents of words are determined. Speakers can "use different criteria in picking out the referents of its terms" (KUHN, 1983, p. 50), and a person may even come to modify the criteria used to select the referents of a term after new experiences. As long as people refer to the same objects, that means they are using the same concept, despite the expectations they connect to it.

"Meaning" is not "extensionality" either – the set of objects referred by a term (KUHN, 1983, p. 50).¹⁸ Knowing the meaning of a term is not only picking up the right referents for it. It also depends on grasping the relations of dissimilarity maintained with instances of other terms in the language (more specifically, with those that constitute its contrast set), a necessary consequence of the holistic structure of taxonomic terms. In this sense, Kuhn says, "something from the realm of meanings, intensionalities, concepts must be invoked as well" (KUHN, 1983, p. 47).

So, "meaning" is not limited neither to "sense" nor "reference," neither to intensionality nor extensionality (KUHN, 1981; 1983). Instead, it involves

¹⁷ In one of the first reviews of *SSR*, Shapere (1964) criticized Kuhn for basing many of the book's theses on a concept of "meaning" and "meaning change" Kuhn himself had not developed.

¹⁸ When talking about the reference of a scientific kind, it is important to have in mind that Kuhn does not assume a realist position. That would be extremely problematic, since different theories presuppose (and also deny) the existence of different sorts of objects. Kuhn, on the contrary, insists that the reference of a taxonomic term is not independent of human classification. Contrary to Hacking (1982), he holds a notion of "kind" that "will populate the world as well as divide up a preexisting population" (1993a, p. 229). Hence, the "extension" or "reference" of a taxonomic term may be understood as simply the types of situations or events that are considered as indicative of the presence of objects of that kind for users of a certain taxonomy.

both aspects. Each term, Kuhn explains, is “a node in a multidimensional lexical network” (KUHN, 1983, p. 52), linked to other words as well as to nature. The meaning of a term is simultaneously connected to its referents and to other terms in the lexicon (KUHN, 1983, p. 55). Consequently, the meaning of a term cannot be established alone, but must be apprehended simultaneously with the rest of the network. None of the terms, Kuhn asserts, “has an independently specifiable meaning” (KUHN, 1983, p. 55; 1989, p. 62-63). “With occasional exceptions,” he says, “terms do not individually have meanings at all” (KUHN, 1989, p. 77, n.25).

Kuhn (1989) takes a fundamental step towards a more developed conception of “meaning,” when he incorporates a Wittgensteinian approach, discarding the old Fregean theoretical framework. Now the notion of meaning is seen as that of proper use:

[...] knowing what a word means is knowing how to use it for communication with other members of the language community within which it is current (KUHN, 1989, p. 62).

To say that knowing the meaning of a word is the same as being able to use it properly is not to reduce the knowledge of a word to the ability of operating with its syntactic rules. Adequate use involves a number of other aspects besides syntactic manipulation, such as: being able to properly select the referents that pertain to the extension of the concept; knowing how to distinguish these instances from objects that look similar but belong to contrast sets; and knowing what kind of propositions can be formulated with it and in which contexts (at least, a few of them).

It is important to clarify an aspect in relation to the Wittgensteinian conception of meaning as use. It does not merely assert that if someone knows the meaning of a word, then the person is able to use it correctly – a reasonable but trivial conclusion. Instead, Wittgenstein argues that the use of a word is not a consequence of it being understood, but is actually the *criterion* of comprehension. What determines knowledge is simply the correct use of a term. The concomitant mental processes that may occur in the mind – the innumerable “techniques, not all of them necessarily conscious, people do use in pinning words to the world” (KUHN, 1983, p. 50, n. 22) – are irrelevant to determining if a person knows a word (HOYNINGEN-HUENE, 1993,

p. 111).¹⁹ As Wittgenstein asserts (2009, §154), “comprehension is not a mental process”. What matters is the ability to use the concept and to give explanations of such use in accordance with social standards.

Likewise, Kuhn argues that the criteria that make it possible for someone to use a concept are almost always irrelevant to its meaning (KUHNS, 1983, p. 55; 1989, p. 63; 1991b, p. 219; 1993a, p. 231). Effective communication only requires that the members of the same language community “refer to the same objects and situations, not that they have the same expectations about them” (KUHNS, 1993a, p. 239; 1993b, p. xiii). People can use whatever means they have to identify a referent, anything they know or judge about that natural kind. If the term is used in the same way by people, then it has the same meaning for them.

Kuhn restates this idea by saying that members of the same linguistic community do not need to share a lexicon – understood here as a set of criteria for selecting the referents of a contrast set. They only need to divide a lexical structure (KUHNS, 1993a, p. 242), or “mutually congruent lexicons” (KUHNS, 1991a, p. 104). People do not have to identify the objects in the same way; they only need to share the same “taxonomic categories of the world and the similarity/dissimilarity relationships between them” (KUHNS, 1983, p. 52). The meaning of a term, thus, depends solely on the homology of lexical structures (KUHNS, 1993a, p. 231, n. 9), not on “the varied feature-spaces within which individuals represent that structure” (KUHNS, 1989, p. 77, n. 25).

How is it possible, though, that individuals apply their own particular criteria for the establishment of a term, and are still able to select the same referents? Kuhn makes three remarks on this. First, he claims that there is a limit in the divergence among criteria used by scientists: “only a limited variety of expectations may be accommodated within a single speech community” (KUHNS, 1993a, p. 231).

Secondly, homogeneity in educational and professional training – the fact that the same or similar examples and explanations tend to be given – reduces the probability that teaching ends up producing very divergent expectations, because the social and natural world that speakers are exposed to during their socialization “does not present the sorts of objects and

¹⁹ Mental states can be used as secondary criteria, as signs that suggest the speaker is likely to use a term properly. See Wittgenstein's remarks on “learning on a stroke” (2009, §185ff.).

situations that would, by exploiting their criterial differences, lead them to make different identifications (KUHN, 1983, p. 51).” This is especially true of science, which possess “a rigorous and narrow education, probably more than any other, with the possible exception of theology” (KUHN, 1962, p. 165).²⁰ Thus, homogeneity in teaching reduces the probability that very divergent expectations be produced.

Finally, Kuhn points out that the continuous interaction among scientists enables them to learn each other’s criteria for selecting referents. With time, then, it is likely that “the congruence of their bodies of expectations will increase” (KUHN, 1993a, p. 239).

There is one last point to be considered. As discussed before, people can usually select the same referents by using different criteria and without changing the meaning of a term by doing so. There are some situations, however, when the subjective criteria employed by individuals can have an impact on the selection of referents, and therefore, on the meaning of a term. According to Kuhn, “while the world behaves in anticipated ways – the ones for which the lexicon evolved – these differences between individual speakers make little or no difference” (KUHN, 1989, p. 73). Nonetheless, the appearance of new, unpredictable objects that violate the no-overlap principle – of “a dog that’s also a cat (or, more realistically, a creature like the duck-billed platypus)” (KUHN, 1991a, p. 92) – can lead to divergences in the applications of terms, by virtue of the differences in the generalizations that were used to find the referents. Speakers, consequently, will be led to attribute distinct meanings to the same term.

4 TRUTH

Taxonomies are important because they are one of the indispensable elements for producing meaningful statements (KUHN, 1991a, p. 92-93, 1981, p. 30), together with the rules for formation of statements – what Kuhn calls “minimal laws of logic,” and includes primarily the law of non-contradiction (KUHN, 1991a, p. 99).

The application of formation rules to a taxonomy is what enables the elaboration of an infinite number of statements. Particularly important among

²⁰ The importance of pedagogy for scientific research was present since Kuhn’s early writings (see, for example, 1959, p. 227) On the role of pedagogy in Kuhn, see (WARWICK; KAISER, 2005).

them are the bipolar statements, those to which truth or falsity can be assigned (KUHN, 1991a, p. 99-100). Such statements are the candidates for scientific generalizations. It is the function of the researcher to pick those that seem of some interest and apply to them normal procedures of acceptance. These “standard techniques,” Kuhn assures, “lead to some of these being accepted as true, others rejected as false” (KUHN, 1991a, p. 93).

The statements that can be elaborated from a given taxonomy are infinite; however, they do not represent their totality. A lexicon gives access to various sets of possible descriptions, but also prevents access to others (possible worlds, Kuhn states, are only possible in relation to a given lexicon). Furthermore, a lexicon does not determine what actually occurs in the world. It simply delimits what can be meaningfully said, restricting the set of conceivable beliefs. As Kuhn puts it, the lexicon determines “effability, not truth” (KUHN, 1993a, p. 249; 1999, p. 34-35). This is similar to the idea, better known in philosophy, of a “conceptual scheme,” except for the fact that it does not refer to a specific set of beliefs accepted as true – a description of the world – but only to “the set of beliefs it is possible to conceive” (KUHN, 1991a, p. 94).

Kuhn adopts a redundancy or deflationary theory of truth. For him, it is only when a lexicon is assumed that the question of the truth or falsity of a statement has any meaning (KUHN, 1989, p. 77). The essential function of the concept of truth is “to require choice between acceptance and rejection of a statement or theory in the face of evidence by all” (KUHN, 1991a, p. 99). Truth, in other words, is no more than “a counter in a language game whose rules forbid asserting both a statement and its contrary” (KUHN, 1991a, p. 100).

In this sense, one can speak of the acceptance of scientific statements without saying that they are in themselves true or false. Instead, the assessment of sentences can be divided into two separate parts. First, it is necessary to check if it can be formed from the taxonomy and the formation rules accepted by the community. Next, assuming the answer to the previous question to be affirmative, it is necessary to apply the “normal rules of evidence” in order to establish whether the statement can be “rationally assertable” (KUHN, 1991a, p. 99).

On the other hand, it is not possible to say that the lexicon is true or false. Taxonomies are not in themselves true or false, nor do they represent an organization of the world independent of our language (KUHN, 1991a, p.

104; 1993a, p. 244). Kuhn also denies that there is any sense in speaking of propositions as being true regardless of a taxonomy. For him, “truth” has only an intra-theoretical application (KUHN, 1970b, p. 162) – that of requiring a “choice between acceptance and rejection of a statement or a theory in the face of evidence shared by all” (KUHN, 1991a, p. 99).²¹

An extensive analysis of Kuhn’s anti-realism would go far beyond the limits and purpose of this article.²² Nonetheless, it is interesting to note a few things. First, Kuhn repeatedly rejects the correspondence theory of truth – the notion that the truth or falsity of statements is established by their correspondence “to an external, mind-independent world” (KUHN, 1991a, p. 95). Second, despite constantly denying the correspondence theory of truth, his arguments vary a lot throughout his writings. Kuhn speaks, for example, of the absence of a definitive trend in the ontologies of theories over time (KUHN, 1970c, p. 205); that we only have access to sensations, and never to stimuli (KUHN, 1974); and that the notion of “truth” outside a given lexicon “has a vaguely ungrammatical ring” (KUHN, 1991a, p. 115).

Kuhn considers realism as strictly connected to the correspondence theory of truth, and that the redundancy theory of truth implies an anti-realist position, by posing a threat to the notion that “successive scientific beliefs become more and more probable or better and better approximations to the truth” (KUHN, 1993a, p. 243; 1991a, p. 95ff.). The idea that a deflationist semantics implies an anti-realist view of science is not obvious, though, nor unanimously accepted (FIELD, 1994, for example, is a realist who endorses a deflationary semantics). Unfortunately, nowhere does Kuhn justify this association.

Finally, Kuhn’s rejection of the correspondence theory of truth can be seen as the main source of his evolutionary view on scientific development. There is no ultimate reality for theories to represent. Instead, what we have is a succession of more and adapted tools conceived by scientists to deal with the empirical world – a niche that evolves together with the practitioners (WRAY, 2011; KUUKKANEN, 2012).

²¹ Already in *SSR*, Kuhn (1962, p. 169) sought to avoid the notion of “truth”.

²² Hoyningen-Huene (1993) and Sharrock & Read (2002) offer very influential interpretations of Kuhn’s anti-realist theses (the first on a Kantian framework and the second on a Wittgensteinian one).

5 NORMIC AND NOMIC GENERALIZATIONS

In one of his last papers, Kuhn (1993a) examines a second type of kind terms. He notes that terms like “force” or “electric charge” seem to possess a slightly different behavior than concepts learned through contrast sets, which form the most populous part of the lexicon (KUHN, 1993a, p. 239).²³ Concepts of this second type are not learned simultaneously in contrast sets (KUHN, 1993a, p. 231). Instead, they are “learned from situations in which they occur together, situations exemplifying laws of nature” (KUHN, 1993a, p. 231; 1983, p. 211). Much more than ostension, laws and theories play a fundamental role in establishing the reference of these terms (KUHN, 1979, p. 200).²⁴

Kuhn calls these terms *nomics*, in opposition to *normics*, the concepts learned through contrast sets (KUHN, 1993a, p. 230). His only extended example of the learning of *nomic* terms is that of the vocabulary of Newtonian mechanics. For example, a teacher may initially convey the meaning of the term “force” with the help of a spring scale. Then, she may introduce Newton’s second law, showing how for any body, acceleration is proportional to force. After that, the concept of “mass” is defined with the help of the second law as the variable inversely proportional to acceleration given a certain force. Finally, centripetal force devices provide an efficient way of measuring this mass. From there on, new empirical laws can be discovered, such as the law of universal gravitation, and concepts like “weight” can be defined and observed in physical situations (KUHN, 1989, p. 69ff.).

The first thing to note is that the teaching of some concepts is dependent on others. “Mass,” for example, can only be defined after “force” and “acceleration.” What is even more interesting is that “mass” is inherently

²³ Hoyningen-Huene (1993, p. 93) analyzes a similar distinction in Kuhn’s (1979, p. 200) between terms learned by direct ostension and terms in which laws and theories contribute to the establishment of reference. My impression, however, is that Kuhn’s remarks about “terms that are ordinarily applied by direct inspection,” as a “game,” and concepts in which “laws and theories also enter into the establishment of reference,” as “electric charge,” aim only at emphasizing the role of contrast sets for learning – more pronounced in the first case – and not at differentiating between types of concepts. Nersessian (2003, p. 183), in turn, believes that the distinction between taxonomic and non-taxonomic terms was already found in the *SSR*, in the distinction between basic and theoretical concepts. I believe this statement is even harder to sustain. In any case, even if a distinction between types of concepts had been intuited by Kuhn that early, it was only fully articulated later (1993a).

²⁴ Kuhn (1970c, p. 182) already recognized that symbolic generalizations do not merely play the role of laws of nature, functioning instead “in part as laws but also in part as definitions of some of the symbols they deploy”.

linked to a law of nature – in this case, Newton’s second law. Although “force” and “acceleration” are defined independently of the second law, “mass” is defined simultaneously and through it, in a way that makes the law always valid, without admitting exceptions. If Newton’s second law is true, then “mass” must be the ratio between “force” and “acceleration.” Similarly, if “mass” is the ratio between “force” and “acceleration,” then Newton’s second law must be true. As for concepts learned by contrast sets, in nomic terms “nature and words are learned together” (KUHN, 1970c, p. 190). The difference now is that there is an “inextricable mixture of law and definition” in the establishment of these concepts (KUHN, 1964, p. 258).

Furthermore, the way a term is taught determines the epistemic status of some of the generalizations in which it appears. If “mass” had been described initially as an independent notion, and the law of gravitation had been presented as a stipulated law, Newton’s second law could be introduced as a simple empirical generalization. Distinct learning routes “differ in what must be stipulated about nature,” as well as in “what can be left instead for empirical discovery” (KUHN, 1989, p. 71).²⁵

In reality, however, there is no single way in which theoretical terms are learned, and several kinds of learning styles or methods may take part in scientist’s training (KUHN, 1989, p. 71-72). It becomes impossible, therefore, to say exactly which laws play a constitutive role in the meaning of a term and which of them have an empirical character (KUUKKANEN, 2008, p. 92).

In normal situations, in which the world behaves as expected, such divergences regarding the epistemic status of generalizations are of almost no relevance. Scientists can select the same referents, and “agree about the laws and other generalizations governing these objects and situations” (KUHN, 1989, p. 73). Even small changes in some of the laws could have a null effect on the meaning of the terms, since “other examples will maintain the lexicon stable, keeping in place a set of quasi-necessities equivalent to those initially induced by language learning” (KUHN, 1989, p. 72; WITTGENSTEIN, 2009, §79).²⁶

²⁵ Bird (2000, p. 174) interprets Kuhn’s position as a thick intensionalism: the whole content of the theory is involved in the constitution of the meaning of a theoretical term. This is not Kuhn’s view, though, since he insists that some statements are empirical in character – i.e., they do not contribute to the word’s meaning.

²⁶ For Kuhn, there are no clear criteria that indicate at which point two scientists fail to assign the same meaning to a term. This poses a problem for the incommensurability thesis. If it is not clear which generalizations are constitutive of a word’s meaning, then there is no rigid criterion to identify

Nonetheless, these learning routes may sometimes have important implications for scientific practice.²⁷ When scientists are confronted with resistant anomalies, such as considerable discrepancies between theory and observation, the nature of the accepted terms and generalizations may restrict the range of solutions that can be attempted (KUHNS, 1974, p. 304, n. 14).²⁸ For instance, scientists who learned “mass” through the first mode – and for whom the second law is a necessity that follows from the meaning of that term – would be free to change other empirical laws, while being constrained to preserve the second law. On the other hand, scientists who learned the term through a different path – for example, with the universal law of gravitation being stipulated and the second law as an observational consequence – would be obligated to keep the former, while at the same time free to change the latter. The difference in the “epistemic status of generalizations that community members share” (KUHNS, 1989, p. 73) – the fact that they are treated as definitions or as mere empirical generalizations (a result of different paths to learning) – may lead to relevant differences of opinion when anomalies arise.²⁹

Kuhn expressed some uneasiness in defining the nature of these stipulated laws. In a sense, they have a necessary character, and are not subject to refutation within a taxonomy – accepting a law is concomitantly accepting the terms it helps to define (and vice versa). It is not possible, for example, to adopt the term “mass” and at the same time reject Newton’s second law, given that “no substitute for the second law is compatible with Newtonian language” (KUHNS, 1983, p. 212). If the law fails, this means that the terms it implicitly defines have no reference. As Kuhn explains, these laws are “built into the lexicon” (KUHNS, 1989, p. 71): “one can use the relevant parts of the language unproblematically only so long as one is committed to the law” (KUHNS, 1983, p. 212).³⁰

incommensurability between nomic terms, as there was one for normic ones (the difference in taxonomic structure).

²⁷ Kuhn (1964) brings interesting examples of how, in unforeseen situations, different situations can lead to conflicting and even contradictory applications of concepts. Mental experiments explore precisely this gap.

²⁸ For an interesting, early sketch of this position, see 1970c, p. 182ff.

²⁹ For an example related to Ohm’s Law, see 1970c, p. 183.

³⁰ In *SSR*, Kuhn already noticed that Newton’s second law seemed to behave “very much like a purely logical statement that no amount of observation could refute” (1962, p. 78). He said the same about the status chemical law of fixed proportion after Dalton (1962, p. 79-80).

However, if we call these stipulated laws necessary, “necessity” here cannot have the meaning of “analyticity.” After all, “experience with nature was essential to their initial formulation” (KUHN, 1989, p. 71; 1983, p. 212). But, according to Kuhn’s own description, is not Newton’s second law true precisely by virtue of the meaning of the terms “acceleration,” “mass” and “force”? Yes. But there is a considerable difference in relation to a truly analytical or tautological sentence. The latter is true by virtue of the *definitions* of the terms it employs. For example, if I know what “married” and “single” means, then I know that the sentence “No single man is married” is necessarily true. In the case of Newtonian taxonomy, though, terms are not “independently available for use in a definition of the other” (KUHN, 1983, p. 212). In order to know the meaning of at least one of these concepts – in our case, “mass” – it is also indispensable to know a natural law – in the case, – since both the second law and the term “mass” are defined together. And these laws, in turn, are not logical propositions. Instead, they make relevant statements about the behavior of the empirical world – statements that can always be tested and, in many cases, fail (KUHN, 1983, p. 212).

That is why a law of nature is not analytic: its necessity does not derive from the definition of independent terms, but is intertwined with some concepts that are defined concomitantly with it through stipulative generalizations (KUHN, 1989, p. 73, n. 19). For all this, Kuhn sees that these natural laws are closer to the Kantian idea of synthetic *a priori*: “synthetic,” because they cannot “exist in the absence of experience”; and *a priori*, because “their experiential and their definitional content are inseparably merged” (KUHN, 1999, p. 36).³¹

Finally, we can consider the role of similarity relations in the learning of the nomic terms. When properly considered, natural laws are more properly “a law-sketch or a law-schema” (KUHN, 1970c, p. 188). Thus, the effective learning of a natural law is not limited to memorizing a formula. In order to become a competent member of the community, a student must learn to apply the law to a whole range of similar situations. That is exactly the function of the exercises at the end of textbooks; they help students to perceive “a way to see his problem as *like* a problem he has already encountered” (KUHN, 1970c,

³¹ In some texts, Kuhn defines his position as a post-Darwinian Kantianism. The lexicon resembles Kant’s *a priori*, in that “both are constitutive of *possible experience* of the world, but neither dictates what that experience must be” (1993a, p. 245). The difference between the Kantian *a priori* and Kuhn’s lexicons is that “the lexical categories, unlike their Kantian forebears, can and do change, both with time and with the passage from one community to another” (1991a, p. 104).

p. 188; 1970c, p. 188). Nomic terms, therefore, also require the presentation of similar objects. The difference is only “between the level at which similarity enters” (ANDERSEN et al., 2006, p. 32). While in the normic terms the similarity classes comprises instances of the contrasting kinds, in nomic terms the similarity classes are constituted by problem-situations.

As in the case of contrasting concepts, the ability to use a nomic term adequately is what determines that someone understands it. However, the skill in this case involves more than just the capacity of identifying the referent in a contrast set. Understanding a nomic term demands knowing a symbolic generalization and being able to use the appropriate form of the law in a family of “complex problem situations to which a given law applies and which involve the simultaneous use of several concepts” (ANDERSEN; NERSESSIAN, 2000, S229).

CONCLUSION

The philosophy of language that we have discussed throughout this article is the result of Kuhn's intense enquiries, especially those conducted in his later articles, written between the 1980s and 1990s. The basis of this philosophy is a theory about the nature of concepts, which stems from considerations on learning techniques. The analysis of these processes illuminates how terms for species are family resemblance concepts, which requires that they be learned simultaneously, within a set of contrasting concepts. These networks of related concepts are called “taxonomies” or “lexicons.”

Next, two topics related to this theory of concepts were discussed. In the first place, a theory, although only briefly sketched in Kuhn's texts, of meaning. The meaning of a term is understood as its usage, which implies knowing its relations with other terms in the taxonomy, as well as the objects of the world to which it refers. The second theme was a deflationary theory of truth. For Kuhn, the bipolarity of a statement – the fact that it can assume the values “true” or “false” – indicates only its legitimate construction according to the taxonomy and syntactic construction rules accepted by the community. Additionally, to consider a certain statement as true is only to affirm that, besides being a possible statement within the language, it was in accordance with the social procedures for the acceptance of statements.

Finally, a second class of concepts (unfortunately, not much studied by Kuhn), not acquired by means of contrast sets, was indicated. These terms, such as “mass” and “force,” are learned from generalizations, and their meaning is intertwined with the laws used to define them. Consequently, it is not possible to change such laws without, at the same time, rejecting the taxonomy itself.

Kuhn’s intention in elaborating a philosophy of language was mainly that of clarifying two central themes that run through his work since *SSR*: revolutionary change and incommensurability.³² Both are reworked from an eminently semantic perspective. Scientific revolutions are now seen as changes that require the substitution of a taxonomy, while incommensurability is redefined as the impossibility of translating statements constructed within one taxonomy into those from another. The conception of language developed by Kuhn that we have presented in this article is the basis for these late re-elaborations of his main philosophical theses. Most importantly, this philosophy of language can be of interest *per se* for its reappraisal of classical themes in philosophy of language, such as “meaning” and “truth.”

PIROZELLI, P. A filosofia da linguagem de Thomas Kuhn. *Transformação*, Marília, v. 43, p. 345-372, 2020. Edição Especial.

Resumo: Thomas Kuhn é conhecido principalmente por suas contribuições para a filosofia da ciência. No entanto, foi em grande medida à filosofia da linguagem que ele dedicou a última parte de sua carreira. O objetivo deste artigo é apresentar uma visão sistemática das principais ideias de Kuhn sobre esse assunto. Começo descrevendo sua teoria do conceito, em particular o que ele diz sobre termos para espécie (*kind terms*). Tais termos, aprendidos em blocos que formam conjuntos de contraste ou “taxonomias”, são aprendidos através de definições ostensivas. Em seguida, analiso as concepções de Kuhn de “significado” e “verdade”. Finalmente, discuto um segundo tipo de termo para espécies, não totalmente investigado por ele, que é aprendido junto com as leis científicas.

Palavras-chave: Thomas Kuhn. Filosofia da Linguagem. Taxonomia. Significado. Verdade.

³² Virtually all articles written by Kuhn from the 1980s onwards deal somewhat with semantic incommensurability and revolutionary change. For more detailed discussions on these themes, see CHEN, 1997; SANKEY, 1993; HOYNINGEN-HUENE, 1990; D’AGOSTINO, 2014; MARCUM, 2015; and the articles in MIZRAHI, 2018.

REFERENCES

- ANDERSEN, H. Kuhn's account of family resemblance. *Erkenntnis*, v. 52, p. 313-37, 2000.
- ANDERSEN, H.; NERSESSIAN, N. Nomic Concepts, Frames, and Conceptual Change. *Philosophy of Science*. v. 67, S224-S241, 2000.
- ANDERSEN, H.; BARKER, P.; CHEN, X. **The Cognitive Structure of Scientific Revolutions**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- BAKER, G. P.; HACKER, P. M. S. **Wittgenstein: Understanding and Meaning**. Part 1: Essays. Oxford/Cambridge, MA: Blackwell, 2009.
- BARKER, P.; CHEN, X.; ANDERSEN, H. **Kuhn on Concepts and Categorization**. In: NICKLES, T. (Ed.). Thomas Kuhn. Cambridge: Chicago University Press, 2003.
- BIRD, A. **Thomas Kuhn**. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- CHEN, X. Thomas Kuhn's Latest Notion of Incommensurability. *Journal for General Philosophy of Science*, v. 28, p. 257-73, 1997.
- D'AGOSTINO, Fred. Verballed? Incommensurability 50 years on. *Synthese*, v. 191, n. 3, p. 1-22, 2014.
- FIELD, H. Deflationist views of meaning and content. *Mind*, v. 103, n. 411, p. 249-285, 1994.
- HACKING, I. Language, Truth and Reason. In: HOLLIS, M; LUKES, S. (Eds.). **Rationality and Relativism**. Cambridge, Ma: MIT Press, 1982, p. 49-66.
- HACKING, I. **Working in a New World: The Taxonomic Solution**. In: HORWIVH, P. (Ed.). World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1993.
- HOYNINGEN-HUENE, P. Kuhn's conception of incommensurability. *Studies in History and Philosophy of Science*, v. 21, n. 3, p. 481-492, 1990.
- HOYNINGEN-HUENE, P. **Reconstructing Scientific Revolutions: Thomas Kuhn's Philosophy of Science**. Chicago: Chicago University Press, 1993.
- KHALIDI, M. A. Natural Kinds and Crosscutting Categories. *The Journal of Philosophy*, v. 95, n. 1, p. 33-50, 1998.
- KUHN, T. S. **The Essential Tension**. In: The Essential Tension. Chicago: Chicago University Press, 1977 (1959).
- KUHN, T. S. **The Structure of Scientific Revolutions**. Chicago: Chicago University Press, 2012 (1962).
- KUHN, T. S. **A Function for Thought Experiments**. In: The Essential Tension. Chicago: Chicago University Press, 1977 (1964).

KUHN, T. S. **Logic of Discovery or Psychology of Research.** In: KUHN, T. S. *The Essential Tension.* Chicago: Chicago University Press, 1977 (1970a).

KUHN, T. S. **Reflections on my Critics.** In: KUHN, T. S. *The Road since Structure.* Chicago: Chicago University Press, 2000 (1970b).

KUHN, T. S. **Postscript.** In: KUHN, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago: Chicago University Press, 2012 (1970c).

KUHN, T. S. **Second Thoughts on Paradigms.** In: KUHN, T. S. *The Essential Tension.* Chicago: Chicago University Press, 1977 (1974).

KUHN, T. S. **Metaphor in Science.** In: KUHN, T. S. *The Road since Structure.* Chicago: Chicago University Press, 2000, (1979).

KUHN, T. S. **What are Scientific Revolutions?** In: KUHN, T. S. *The Road since Structure.* Chicago: Chicago University Press, 2000 (1981).

KUHN, T. S. **Commensurability, Comparability, Communicability.** In: KUHN, T. S. *The Road since Structure.* Chicago: Chicago University Press, 2000 (1983).

KUHN, T. S. **Possible Worlds in History of Science.** In: KUHN, T. S. *The Road since Structure.* Chicago: Chicago University Press, 2000 (1989).

KUHN, T. S. **The Road since Structure.** In: KUHN, T. S. *The Road since Structure.* Chicago: Chicago University Press, 2000 (1991a).

KUHN, T. S. **The Natural and the Human Sciences** In: KUHN, T. S. *The Road since Structure.* Chicago: Chicago University Press, 2000 (1991b).

KUHN, T. S. **The Trouble with the Historical Philosophy of Science.** In: KUHN, T. S. *The Road since Structure.* Chicago: Chicago University Press, 2000 (1992).

KUHN, T. S. **Afterwords.** In: 1992 *The Road since Structure.* Chicago: Chicago University Press, 2000 (1993a).

KUHN, T. S. **Foreword.** In: HOYNINGEN-HUENE, P. *Reconstructing Scientific Revolutions: Thomas Kuhn's Philosophy of Science.* Chicago: Chicago University Press, 1993 (1993b).

KUHN, T. S. **Remarks on Incommensurability and Translation.** In: FRAVETTI *et al.* (Eds.). *Incommensurability and Translation.* Cheltenham, UK and Norhampton, MA: Edward Elgar, 1999, p. 33-37.

KUUKKANEN, J.-M. **Meaning Change.** Saarbrücken: VDM Verlag, 2008.

KUUKKANEN, J.-M. Kuhn on Essentialism and the Causal Theory of Reference. **Philosophy of Science**, v. 77, p. 544-64, 2010.

KUUKKANEN, J.-M. **Revolution as Evolution:** The Concept of Evolution in Kuhn's Philosophy. In: KINDI, V; ARABATZIS, T. (Eds.). *Kuhn's The Structure of Scientific Revolutions Revisited.* New York: Routledge, 2012.

- MARCUM, J. **The Evolving Notion and Role of Kuhn's Incommensurability Thesis.** In: DEVLIN, W. J; BOKULICH, A. (Eds.). *Kuhn's Structure of Scientific Revolutions - 50 Years On.* Springer, 2015.
- MCDONOUGH, J. K. A Rosa multiflora by Any Other Name: Taxonomic Incommensurability and Scientific Kinds. *Synthese*, v. 136 n. 3, p. 337-358, 2003.
- MIZRAHI, Moti. **The Kuhnian Image of Science:** Time for a Decisive Transformation? London: Rowman & Littlefield, 2018.
- NERSESSIAN, N. **Kuhn, Conceptual Change, and Cognitive Science.** In: NICKLES, T. (Ed.). *Thomas Kuhn.* Cambridge: Chicago University Press, 2003.
- NICKLES, Thomas. **Normal Science: From Logic to Case-Based and Model-Based Reasoning.** In: NICKLES, T. (Ed.). *Thomas Kuhn.* Cambridge: Chicago University Press, 2003.
- SANKEY, Howard. Kuhn's Changing Concept of Incommensurability. *The British Journal for the Philosophy of Science*, v. 44, n. 4, p. 759-74, 1993.
- SEARLE, John. **Metaphor.** In: ORTONY, A. (Ed.). *Metaphor and Thought (2ed).* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- SHAPER, Dudley. The Structure of Scientific Revolutions. *The Philosophical Review*, v. 73, n. 3, p. 383-394, 1964.
- SHARROCK, Wes; READ, Rupert. **Kuhn: Philosopher of Scientific Revolution.** Cambridge: Polity Press, 2002.
- WARWICK, A.; KAISER, D. **Kuhn, Foucault, and the Power of Pedagogy.** In: KAISER, D. (Ed.). *Pedagogy and the Practice of Science.* Cambridge, MA: The MIT Press, 2005, p. 393-409.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical Investigations.** Basil: Wiley-Blackwell, 2009.
- WRAY, Brad. **Kuhn's Evolutionary Social Epistemology.** Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Recebido: 26/11/2019

Accito: 17/02/2020

COMMENTS ON THOMAS KUHN'S PHILOSOPHY OF LANGUAGE

Mauro L. Conde¹

Reference of the commented article: PIROZELLI, Paulo. Thomas Kuhn's Philosophy of Language. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, Número Especial, p. 345-372, 2020.

Paulo Pirozelli's article "Thomas Kuhn's philosophy of language" makes a significant contribution to the understanding of the philosophy of language that is present in the last period of Kuhn's work and, indirectly, to the understanding that most of the problems in the philosophy of science and epistemology which are inevitably linguistic problems. Pirozelli demonstrates that when Kuhn encountered serious problems in his book, *The Structure of Scientific Revolutions* – especially concerning the concepts of "scientific revolution" and "incommensurability" –, he realized that the solution to such problems would be in language and, thus, gradually established a linguistic reflection to solve them. Kuhn is a renowned author of history and philosophy of science, but in his later works, he devoted himself intensely to issues of language.²

In what follows, I will make two related comments (or two aspects on the same point) in Pirozelli's article, which are (1) the relationship between Kuhn and Wittgenstein and (2) how the Wittgensteinian work may still help us to solve the problem of the kind terms presented by Kuhn, especially as to

¹ Full Professor of History of Science [Historiography of Science] at the Federal University of Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, MG – Brazil.  <https://www.orcid.org/0000-0003-4156-2926>
E-mails: mauroconde@ufmg.br, maurollconde@gmail.com.

² Towards the end of his life, in 1995, Kuhn stated: "much of my thoughts these days goes to language" (KUHN 2000, 259).

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.26.p373>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

how one can better understand the kind terms Kuhn calls nomic, or the kind terms which we learn with the laws of nature.

Although the focus of Pirozelli's article is not precisely about Kuhn's philosophy of science, the strong connection between language and science makes us understand the philosophy of language present in Kuhn's last writings not necessarily as a "theory of language" that has a purpose in and of itself, but rather as something at the service of a "theory of science" (philosophy of science) and its historical understanding (history of science). To a certain extent, although the author of *The Road since Structure* delves into linguistic issues, he is not precisely a philosopher of language, but a thinker who imports linguistic reflections and shapes them in his manner to think about the history and philosophy of science.

The basis of this Kuhnian enterprise is undeniably linked to the later Wittgenstein's philosophy of language. Not only is the Kuhnian concept of lexicon very similar to the Wittgensteinian notion of grammar (WITTGENSTEIN, 2009 § 520, 664), but there are also several concepts forged by the Austrian philosopher such as "language-games", "use", "family resemblance" and "form of life" recurrent in the Kuhnian texts (KUHN, 2000, p. 62, 63, 100, 244, 245).³ Certainly, by having the philosophy of science as a central concern, Kuhn gives a peculiar use to the appropriations he makes of Wittgenstein's philosophy of language. At some points, he follows Wittgenstein, and at other times he goes beyond him, but later, he directly opposes the Austrian philosopher.

Perhaps, the main opposition between Kuhn's philosophy of language and Wittgenstein's philosophy – which creates difficulties in the progress of the former's ideas on language and science – lies in the Kantian affiliation assumed by Kuhn in his later philosophical thoughts. To understand the scientist's production of knowledge in his interactions with nature, Kuhn creates his concept of lexicon, however, to support such a concept he uses the author of *The Critique of Pure Reason* to rehabilitate some metaphysical ideas such as "categories", "synthetic", "a priori". This is an aspect that distances Kuhn considerably from Wittgenstein since the author of the *Philosophical Investigations* sought precisely to construct a new philosophy that would free

³ Kuhn recognizes Wittgenstein's "recurrent role" in his "philosophical development" (Kuhn, 2000, p. 72). Numerous passages in Pirozelli's article, by reconstructing Kuhn's philosophy of language, show this Wittgensteinian atmosphere. In some passages of his article, the reference is direct, in addition to Wittgenstein being the only philosopher of language to be directly quoted by Pirozelli.

us from these metaphysical bonds – such as those established by Kant and other traditional philosophers – which “bewitch” us and prevent us from having a more adequate understanding of philosophical issues.

To keep some distance from the metaphysical perspective present in Kant as well as all traditional philosophy, according to Wittgenstein, it is necessary to adopt the pragmatic viewpoint of language-games and its grammar, furthermore, overcoming what a merely semantic (and essentialist) viewpoint has been imposed by this traditional philosophy (which was defended by Wittgenstein himself when he wrote his *Tractatus Logico-Philosophicus*). Kuhn assimilated numerous Wittgensteinian conceptions, however, he turned away from an entirely pragmatic viewpoint by approaching, at least, this Kantian metaphysical vocabulary. To make the connection between different lexicons, Kuhn concludes that his theory presupposes the Kantian notions of categories and *Ding an sich*. “The position I’m developing is a sort of Post-Darwinian Kantianism. Like the Kantian categories, the lexicon supplies preconditions of possible experience” (KUNN, 2000, p. 104). The Kuhnian lexicon would, therefore, give the “conditions of possibility” to acquire knowledge about natural phenomena. This would make the knowledge of the world to some extent dependent on human perception, but, as with Kant, not completely (since it would rest on the ineffable). To be precise, Kuhn further emphasizes his Kantian position by postulating that what guarantees the possibility of change among lexicons is some kind of *Ding an sich*. Kuhn states: “Underlying all these processes of differentiation and change, there must, of course, be something permanent, fixed and stable. But, like Kant’s *Ding an sich*, it is ineffable, undescrivable, undiscussible” (KUNN 2000, p. 104).

However, as Pirozelli observed, Kuhn attempts to mitigate the metaphysical nature of the Kantian concepts of categories and *Ding an sich* by giving them historical and social aspects, “but lexical categories, unlike their Kantian forebears, can and do change, both with time and with the passage from one community to another” (KUNN, 2000, p. 104). Nevertheless, this Kantian position ultimately limits Kuhn’s epistemology, since he does not ground it directly in the nature, social and technological contexts of knowledge production, but rather links it to the Kantian metaphysics of the ineffable. In other words, Kuhn advances to understand language as an essential aspect in the production of scientific knowledge, yet fails to give his theory of lexicon a sufficiently pragmatic stance and ultimately resorts to a metaphysics of the ineffable, indescribable, and indisputable to justify it.

One can see a strong difference between the Wittgensteinian notion of grammar and the Kuhnian lexicon. The notion of grammar promotes the understanding of language from a different perspective than the traditional semantic conception of language based on the idea of representation of nature by means of categories, conceptual schemes, etc. From the pragmatic viewpoint of grammar, there is a social (collective) interaction of mankind with nature and not a representation based on these categories or conceptual schemes. Although Kuhn agrees with some pragmatic aspects of Wittgenstein's philosophy, against the Kuhnian viewpoint, the ultimate Wittgensteinian position breaks away from the Aristotelian and Kantian grammar of categorization, thereby establishing a new "grammatical consideration" (WITTGENSTEIN, 2009 § 90), or a new pragmatic point of view to solve old philosophical problems emerging in the assumption of categories and representation. The main target is no longer about building categories, as Kuhn wanted by rehabilitating Kant's ideas, but about "following the rules of the language game" (WITTGENSTEIN, 2008 § 206) in the grammar of a form of life (or the scientific community in terms of the Kuhnian vocabulary). In conclusion, following the rules allows us to understand the grammar that connects us to the social and natural world.

From this Wittgensteinian position, we can shed some light on one of the central points mentioned by Pirozelli, namely his analysis of the differentiation of the Kuhnian concepts of nomic and normic. As highlighted in "Thomas Kuhn's philosophy of language", Kuhn himself did not deal with this point at length. We could then try to advance our understanding from the contribution of Wittgensteinian grammar.

According to Pirozelli, in opposition to normic terms, Kuhn calls nomic terms like "force" or "electric charge". These kind terms are "learned from situations in which they occur together, situations exemplifying laws of nature" (KUHN, 993a, p. 231; 1983, p. 211) (PIROZELLI, p. 363), that is, the connection between theories and laws of nature play a very important "role in establishing the reference of these terms" (KUHN, 1979, p. 200) (PIROZELLI, p. 363). Considering the specific aspect of the nomic terms by connecting theory and laws of nature, perhaps, we might find in Wittgensteinian grammar a good key to interpret them.

According to the author of *Philosophical Investigations*, some language-games are results of social interactions, but others come from our relationship to nature. Therefore, Wittgensteinian grammar can also consider two types

of kind terms or two types of language-games. Those that predominantly involve social aspects, and those that predominantly involve natural aspects. In other words, in Wittgenstein, we would have not only kind terms like normic, considering that grammar constitutes its rules in our “behavior patterns”, our habits, customs, and institutions (WITTGENSTEIN, 2009, §§ 142, 199, 202, 226, 227), but also kind terms like nomic, in which one learns simultaneously with laws of nature, considering that grammar connects with nature. For Wittgenstein, if the facts behaved differently, our language-games would be different. In other words, although our grammar is not reduced to facts, if these facts were different, our language games would also be different, consequently our grammar would be different. “If we imagine the facts otherwise than as they are, certain language-games lose some of their importance, while others become important” (WITTGENSTEIN, 1979, § 63). This point shows the important interconnection between grammar and nature. Even though the law is “built into the lexicon” (KUHN, 1989, p. 71), as observed by Pirozelli, of course, the law depends on nature.

In this way, Wittgenstein’s grammar follows some of the assumptions of Kuhn’s theory, namely,

[(1)] a law of nature is not analytic: its necessity does not derive from the definition of independent terms, but is intertwined with some concepts that are defined concomitantly with it through stipulative generalizations (KUHN, 1989, p. 73, n. 19) [(2)] terms for species are family resemblance concepts, which requires that they must be learned simultaneously, within a set of contrasting concepts. These networks of related concepts are called ‘taxonomies’ or ‘lexicons’ [or grammar in Wittgensteinian terms] (PIROZELLI, 2020, p. 366).

However, the grammar is against the Kuhnian taxonomy when Kuhn

[...] sees that these natural laws are closer to the Kantian idea of synthetic *a priori*: ‘synthetic’, because they cannot ‘exist in the absence of experience’; and *a priori*, because ‘their experiential and their definitional content are inseparably merged’ (KUHN, 1999, p. 36) (PIROZELLI, 2020, p. 366).

In a Wittgensteinian viewpoint, the nomic terms could not be established as a synthetic *a priori* by means of categories or “conceptual scheme” but just in the understanding of the language-games in a form of life that involves the social and the natural.

Of course, a complete demonstration of this point needs more space than is allocated to in these short comments. However, I hope the reader would be curious enough to investigate this further in order to see for her or himself that Kuhn's philosophy of science and Wittgenstein's philosophy of language have a lot of fruitful family resemblances and can help us solve our linguistic and epistemological problems. So, I hope this excellent article of Pirozelli will inspire us all to explore the relationship between the works of Kuhn and Wittgenstein.

REFERENCES

- KUHN, Thomas. **The Road since Structure**. Chicago: Chicago University Press, 2000.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical Investigations**. Basil: Wiley-Blackwell, 2009.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **On Certainty**, ed. G.E.M. Anscombe and G. H. Von Wright, trans. Denis Paul and G. E. M. Anscombe Oxford: Basil Blackwell, 1979.

TRADUÇÃO: DE LUKÁCS À ESCOLA DE FRANKFURT¹


*Bruna Della Torre de Carvalho Lima*²

*Eduardo Altheman Camargo Santos*³

A ESCOLA DE FRANKFURT

Dentre diversas outras influências, os teóricos críticos da Escola de Frankfurt foram inspirados pela filosofia da *práxis* tal como a descobriram na obra de juventude de Marx e de Lukács. O conceito de natureza de Marx e a teoria da reificação de Lukács são fundamentais para o pensamento de Horkheimer, Adorno e Marcuse.⁴ A distinção entre teoria tradicional e teoria crítica deriva diretamente do *revival* da dialética, nas obras de Lukács, Korsch, Bloch e outros que escreveram no começo da década de 1920.

¹ N. dos T.: Tradução do texto de FEENBERG, Andrew. "From Lukács to the Frankfurt School". In: *The Philosophy of Praxis. Marx, Lukács and the Frankfurt School*. London/New York: Verso, 2014, p. 151-174. Trata-se de uma nova edição de sua importante obra, *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, publicada originalmente em 1981, modificada e acrescida de novos capítulos, sendo o capítulo aqui apresentado justamente um dos inéditos. Na obra, Feenberg opera com uma noção de "Escola de Frankfurt" que encontra seus antecedentes nas obras de Marx e Lukács, principalmente, e engloba a produção dos teóricos críticos, como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, entre outros. "Filosofia da práxis" é uma expressão utilizada pelo autor, em referência a Antonio Gramsci, que a usa, em seus Cadernos do Cárcere, para identificar uma versão filosófica radical particular do marxismo, que engloba obras do próprio Marx, de Lukács, Karl Korsch, Ernst Bloch e da Escola de Frankfurt, cujo último representante é, segundo Feenberg, Marcuse.

² Doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo e Pós-Doutoranda do Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada da mesma instituição. Editora executiva da Revista *Crítica Marxista*.  <http://orcid.org/0000-0003-4472-8848>. E-mail: bru.dellatorre@gmail.com

³ Pós-Doutorando e Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo.  <https://orcid.org/0000-0002-1092-3461>. E-mail: eduardo.altheman@gmail.com

⁴ Horkheimer foi menos influenciado por Lukács do que Adorno e Marcuse. (Conferir John Abromeit. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011). Consequentemente, focarei nos dois últimos.

<http://dx.doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43esp.27.p379>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Há uma conexão mais profunda do que a simples influência entre a Escola de Frankfurt e a filosofia da *práxis*. Vimos que Marx e Lukács se ocupam de certos temas que permanecem unidos numa figura de pensamento específica. Em seu núcleo está a metacrítica⁵ da filosofia, a noção de que as típicas oposições binárias da tradição, tais como a separação entre sujeito e objeto, juízo de fato e juízo de valor, razão e vida, constituem antinomias que dependem, em última instância, da estrutura da sociedade e só podem ser superadas por meio da mudança social. Esse afastamento da especulação filosófica na direção da ação implica um historicismo absoluto, sem o qual a mudança social não teria significado ontológico. “Absoluto”, nesse contexto, significa completamente abrangente. A natureza é, assim, incorporada à história por um ou outro meio conceitual. Todos esses temas reaparecem na Escola de Frankfurt, elaborados de maneiras originais.

Não é necessário assumir a influência direta de *História e Consciência de Classe*, embora isso não possa de modo algum ser excluído. A Escola de Frankfurt desenvolve suas posições características em oposição tanto ao “materialismo dialético” soviético, quanto à filosofia acadêmica ocidental. Ao perseguir esse projeto, ela simplesmente toma como dados muitos dos temas explorados por Lukács, Bloch e Korsch, os quais também são encontrados em textos do jovem Marx, cujo significado se tornou claro com a publicação dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, em 1932.

No entendimento da Escola de Frankfurt, a versão da filosofia da *práxis* de Lukács falha no seu projeto principal, a *Aufhebung* da filosofia num sujeito-objeto idêntico. Por vezes, esse julgamento é baseado numa interpretação simplesmente incorreta. Isso fica especialmente claro na *Dialética Negativa*, de Adorno, que se dirige obviamente a um espantalho, conforme argumentei no capítulo anterior. Além de uma falha interpretativa, existem razões mais profundas detrás da rejeição do pensamento de Lukács. Lukács partilha da ambição da filosofia clássica alemã de construir um racionalismo universal, embora ele pretenda alcançar esse objetivo por intermédio da teoria social, ao invés da especulação filosófica. Essa ambição parece, aos filósofos da Escola de Frankfurt, excessiva e perigosa.

⁵ N. dos T.: Ao longo do livro, a noção de “metacrítica” é empregada por Feenberg no seguinte sentido: a metacrítica toma os conceitos abstratos da filosofia e os ancora em sua origem social, resolvendo suas contradições nesse plano. A aplicação dessa abordagem à antinomia entre sujeito e objeto é fundante para todas as versões da “filosofia da práxis”, incluindo aí a Escola de Frankfurt e Lukács, em seus escritos marxistas iniciais.

A ideia mesma de um racionalismo universal parece obviamente exceder as possibilidades do entendimento humano finito. E, ainda assim, há riscos em aceitar o óbvio, nesse caso, pois o irracional não permanece simplesmente em seu estado cognitivo, como o X desconhecido. Ele se intromete invariavelmente na vida prática sob o disfarce de religião, tradição, preconceito racista ou nacionalista, até mesmo de um *Führer*. O esclarecimento tentou exorcizar tais ameaças, através de um racionalismo que se degenera, conforme argumentam Adorno e Horkheimer, num instrumentalismo autoritário entrelaçado com outras forças irracionais que ele não pode controlar. A teoria de Lukács da reificação é uma primeira crítica à degeneração instrumentalista que Adorno e Horkheimer denunciam. Sua solução é uma prática não-instrumental que transforma os significados sociais, a partir de dentro, uma versão prática da crítica imanente. Essa prática, em tese, deveria superar a irracionalidade do existente, “a indiferença entre forma e conteúdo”. Mas, uma vez que ela falha, o problema do racionalismo reaparece em toda sua glória trágica.

Os filósofos de Frankfurt rejeitam o racionalismo, em sua forma mutilada, na qual este chegou até eles. Eles enxergam na teoria de Lukács uma continuação da atitude produtivista ingênua em relação à natureza característica tanto da sociedade capitalista quanto do marxismo tradicional. Eles colocam a dominação da natureza na pauta marxista pela primeira vez, radicalizando a crítica marxista da ciência e da tecnologia, a qual começa em Lukács, mas que não é levada adiante por ele até a sua conclusão lógica.

Lukács aborda o problema da dominação *social*. O conteúdo concreto que irrompe da camisa de força conceitual da reificação é o ser humano que trabalha, não a natureza. Para a Escola de Frankfurt, essa não é uma omissão menor. Eles argumentam que a questão central do século XX é a dominação da natureza. Essa concepção requer certa humildade. Como ser natural, o conquistador da natureza está ele mesmo dentre os conquistados. Marx promete uma natureza completamente humanizada, mas esse projeto culmina na bomba atômica, não na utopia. Lukács promete uma “totalidade”, na qual a objetividade é transparente ao sujeito social, porém, cujo resultado é o totalitarismo. A Teoria Crítica se debate contra essas promessas utópicas.⁶

⁶ Lembre-se da epígrafe de Nicholas Berdiaeff para o *Admirável mundo novo*, de Huxley: “Les utopies apparaissent bien plus réalisables qu'on ne le croyait autrefois. Et nous nous trouvons actuellement devant une question bien autrement angoissante: comment éviter leur réalisation définitive ? [...] Les utopies sont réalisables. La vie marche vers les utopies. Et peut-être un siècle nouveau commencera-t-il, un siècle où les intellectuelles et la classe cultivée rêveront aux moyens d'éviter les utopies et de retourner à une société non utopique moins 'parfaite' et plus libre.” (“As utopias parecem muito mais

A rejeição da versão de Lukács da filosofia da prática também é motivada pela derrocada da unidade entre teoria e prática, isto é, a relação idealizada do marxismo com o proletariado.⁷ Teoria e prática só podem ser unidas, quando as tendências à crise identificadas pelo marxismo abrem uma brecha nas formas reificadas, e quando o proletariado invade essa brecha. Lukács acredita nesse prospecto, no início da década de 1920. Ele nota que o proletariado é “livre” para rejeitar seu próprio potencial revolucionário, mas ele partilha do otimismo do levante revolucionário do pós-Primeira Guerra Mundial. Além do mais, ele confiava que as leis econômicas do capitalismo iriam continuamente reproduzir as condições revolucionárias, mesmo que esse levante falhasse. A Escola de Frankfurt forma-se mais tarde, num período no qual a unidade entre teoria e prática está rompida. A revolução é uma possibilidade abstrata, em vez de uma força real – assim concluíram os filósofos da Escola de Frankfurt, com hesitação no início e então, durante e depois da Segunda Guerra Mundial, cada vez mais sem reservas. Com a derrocada das expectativas revolucionárias, o racionalismo de Lukács aparece como uma ilusão engendrada num momento histórico excepcional.

Se Lukács falhou em antecipar a derrocada da unidade entre teoria e prática, isto é devido não somente às circunstâncias históricas, mas ao lugar deveras pequeno ocupado pela tecnologia e pela psicologia social, em seu argumento. Por razões óbvias, falta a ele uma teoria da mídia. Lukács, de fato, nota brevemente as consequências reificantes da mecanização e menciona a reificação da subjetividade em jornalistas e outros empregados da classe média. Embora admita que a experiência imediata é reificada para todas as classes, na sociedade capitalista, ele considera os trabalhadores parcialmente isentos, devido à natureza mecânica de seu trabalho. Isso é mais ou menos o resumo total de suas considerações dos fatores que a Escola de Frankfurt toma como responsáveis pelo fracasso da revolução.

Lukács argumenta que a imposição de uma racionalidade reificada estreita se depara com uma resistência vinda de baixo. Essa dialética institui outra forma mais elevada de racionalidade. A Escola de Frankfurt concentra-se, por contraste, nas consequências do fracasso da resistência e nas formas

realizáveis do que se acreditava. E, agora, nós nos encontramos diante de uma questão ainda mais agonizante: como evitar sua realização completa? [...] As utopias são realizáveis. A vida está marchando na direção das utopias. E talvez um novo século esteja começando, um século no qual os intelectuais e a classe instruída sonharão com meios de evitar as utopias e de retornar a uma sociedade não utópica, menos ‘perfeita’ e mais livre”).

⁷ Para a teoria de Lukács da unidade entre teoria e prática, conferir o apêndice do livro.

regressivas de irracionalidade associadas a ele. O tema unificante de suas análises é o crescente poder da tecnologia de controlar os mundos natural e social, num padrão cada vez mais exploratório expresso pelo conceito de “dominação”. Ideias freudianas sobre repressão e estrutura do caráter, novas abordagens do autoritarismo e uma crítica radical do impacto psíquico da arregimentação no trabalho, abundância de bens de consumo, propaganda da mídia, e assim por diante, explicam a eficácia do novo sistema.

No momento em que finalmente se dá conta de que a revolução não está prestes a alcançar os países avançados da Europa, mas irá permanecer confinada à Rússia por muito tempo, Lukács pensa a política em termos leninistas. Ele não pode mais valer-se dos recursos de seu trabalho anterior, para lidar com os novos problemas que emergiam nas sociedades avançadas. Resulta que ele não elabora uma teoria independente do fracasso da revolução no Ocidente.

Sem dúvida, a teoria da reificação pode ser utilizada para esse propósito, e é precisamente isso que a Escola de Frankfurt faz. É por reconhecer esse fato que Adorno chama o livro de juventude de Lukács de “importante”, apesar de sua dura crítica, e o elogia alhures como “[...] o primeiro materialista dialético a aplicar a categoria de reificação sistematicamente à filosofia”. (ADORNO, 1977, p. 171)⁸. Ao abordar o papel da reificação no fracasso da revolução, a Escola de Frankfurt avança de modo definitivo.

A perda das perspectivas revolucionárias tem implicações filosóficas, bem como políticas. De acordo com a metacrítica de Lukács, a tensão entre a forma reificada da sociedade e seu conteúdo humano vivo não é apenas social, mas também aparece na filosofia clássica alemã como uma irracionalidade fundamental e intransponível, expressa pelo conceito de coisa-em-si. A resolução dessa tensão dada por Lukács depende da unidade entre teoria e prática. Na medida em que a Escola de Frankfurt aceita a metacrítica de Lukács, sua rejeição à solução dada por ele reverbera em cada nível de sua abordagem, da teoria política à ontologia.

O ponto de virada decisivo para a Escola de Frankfurt vem com a *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer. Nesse livro, eles admitem o colapso das esperanças socialistas. A reificação total da consciência, a qual Lukács atribuíra à burguesia e aos estratos médios, agora se estende

⁸ N. dos T.: Optamos por traduzir os textos citados por Feenberg diretamente do inglês, a partir das próprias citações do autor, sem recorrer às traduções já existentes em português. Logo, todas as traduções de citações são nossas.

igualmente à classe trabalhadora. A razão instrumental desgasta a experiência cotidiana e substitui uma relação rica e complexa com a realidade, por simples manipulação. Nenhum mundo com sentido é mais possível. O princípio da vida, que em Lukács minava as formas reificadas, foi cancelado num universo mecanicista.

A promessa redentora da racionalidade não se encontra mais no futuro socialista, mas é reconstruída em torno do papel da reflexão em reconhecer os limites dos poderes técnicos humanos sobre a natureza interna e externa. A “natureza” agora substitui o processo vital que Lukács identificava com o proletariado. No entanto, essa natureza não é uma força positiva, contudo, nomeia o que é reprimido pela dominação tecnológica. Ela é o objeto de uma recuperação reflexiva que visa a confinar a tecnologia e as forças competitivas que a implantam, com o fito de permitir florescer outras dimensões da existência. O respeito por essas outras dimensões está ligado à compaixão, à solidariedade e à felicidade.

Na *Dialética do Esclarecimento* e nos escritos posteriores de Adorno, essa crítica do instrumentalismo não culmina exatamente num conceito positivo de racionalidade capaz de substituir a reificada. A dialética negativa não é tal conceito. Ela não resolve as antinomias, mas as identifica como tais e suspende todas as resoluções prematuras. É a lógica da crítica imanente, e não uma alternativa construtiva.⁹ Para que a alternativa implicada pela crítica emergja, seria necessária uma mudança social que Adorno nem descreve e nem prediz. Todavia, Adorno alude tentadoramente a mais do que isso. Uma sociedade reconciliada com a natureza seria uma utopia, embora não usual. Essa utopia não é um plano de existência racional alternativo, mas pode somente ser indicado negativamente, como *não* este ou aquele horror contemporâneo. Como escreve Adorno (*apud* BLOCH, 1988, p. 12), “[...] a coisa verdadeira determina-se por meio da coisa falsa”.

O *Homem Unidimensional* de Marcuse continua esse argumento, enquanto busca construir uma noção positiva de racionalidade dialética. A diferenciação moderna entre a imaginação e a racionalidade instrumental nega as potencialidades das pessoas e das coisas. Essas potencialidades podem ser apreendidas imaginativamente e incorporadas a um novo conceito de razão.

⁹ Petrucciani (2007, p. 127): “In quanto sta dentro la totalità falsa, pero, la dialettica negative non può essere già questo ‘altro pensiero’; ciò che può fare è soltanto evocarne la figura”. (“Na medida em que está dentro da totalidade falsa, no entanto, a dialética negativa não pode já ser aquele ‘outro pensamento’; o que ela pode fazer é somente evocar seus contornos”).

Marcuse retira dos *Manuscritos* de Marx a ideia de natureza vivida, uma versão marxista do *Lebenswelt* fenomenológico, a qual ele contrasta com a natureza despojada e quantificada da ciência e da tecnologia. Seguindo o jovem Marx, Marcuse ontologiza a relação humana com essa natureza vivida. A realidade não é o objeto indiferente de um sujeito cognitivo abstrato, mas confronta o sujeito humano como um sujeito por si mesmo.

A distância entre essa versão da abordagem da Escola de Frankfurt e o jovem Marx e Lukács não é tão grande. No lugar da utopia negativa de Adorno, Marcuse busca especificar os contornos gerais de um futuro alternativo. A ideia de potencialidade é desenvolvida em termos hegelianos, como a negação determinada do sistema capitalista. Ela permanece razoavelmente abstrata à primeira vista, mas ganha substância por meio das lutas da *New Left*. A natureza agora aparece não apenas negativamente como o reprimido, mas concretamente como o ambiente natural e nas expressões das necessidades humanas de paz, beleza, significado e amor. Nesse ponto, a teoria de Marcuse revela-se uma versão original da filosofia da *práxis*. Por um longo desvio, a Escola de Frankfurt retorna a suas fontes.

Neste capítulo e no próximo, rastreadei esses desenvolvimentos, indo e voltando entre a dialética negativa de Adorno e a ontologia “bidimensional” de Marcuse. Este capítulo começará, abordando algumas implicações dos conceitos de natureza e racionalidade, em Horkheimer e Adorno, e concluirá com considerações sobre o impasse político a que eles chegam. O capítulo 8, então, mostra como temas fenomenológicos na teoria da experiência de Marcuse o levaram a uma avaliação muito mais positiva das perspectivas de utopia. Para concluir, apontarei como a ideia da liberação da natureza figura na filosofia da *práxis* da Escola de Frankfurt. Ao longo do caminho, desenvolverei diversos temas da minha própria teoria crítica da tecnologia, os quais tratam de deficiências na abordagem original da Escola de Frankfurt.

FORMAS DE RACIONALIDADE

O caminho que vai das teorias de Marx sobre o fetichismo da mercadoria e a alienação, passando pela teoria de Lukács sobre a reificação até a crítica da dominação da Escola de Frankfurt é um caminho sinuoso, contudo, deve ser seguido para se entender o destino da filosofia da *práxis*. As teorias de Marx sobre o fetichismo da mercadoria e a alienação dependem uma da outra, de maneiras importantes. Elas se encontram no conceito de trabalho assalariado,

a transformação do trabalho em um bem de mercado. Essa transformação aguarda a generalização da troca de mercadorias, que é fortemente restrita em sociedades pré-capitalistas, nas quais a maior parte das terras e do trabalho é excluída dessa troca. O sistema de salário põe em movimento o processo que leva à desqualificação e à mecanização do trabalho. Por meio desse processo, o capitalismo desenvolve uma tecnologia adequada unicamente a seus requisitos. Essa tecnologia reduz o trabalhador a um apêndice da máquina.

Mostrei anteriormente que a metacrítica de Lukács à racionalidade reificada invoca ambos os componentes da teoria de Marx. Ele argumenta que a forma mercadoria é o modelo de todas as formas de subjetividade e objetividade, na sociedade capitalista, e também assevera que a relação do trabalhador com a máquina realiza essa forma na relação técnica sujeito-objeto. Consequentemente, a racionalidade reificada tem dois aspectos: as leis quantitativas ou formas sob as quais as coisas são apreendidas, e a redução do sujeito da ação a um manipulador das coisas, de acordo com tais leis. Cada aspecto deriva de um ou do outro componente da teoria de Marx, a abstração do fetichismo da mercadoria, e a subjetividade técnica da alienação. A metacrítica de Lukács à racionalidade reificada funda uma alternativa dialética.

Sob a influência de Hegel, Marx e Lukács, os filósofos da Escola de Frankfurt desenvolvem uma concepção similar de dialética. No entanto, sua ênfase é diferente. Marx e Lukács estavam interessados primariamente na dominação dos seres humanos pelo sistema capitalista. Mas nenhum deles se deu conta de que, na medida em que o ser humano dominado é reduzido a um objeto natural, toda a natureza está implicada na crítica social. Esse é o quiasmo através do qual a Escola de Frankfurt transforma o marxismo em uma crítica da dominação da natureza. Sua reformulação do marxismo, logo, vai além da crítica do capitalismo, para assimilar o próprio conceito de progresso, entendido como a “conquista da natureza”.

Há algumas diferenças sutis e outras não tão sutis nas formulações desse tema, na Escola de Frankfurt. Esse não é um obstáculo para tratamentos gerais, entretanto, ele cria dificuldades para caracterizar sua posição com precisão. De início, aqui está um esboço de alguns dos pontos em comum, baseado primariamente no livro de juventude de Horkheimer (1947).

A metacrítica da racionalidade de Horkheimer assemelha-se à distinção de Weber entre racionalidade formal e substantiva. A razão não é “pura”, mas é sempre inserida socialmente de uma das duas seguintes maneiras. A

racionalidade substantiva, que Horkheimer denomina “razão objetiva”, incorpora um alvo em sua estrutura. Não é meramente um meio, mas também inclui um fim “objetivamente” válido. Na origem, esse fim é simplesmente a autopreservação. Mais tarde, a religião e a cultura proveem as sociedades pré-modernas de uma variedade de tais fins, mas suas reivindicações não são mais convincentes. Na sociedade moderna, os meios racionais são livres de valores. Tudo o que resta para guiar sua aplicação é a luta pela existência, que elimina qualquer restrição à competição e à exploração da natureza. E, dado que os seres humanos são seres naturais, eles também se tornam vítimas de sua própria tecnologia. Horkheimer introduz o conceito de “razão subjetiva”, para descrever a racionalidade instrumental de um sistema de puros meios, sem um fim substantivo além do aumento de seu próprio poder e alcance.

A modernidade é caracterizada pelo triunfo completo da racionalidade subjetiva e a conseqüente “catástrofe do Esclarecimento”, a esperança decepcionada na razão. Os conflitos dos seres humanos e das sociedades perseguindo sua autopreservação individual e nacional com as ferramentas da tecnologia moderna ameaçam sua sobrevivência agora, tanto quanto a natureza bruta sempre o fez. Ademais, o progresso técnico é acompanhado de crescente repressão psicológica. O controle da natureza interna é a condição do controle efetivo da natureza externa. Sob as condições da sociedade de classes, ambas as formas de controle extrapolam sua marca, produzindo patologias individuais e sociais.

Horkheimer e Adorno (1972, p. 54) protestam contra a busca desenfreada por poder técnico, que eles veem como o núcleo irracional do racionalismo:

Na história da classe, a animosidade do eu com o sacrifício implicava um sacrifício do eu, na medida em que ele era pago com uma negação da natureza no homem em nome da dominação sobre a natureza não humana e sobre os outros homens. Essa mesma negação, o núcleo de toda a racionalidade civilizatória, é o germe de uma irracionalidade mítica que prolifera: com a negação da natureza no homem, não meramente o *telos* do controle externo da natureza, mas o *telos* da própria vida do homem é distorcido e obscurecido. Assim que o homem descarta a sua consciência de que ele próprio é natureza, todos os objetivos pelos quais ele se mantém vivo – progresso social, intensificação de todos os seus poderes materiais e espirituais, mesmo a própria consciência – são anulados, e a coroação dos meios como um fim, o que sob o capitalismo tardio é equivalente à insanidade declarada, já é perceptível na pré-história da subjetividade.

Horkheimer argumenta que apenas uma generalização da vontade de autopreservação pode salvar a humanidade da autodestruição. Isso requer uma recuperação reflexiva do significado e do propósito originais da racionalidade. A razão não é verdadeiramente livre de valores, mas sempre incluiu uma referência à autopreservação, que ela pode realizar agora somente como um objetivo *humano*. O controle do mundo natural deve ser guiado por respeito pela natureza humana e por maior dependência dos aspectos do crescimento natural que intrinsecamente afirmam a vida.

A *Dialética do Esclarecimento* desenvolve esse argumento. A solução que os autores propõem é sugerida obscuramente em passagens esparsas, ao longo do livro. Em uma de tais passagens, Horkheimer e Adorno (1972, p. 40) observam: “Por virtude dessa noção [*Eingedenken*] da natureza no sujeito, em cuja realização se esconde a verdade reconhecida de toda cultura, o Esclarecimento é universalmente oposto à dominação”.¹⁰ E eles continuam, sugerindo que a dominação só pode ser dissolvida, quando reconhecida como “natureza irreconciliada”. Essa natureza irreconciliada não pode ser conquistada e absorvida, mas deve ser aceita por meio de um processo de reflexão. É tal aceite reflexivo que verdadeiramente desafia o poder. “A prática dominante e suas alternativas inescapáveis não são ameaçadas pela natureza, que antes tende a coincidir com eles, mas sim pelo fato de que a natureza é rememorada [*erinnert*]” (HORKHEIMER; ADORNO, 1972, p. 255).¹¹

PARTICIPAÇÃO NA NATUREZA

Essas ideias estão situadas no pano de fundo da obra posterior de Adorno. Lá, sua crítica da sociedade se desdobra com uma ênfase ligeiramente diferente daquela de Horkheimer e de Marcuse. A diferença corresponde à ênfase dada a cada uma das duas fontes da noção de reificação em Marx. Adorno recorre principalmente à teoria do fetichismo da mercadoria. O que mais o impressiona é a noção de que a quantidade abstrata substitui a qualidade como aparência imediata por toda a sociedade. Ele generaliza essa noção, conforme Lukács havia proposto, como o “modelo” universal de todas as formas de objetividade e subjetividade. Contudo, diferentemente de Lukács, Adorno apresenta essa tese programaticamente como uma crítica da conceitualização racional. Seu termo para sua abordagem é a “não identidade”

¹⁰ O texto em alemão pode ser encontrado em Adorno e Horkheimer (1944, p. 55).

¹¹ É nesse contexto que eles afirmam que “toda reificação é um esquecimento.”

entre conceito e objeto. Isso sugere uma hostilidade irracionalista em relação aos conceitos, mas Adorno não é um irracionalista.¹²

Uma consideração marxista do conhecimento deve começar com o fato de que a experiência é uma relação socialmente mediada com objetos reais. A ênfase de Adorno na mediação responde à suspeita de que a experiência foi reificada pelo capitalismo. Esta é uma maneira de interpretar o fetichismo da mercadoria: não nos relacionamos mais imediatamente com a realidade – o valor de uso – do objeto, mas com uma abstração projetada no mercado. Adorno chama de “pensamento identificador” aquele que imagina ter compreendido o que nomeia, ao classificá-lo. A esse respeito, ele se assemelha ao fetichismo da mercadoria que reduz os objetos a um “significado” limitado e abstrato, isto é, ao preço. A classificação é incapaz de penetrar o véu da reificação, uma vez que ignora a história e as conexões da coisa classificada. Superar a imediatividade é uma tarefa teórica necessária, para além do escopo da mera classificação.

Lukács explica a reificação em termos da forma da objetividade por meio da qual ele distingue entre a forma racional e o conteúdo vivido da experiência. Embora não empregue a terminologia de Lukács, o conceito de Adorno do pensamento identificador e suas consequências materiais na dominação dos seres humanos e da natureza também descreve a estrutura formal da reificação em tensão com seu conteúdo. Recuperar a realidade, logo, requer o reconhecimento daquele conteúdo, o “primado do objeto”, relativo ao pensamento identificador.

A “não identidade” do conceito e do objeto é a diferença entre aquele aspecto do particular que pode ser completamente subsumido sob um universal e outros aspectos que escapam à simples subsunção. O verdadeiro entendimento [*understanding*] não é baseado em classificar o que aparece imediatamente, mas respeita a complexidade intrínseca de seus objetos. Isso requer muitas investigações conceituais diferentes que meçam os múltiplos aspectos dos fenômenos. Adorno (1973, p. 162) escreve: “Ao reunir-se em torno do objeto da cognição, os conceitos determinam potencialmente o interior do objeto. Eles alcançam, no pensamento, o que foi necessariamente extirpado do pensamento”.

¹² Habermas e seus seguidores têm sido particularmente ativos em abordar a questão do irracionalismo. Cf. também Thyen (1989) e Bernstein (2001).

Adorno designa esse procedimento como a construção de uma “constelação”. Esse aspecto da teoria de Adorno é, em linhas gerais, similar ao conceito hegeliano do concreto, conforme discutido no capítulo 4. Os objetos não são isolados e autocontidos; eles são componentes funcionais na totalidade social. Sua verdade é revelada em agrupamentos de conceitos que articulam suas várias conexões com outros objetos. Esses agrupamentos revelam a contingência do objeto, a falta de unidade, a natureza contraditória. Eles expõem suas potencialidades, assim como sua história e, desse modo, alcançam uma “identidade racional” que representa adequadamente o objeto como um todo mediado. As mediações conceituais articulam mediações reais constitutivas do objeto e que conduzem seu desenvolvimento. Nesse sentido, a constelação transcende a condição de dado [*givenness*] da coisa. No entanto, Adorno também assevera a transcendência da coisa, enquanto material, em relação ao seu conceito.

O que essa intrigante insistência na realidade material do objeto realmente quer dizer? Adorno certamente não pretende lembrar-nos do simples fato de que as coisas não são pensamentos. Este é um ponto trivial que o Dr. Johnson já resolveu há muito tempo.¹³ Mas ele de fato insiste que os pensamentos não são coisas, no sentido de que há sempre mais na realidade do que é refletido em nossa compreensão dela; todo conceito universal, na verdade até mesmo toda constelação de tais conceitos, é incompleto.

Essa não identidade última não é trivial, uma vez que ela sinaliza os requisitos metodológicos de abertura e revisibilidade do conhecimento. No entanto, Adorno vai além disso. Não é somente que as coisas são infinitamente complexas, mas que o caráter relativamente indeterminado da realidade é aberto para nós, por meio de nosso contato corporal com ela. Essa é a dimensão propriamente materialista da não identidade.

Os sujeitos não são *cogitos* abstratos, porém, pessoas corporificadas, para quem as coisas são presentes fisicamente, e não apenas conceitualmente. Adorno, assim, encontra-se em concordância com aquelas passagens dos *Manuscritos* de Marx que enfatizam a realidade sensível e material, tanto do sujeito quanto do objeto, em oposição ao idealismo hegeliano. Como

¹³ O não idêntico, nesse sentido bruto, é um particular imediato que transcende toda mediação. Sem confundir essa noção com a pretensão mais profunda de Adorno, Robert Pippin zombou dela como uma filosofia de “asterisco”: toda vez que um universal aparece, ele deveria ser acompanhado de um asterisco que envia os leitores para o final da página, no qual eles serão informados de que os particulares são sempre mais e outros em alguns aspectos do que os conceitos sob os quais eles são classificados. Cf. Pippin (2005).

Marx assevera, nós somos entidades reais e naturais, e somente enquanto tais podemos ter entidades reais como nossos objetos. A experiência é, no mais fundamental, um encontro, não uma consciência.

Adorno concebe a materialidade como um fato pré-conceitual. Embora isso soe um tanto como fenomenologia, Adorno rejeita não só o conceito de consciência de Husserl, mas também sua versão ontologizada por Heidegger como “ser-no-mundo”. Ele argumenta que a fenomenologia é um positivismo dos fatos imediatos da consciência. Seu conceito de experiência inclui aspectos desprezados, de uma maneira ou de outra, pela fenomenologia, como, por exemplo, a distorção da imediatez pelo fetichismo da mercadoria, e as potencialidades das coisas reveladas em suas constelações. A crítica de Adorno é justificada, na medida em que a fenomenologia não tem uma consideração a respeito desses aspectos da experiência.

Tendo rejeitado a fenomenologia, Adorno não propõe uma espécie de explicação causal da percepção à la Locke. A base somática da percepção não é redutível à fisiologia naturalista. Em todas essas explicações, um objeto sem significado, o qual Adorno acusa ser na verdade uma postulação abstrata do pensamento, produz de alguma maneira um efeito de significado no sujeito. Antes, deve-se partir da experiência real, que é um complexo de assim chamados qualidades, significados e valores secundários, juntamente com a interação física direta com o mundo. O encontro experiencial com o concreto não é redutível ao conhecimento dos fatos objetivos, mas é qualitativo e carregado de valor. Adorno assevera que tudo isso é “real”, e não uma ilusão subjetiva ou uma projeção mental. A contribuição do sujeito da experiência não é uma fonte de erro, porém, um componente essencial. Apenas por meio dele os objetos da experiência adquirem significado. Ao interpretar o significado do objeto nesses termos, a constelação nos diz algo sobre a realidade, e não sobre nós mesmos.

Entretanto, essa interpretação da não identidade faz o problema recuar um passo; pois agora, para entender sua asseveração de que somos coisas materiais interagindo com outras coisas materiais, devemos compreender o que Adorno quer dizer com “coisa material”. Infelizmente, esse aspecto de sua teoria é subdesenvolvido. Estudiosos sugeriram uma variedade de interpretações de sua ontologia implícita. Brian O’Connor, por exemplo, argumenta que, apesar de diferenças significativas, a teoria de Adorno tem muito em comum com a fenomenologia, enquanto J. M. Bernstein a relaciona com o conceito de inferência material (BRIAN, 2004).

Mas, qualquer que seja sua interpretação, os comentaristas reafirmam a estrutura básica da filosofia da *práxis*: uma unidade mais profunda entre sujeito e objeto subjaz à cisão historicamente evoluída devido à dinâmica reificante do capitalismo e exemplificada pela tradição filosófica. Um pensamento que restaura aquelas dimensões suprimidas pode alegar também ser racional em um sentido diverso do instrumentalismo. A racionalidade instrumental emerge por meio da abstração e da redução dessa experiência original mais rica. Seus objetos vêm a ela com uma história e com conexões com outros objetos que ela retira, para chegar a um resíduo quantitativo e manipulável. O conceito “antropomórfico” de experiência de Adorno prescinde do desencantamento efetivo do mundo pelo pensamento técnico-científico moderno.¹⁴

No entanto, aqui a história se complica. Embora a verdade da sensação seja a mútua mediação e interdependência entre sujeito e objeto, conforme revelada na experiência não reduzida, essa verdade é cada vez menos acessível, na sociedade moderna. O instrumentalismo prevalecente não é meramente teórico, mas afeta a experiência mesma. A experiência diminuída disponível nessa sociedade constitui uma abstração real particularmente perniciosa, que põe em perigo a própria racionalidade, ao reduzi-la a seu aspecto puramente instrumental. As várias antinomias da filosofia brotam dessa redução, a cisão entre sujeito e objeto, valor e fato, e assim por diante. A unidade (se não identidade) entre sujeito e objeto na experiência é bloqueada por um fenômeno social, o processo de desencantamento e, por conseguinte, só pode ser recuperada pela mudança social. O padrão estabelecido nessa análise da experiência é aquele familiar à filosofia da *práxis*: dessublimação das categorias filosóficas, transposição de suas relações na filosofia idealista para suas substitutas dessublimadas, e resolução das antinomias na história.

A crítica da superextensão da racionalidade instrumental de Adorno parece similar à tese da colonização de Habermas. Assim como tal tese, esse argumento depende de uma noção de equilíbrio apropriado entre relações de mundo diferentes, perdidas no curso do desenvolvimento capitalista. Mas Adorno antecipa a formulação de Habermas e a rejeita de antemão. Em “Sobre Sujeito e Objeto”, ele critica como “vergonhoso” o conceito de comunicação como “transmissão de informação entre sujeitos [...] porque ele trai o que é melhor – o potencial para a concordância entre seres humanos e coisas”. Essa é uma frase peculiar: em que sentido seres humanos e coisas podem “concordar”? Adorno continua e explica que a “paz é o estado de diferenciação

¹⁴ Esse é o tema de *Adorno*, de Bernstein.

sem dominação, com os diferenciados participando um no outro” (ADORNO, 1998, p. 247).

Essas passagens ocorrem em uma eclipse especulativa que Adorno se “permite” excepcionalmente. Ele rapidamente segue em frente para outros assuntos, sem explicar propriamente o que quer dizer. Quando passagens esparsas ao longo de seu trabalho são comparadas, certas ideias que ajudam a interpretar seu intuito são perceptíveis. A natureza e a história não são independentes uma da outra, mas devem ser entendidas em sua conexão inseparável. Nas sociedades modernas, uma “segunda natureza” historicamente sedimentada de convenções e instituições mortas ocupa o lugar do destino mítico que a natureza indomada outrora significava para povos primitivos. A beleza natural, especialmente nos momentos em que artefatos humanos foram integrados harmoniosamente a ela, prefigura um futuro redentor, no qual as “feridas” da natureza irão se curar e a vida florescerá em paz, isto é, participação mútua dos seres humano e natural “diferenciados”. A natureza, em uma das interpretações de Adorno (1997), carrega, assim, uma promessa utópica.¹⁵

Essa promessa é a conexão mais profunda entre a Escola de Frankfurt e a filosofia da *práxis*. O que é a relação harmoniosa com a natureza, senão a transcendência da antinomia do sujeito e objeto, na qual aquela filosofia culmina? A conexão com o jovem Marx é óbvia. É fato que, em alguns momentos, os *Manuscritos* afirmam o poder transformador ilimitado do trabalho, no entanto, há outras passagens no texto de Marx (1963, p. 206-208) que enfatizam menos a *humanização* da natureza *pelo* homem do que a *participação* do homem *na* natureza.

A noção de identidade participativa abre espaço para a pura naturalidade da natureza [*sheer naturalness of nature*] de um modo que a teoria da humanização da natureza, por meio do trabalho, não abre. Ao alegar que as necessidades humanas são ontologicamente correlacionadas a seus objetos, Marx assevera uma harmonia última, unindo o ser humano como um ser natural com a natureza, na qual sua natureza humana é realizada. A natureza não é meramente o objeto do sujeito, porque o sujeito é ele mesmo um objeto natural. A consubstancialidade entre sujeito e objeto suplanta a relação contingente entre eles, pressuposta pela filosofia moderna, desde Descartes. A racionalidade técnico-científica existente, baseada na mais extrema separação entre sujeito e objeto, é condenada como uma expressão alienada

¹⁵ Para uma análise abrangente das ideias de Adorno sobre a natureza, cf. Deborah Cook (2011).

de racionalidade. Seres humanos participam no mundo de outras maneiras que são menos redutivas e mais firmemente baseadas na experiência concreta.

Contudo, para Adorno, a participação dos diferenciados não é identidade. Adorno (1998, p. 247) explica que “[...] seria impossível conceber esse estado, seja como unidade indiferenciada entre sujeito e objeto, seja como sua antítese hostil; antes, tratar-se-ia de comunicação do que é diferenciado”. Mas Adorno se detém no momento decisivo. Ele argumentou notoriamente que o mundo é entendido propriamente na luz da redenção, todavia, essa última perspectiva serve apenas para desvalorizar o dado. A redenção não entra de fato na história, tal como ele a concebe.

A CRÍTICA RACIONAL DA RACIONALIDADE

A Escola de Frankfurt argumenta que a racionalidade está enredada em um paradoxo: seu progresso não leva à liberdade, mas à dominação. A ciência, a democracia e a prosperidade, todas foram possibilitadas pela crítica racional dos mitos e das ideologias que sustentavam o *ancien régime*. Isso é o que Habermas chama de “projeto do Esclarecimento”, o qual promete que a dominação retrocederá conforme a racionalidade avança. O fracasso dessa promessa feliz levou a duas críticas diferentes do Esclarecimento. De um lado, a crítica romântica clama por uma retirada da racionalidade e de todas as suas obras. De outro, a Escola de Frankfurt propõe uma “crítica racional da razão”. Esses dois estilos de crítica implicam políticas diferentes e, portanto, é importante distingui-los claramente.

A crítica romântica da razão começa no final do século XVIII, acompanhada de uma idealização do passado. Na literatura, a crítica opõe a paixão ao cálculo burguês e ao conformismo social. A imagem familiar da vida contra o mecanismo captura a essência da crítica romântica. A modernidade é frequentemente rejeitada, em nome de valores tradicionais.

Essa crítica parece ser confirmada pelas catástrofes da razão, no século XX. Guerras, campos de concentração, armas nucleares e, agora, a crise ambiental ameaçam o projeto do Esclarecimento, não de fora, mas de dentro. Mas é difícil acreditar que todo o conteúdo e significado da racionalidade seja exaurido pelo seu papel nesses desastres. A crítica romântica está correta em questionar um racionalismo que submete tudo cegamente aos mercados e à tecnologia, mas ela vai longe demais, quando rejeita a razão enquanto

tal. A razão certamente tem potenciais autocríticos e autocorretivos. Esse é o argumento da crítica da racionalidade da Escola de Frankfurt. A Escola de Frankfurt tem esperança de construir uma base coerente para uma teoria crítica da modernidade, a partir da herança falha do Esclarecimento.

O método da Escola de Frankfurt foi antecipado pela crítica econômica de Marx ao capitalismo. O capitalismo alega ser um sistema econômico racional. O mercado aparece como racional, mas, estranhamente, trocar bens por dinheiro leva à desigualdade. Essa desigualdade escapa à crítica do Esclarecimento, porque ela não é justificada por mitos narrativos, tal como era o feudalismo, mas pela troca de equivalentes – salários por trabalho.

O anarquista francês Proudhon afirmou notoriamente que “a propriedade é um roubo”. Ele tratava o mercado como uma fraude, ao invés de um sistema coerente. Esse é o equivalente econômico da crítica romântica na literatura (FEENBERG, 2009, p. 37-49). Marx era um pensador mais rigoroso. Ele se deu conta de que um sistema tão complexo e bem-sucedido quanto o capitalismo não poderia ser baseado na mera fraude. A origem da desigualdade teria de ser encontrada na própria racionalidade do mercado. A troca igual de salários por trabalho disfarça o papel da duração da jornada de trabalho, na determinação da taxa de exploração. O problema mais profundo não é a injustiça desse sistema, mas sim as consequências maiores da administração capitalista da economia, como a desqualificação do trabalho e as crises econômicas. Com esse argumento, Marx mostrou que sistemas racionais podem ser opressivos e estendeu esse tipo de crítica também à tecnologia, embora esse aspecto de seu pensamento tenha se mantido dormente, até que Lukács e a Escola de Frankfurt o reavivassem.

A importância metodológica da análise de Marx está em combinar as noções aparentemente contrárias de racionalidade e enviesamento [*bias*]. Isso é precisamente o que a Escola de Frankfurt faz muito posteriormente, em sua crítica das consequências tecnológicas do Esclarecimento. O objetivo dessa crítica não é culpar a tecnologia por males sociais, tal qual a crítica romântica, e nem apelar à racionalidade tecnológica como um antídoto contra a ineficiência do capitalismo, tal qual o marxismo tradicional, todavia, é mostrar como a tecnologia foi adaptada *em sua estrutura mesma* para um sistema opressivo.

Na obra *Dialética do Esclarecimento*, essa abordagem está expressa em uma passagem na qual os autores descrevem a ambivalência da máquina,

tanto como representante da humanidade como um todo quanto como um instrumento de dominação. Frisam Horkheimer e Adorno (1972, p. 29-30):

A qualidade de coisa [*thing-like*] dos meios, a qual torna os meios disponíveis universalmente, sua “validade objetiva” para todos, implica ela mesma uma crítica da dominação a partir da qual o pensamento emergiu como seu meio. No caminho da mitologia à logística, o pensamento perdeu o elemento de reflexão sobre si mesmo, e a maquinaria, hoje, mutila as pessoas, mesmo se também as alimenta. Na forma de máquinas, no entanto, a razão alienada está se movendo na direção de uma sociedade que reconcilia o pensamento, em sua solidificação como um aparato tanto material quanto intelectual, com um elemento vivo liberador, e o relaciona à própria sociedade como seu verdadeiro sujeito. [...] Hoje, com a transformação do mundo em indústria, a perspectiva do universal, a realização social do pensamento, está tão completamente aberta à vista que o pensamento é repudiado pelos próprios dominadores como mera ideologia.

A razão alienada incorporada nas máquinas é uma realidade objetiva e, enquanto tal, refere-se a um sujeito universal e não simplesmente a seus proprietários. A própria objetividade da máquina implica que ela deveria ser controlada por todos, no interesse de todos. Este seria o “universal, a realização social do pensamento”, que é obstruído pela sociedade capitalista existente. A disponibilidade do aparato para esse propósito é agora tão óbvia até para a reflexão mais simples, que os “dominadores” devem rejeitar o pensamento em si para manter seu poder. O padrão crítico com o qual as conquistas racionais são medidas não é extrínseco, como na crítica romântica, mas está contido no *telos* implícito da própria racionalidade. A racionalidade provê seu próprio padrão de autocrítica.

Em suma, o caráter universal das conquistas racionais promete benefícios universais, mas a promessa é traída, na medida em que a realização técnica da racionalidade é enviesada no sentido da dominação. Adorno (1973) argumenta, de maneira similar, com respeito ao mercado: a troca igual promete uma equidade desmentida pela realização efetiva do mercado sob o capitalismo.

Este é o paradoxo da racionalidade: o progresso econômico e tecnológico caminhou de mãos dadas com o progresso da dominação. Para entender o paradoxo sem ideias românticas subjacentes, precisamos de um conceito de enviesamento *social* apropriado para a análise de sistemas *racionais*.

A Escola de Frankfurt visou justamente a tal análise, mas desenvolveu apenas os rudimentos de um método para levá-la a cabo. Esse é o motivo pelo qual seu estilo de crítica é frequentemente confundido com o antimodernismo romântico.

A dificuldade está no afastamento do conceito usual de enviesamento, o qual é associado intimamente com preconceito. Mas o enviesamento, em um sentido menos familiar, aparece em outras esferas também. Por exemplo, porque a mão direita é prevalecente, muitos objetos cotidianos são adaptados para o uso da mão direita. Isso também poderia ser chamado de enviesamento, contudo, não envolve preconceito. Antes, trata-se de algo que está embutido no *design* dos próprios objetos. Nisso, ele lembra o tipo de enviesamento exibido pela tecnologia e por outros sistemas racionais, sob o capitalismo.

A questão pode ser esclarecida pela distinção entre aquilo que chamo de enviesamento “substantivo” e enviesamento “formal”. A crítica do Esclarecimento trata do enviesamento mais familiar, o substantivo. Os filósofos do século XVIII foram confrontados com instituições que reivindicavam legitimidade, de acordo com fatos e histórias sobre o passado e a religião. O Esclarecimento julgava de acordo com fatos e argumentos, e isso era fatal para o *ancien régime*. Posteriormente, uma crítica similar atacou o enviesamento de raça e de gênero novamente em nome de princípios racionais éticos e do conhecimento científico da natureza humana. Chamo o enviesamento criticado em tais casos de “substantivo”, porque ele é baseado em pseudofatos e emoções, conteúdos específicos que motivam a discriminação.

Mas, conforme argumenta a Escola de Frankfurt, a tecnologia e os mercados também discriminam, nas instituições racionais modernas. Não há preconceito envolvido. Uma tecnologia enviesada ainda é racional, no sentido de que ela vincula causa e efeito eficientemente. Ela aparece como “neutra em relação a valores”, dado que não é uma expressão de crença e emoção. Na verdade, ela é frequentemente inocente, como no caso de ferramentas destrás. No entanto, alguns casos estão longe de ser inocentes. Esses são casos envolvendo a distribuição assimétrica de poder, por meio de arranjos técnicos ou econômicos. Por exemplo, quando a divisão do trabalho é estruturada tecnologicamente de uma maneira que condene os subordinados a tarefas mecânicas e repetitivas, sem qualquer papel na gerência do ordenamento de seu trabalho, sua subordinação está embutida tecnologicamente. A desigualdade é imposta pela própria racionalidade da máquina. Esse tipo de enviesamento é chamado adequadamente de “formal”, porque não viola normas formais, como

o controle e a eficiência, de acordo com as quais a tecnologia é desenvolvida e empregada.

O enviesamento formal pode emergir da relação das tecnologias com seus contextos, e também pode adentrar o *design* dos aparelhos. Por isso, escreve Adorno (2000, p. 161-162):

Não é a tecnologia que é calamitosa, mas seu enredamento com condições sociais nas quais ela está acorrentada [...]. Considerações a respeito dos interesses do lucro e da dominação canalizaram o desenvolvimento técnico: agora ele coincide fatalmente com as necessidades de controle. Não acidentalmente, a invenção dos meios de destruição tornou-se o protótipo da nova qualidade da tecnologia. Por contraste, atrofiaram aquelas cujos potenciais divergem da dominação, do centralismo e da violência contra a natureza, e que poderiam muito bem permitir ser curado muito do dano feito literal e figurativamente pela tecnologia.

Na medida em que as tecnologias se desenvolvem, seus contextos sociais são esquecidos, encobertos por um tipo de inconsciência que faz parecer como se o caminho escolhido do progresso fosse inevitável e necessário, desde o início. Isso é o que faz emergir a ilusão de racionalidade pura. Essa ilusão obscurece a imaginação de alternativas futuras, ao conferir uma aparência de necessidade às tecnologias e aos arranjos sociais racionalizados existentes, aparência essa que eles não podem reivindicar legitimamente. A teoria crítica desmistifica essa aparência, a fim de abrir o futuro. Ela não é nem utópica e nem distópica, mas situa a racionalidade dentro do político, em que suas consequências são um desafio à responsabilidade humana.

Porém, e se as massas fracassarem em aceitar a responsabilidade que a teoria lhes impõe? A teoria crítica estabelece a possibilidade, em princípio, de fato, a necessidade urgente de uma transformação social que ela considera extremamente improvável.

TEORIA E PRÁTICA¹⁶

A Escola de Frankfurt recapitula muitos dos temas da filosofia da *práxis*. A metacrítica de Marx reconstruiu o conceito de necessidade nas formas de racionalidade, superando sua oposição antinômica na filosofia tradicional. A

¹⁶ Uma versão mais longa desta seção foi publicada em “Waiting for History: Horkheimer and Adorno’s Theatre of the Absurd”, disponível em platypus1917.org.

metacrítica à racionalidade tecnológica livre de valores da Escola de Frankfurt alcança um resultado similar: a razão é novamente atada essencialmente à necessidade, a necessidade de autopreservação. A teoria de Lukács da reificação é uma influência direta e reconhecida. A dialética lukacsiana entre forma e conteúdo, e suas consequências nas antinomias da filosofia, tem seu paralelo na crítica da Escola de Frankfurt aos efeitos culturais do fetichismo da mercadoria. E, como Marx e Lukács, a Escola de Frankfurt argumenta que o capitalismo contém a potencialidade de uma sociedade socialista que transcenderia a alienação e a reificação.

Não obstante, há uma diferença característica na ênfase que distingue a filosofia de Adorno especialmente da filosofia da *práxis*. Em Marx e Lukács, as potencialidades são manifestas na luta social e realizadas por meio dos efeitos transformadores imanentes da consciência e da ação proletárias. Na ausência de tais manifestações históricas de potencialidade real, Adorno (1997) explica aquelas potencialidades como um empenho objetivo nas coisas mesmas, na direção de suas próprias formas aperfeiçoadas. A “vida danificada” da sociedade capitalista moderna, não apenas nas pessoas, mas também na natureza, aspira mais ou menos inconscientemente a uma vida plena e florescente, possível apenas sob o socialismo.

Uma vez que não aparece mais nas lutas dos dominados, essa aspiração se arrisca a virar simples reencantamento do mundo desencantado da modernidade. Para evitar esse desfecho fácil, Adorno argumenta que as potencialidades são reveladas negativamente na estrutura da vida danificada, através da crítica imanente e da arte. As potencialidades não são mais manifestas na experiência de uma classe revolucionária, mas dependem agora da consciência crítica do intelectual ou do artista. Adorno, é claro, anseia que a consciência crítica seja partilhada de modo mais amplo, mas não espera que isso ocorra em breve e certamente não a atribui a um sujeito histórico ativo.

As condições do “princípio da prática” de Lukács não são mais satisfeitas. A realização da filosofia não é mais uma tarefa histórica. Em uma conferência tardia, Adorno (2006, p. 170) diz: “O que está em jogo é que, dado que a filosofia enfrenta o desafio de transcender a si mesma, se eu puder colocar nesses termos um tanto quanto surpreendentes, essa tarefa deveria não somente ser objeto de reflexão, mas deveria ser realmente realizada de modo rigoroso por meio do pensamento”. Nota: *pensamento*, e não prática, como em Marx e Lukács.

Isso representa uma regressão ao tipo de crítica moralizante que Hegel e Marx superaram, com o conceito histórico de potencialidade? Brecht ridicularizou os últimos críticos, em seu *Romance de Tui*, e Lukács (1968, p. 22) recriminou Adorno, por ter abandonado a história pelo “Grande Hotel Abismo”. Os filósofos da Escola de Frankfurt negariam essa acusação. Seu ponto de vista crítico é historicamente justificado pela quase distopia da dominação racional que emerge do fracasso da revolução. Todavia, essa conclusão ameaça a estrutura de um argumento desenvolvido a partir das premissas da filosofia da *práxis*.

Antes de sua renúncia final à revolução, Horkheimer e Adorno (2010) buscaram desesperadamente uma solução. Em 1956, engajaram-se em um diálogo sobre o tema de “um novo manifesto”.¹⁷ Esse diálogo é facilmente desprezado como uma aberração, entre suas obras, mas é sintomático de um problema fundamental. O diálogo pressupõe a lógica da interpretação de Lukács da relação teoria-prática. Pode-se ver aqui como Horkheimer e Adorno mantêm suspense sobre os resultados da filosofia da *práxis*, na qual eles não acreditam mais completamente. Seu diálogo revela as consequências da derrocada do terceiro momento da filosofia da *práxis*, a resolução histórica das antinomias. Essa derrocada bloqueia a produção do manifesto e determina o tom peculiar do diálogo.

A pretensão de atualizar o *Manifesto Comunista*, escrito por Marx e Engels, em 1847, é espantosa, particularmente dada a tolice de boa parte da conversa. Por exemplo, como devemos entender as primeiras passagens a respeito do amor deslocado pelo trabalho, as quais então recaem em uma conversa sobre os sons anais emitidos pela motocicleta de um trabalhador? O diálogo retorna constantemente à questão do que dizer em um tempo no qual nada pode ser feito. O movimento comunista está morto, exterminado pelo seu próprio sucesso grotesco, na Rússia e na China. As sociedades ocidentais estão melhores que as alternativas comunistas, que, ainda assim, representam simbolicamente um futuro emancipado. Horkheimer está convencido de que o mundo está louco e de que até mesmo a modesta esperança de Adorno de que as coisas poderiam dar certo algum dia fede a teologia. Horkheimer caça de seu amigo: “Teddie quer resgatar um par de conceitos: teoria e prática. Esses conceitos estão eles mesmos obsoletos”. (HORKHEIMER; ADORNO, 2010, p. 36) Ao contrário, observa: “[...] nós provavelmente temos que começar da

¹⁷ Estou ciente de que esse texto não representa o melhor de Adorno e Horkheimer. Talvez este seja um dos motivos que o torna tão interessante. Seus comentários com a guarda baixa revelam muito que é mascarado em apresentações mais polidas.

posição de dizer a nós mesmos que, mesmo que o partido não exista mais, o fato de estarmos aqui ainda tem certo valor”. (HORKHEIMER; ADORNO, 2010, p. 53). Em suma, a única evidência de que algo melhor é possível é o fato de que eles estão lá sentados, conversando sobre a possibilidade de algo melhor.

Nessa situação, Horkheimer pergunta: “No interesse de quem escrevemos?” (HORKHEIMER; ADORNO, 2010, p. 44). “As pessoas podem dizer que nossas visões são somente conversa fiada, somente nossas próprias percepções. Para quem devemos dizer essas coisas?” Ele continua: “temos de nos dar conta da perda do partido ao dizer, na realidade, que estamos tão mal quanto antes, mas que estamos tocando o instrumento como ele deve ser tocado hoje”. E Adorno responde, persuasiva e um tanto quanto comicamente: “há algo de sedutor nessa ideia – mas qual é o instrumento?” (HORKHEIMER; ADORNO, 2010, p. 56-7). Embora, em certo ponto, Adorno observe hesitantemente que ele tem “[...] o sentimento de que o que estamos fazendo não deixa de ter seu efeito”, Horkheimer é mais cético. Ele declara: “[...] meu instinto é não dizer nada, se não há nada que eu possa fazer”. E ele continua a discutir o tom e o conteúdo do manifesto, de tal maneira a reduzi-lo ao absurdo: “Queremos a preservação para o futuro de tudo aquilo que foi realizado na América hoje, tal qual a confiabilidade dos sistemas legais, as drogarias etc. Isso deve ficar muito claro sempre que falemos de tais assuntos”. Adorno responde: “Isso inclui se livrar de programas de TV quando eles são um lixo” (HORKHEIMER; ADORNO, 2010, p. 48-9). Contradizendo a si mesmo, Horkheimer conclui a discussão registrada com as palavras sombrias: “Porque ainda somos permitidos viver, temos a obrigação de fazer alguma coisa”. (HORKHEIMER; ADORNO, 2010, p. 61).

Minha descrição do diálogo de Horkheimer e Adorno pode parecer injusta. Eles merecem zombaria? “Sim e não”, para citar Horkheimer. Em certo sentido, seu diálogo já zomba de si mesmo. Horkheimer alega que o tom no qual o manifesto é escrito deve, de alguma maneira, superar sua futilidade no período presente, quando ele não pode ter nenhum efeito prático. Algo similar ocorre no diálogo. O tom despreocupado revela a contradição entre a situação existencial dos falantes e seu projeto.

O que é mais peculiar, a respeito dessa troca, é a recusa desses dois filósofos a derivar um padrão crítico da reflexão filosófica, uma vez que a história não pode mais provê-lo. Isso é o que Habermas faria depois: admitir a derrocada do historicismo hegeliano-marxista e substituí-lo por uma crítica

transcendental. Se nenhum “próximo passo” ilumina o caminho, talvez a ética possa fazer o serviço em seu lugar. Entretanto, Horkheimer e Adorno insistem na importância de situar seu pensamento historicamente, tanto em termos de sua própria posição quanto da ausência de um partido e de um movimento. Como nota Horkheimer, “[...] temos de pensar nossa própria forma de existência como a medida daquilo que pensamos” (HORKHEIMER; ADORNO, 2010, p. 56). Mas, como pode a crítica negar a sociedade dada, quando essa sociedade é o único apoio existencial do crítico? O crítico é o produto cultural mais elevado da sociedade. Na ausência de qualquer alternativa realista, sua capacidade de negar a sociedade a justifica. Ele não pode nem fugir da história para dentro do transcendental, como Habermas o faria, e nem repousar sua questão histórica sobre o movimento progressivo da história. Não é de se admirar que o diálogo oscile entre o cômico e o insólito.

Como a Escola de Frankfurt acabou em tal apuro? A resposta a essa questão leva de volta a Marx e Lukács. *História e Consciência de Classe* contém a reflexão mais influente a respeito da relação entre teoria e prática, na tradição marxista. Lukács renovou a crítica historicista hegeliano-marxista aos ideais abstratos que subjaz ao dilema no cerne do diálogo. Esse argumento era conhecido por Horkheimer e Adorno, e seu impacto em suas reflexões na discussão do *Manifesto* é óbvio.

Como vimos no capítulo 2, Lukács introduz o problema da teoria e prática, por meio de uma crítica de um texto de juventude, no qual Marx demanda que a teoria “[se] apodere das massas”. Ao contrário, a filosofia deve proceder a partir da contradição viva do ideal e do real. O filósofo deve “explicar ao mundo seus próprios atos”, evidenciando que lutas efetivas contêm um conteúdo transcendente que pode ser ligado ao conceito de uma vida social racional. “O crítico”, conclui Marx (1967, p. 213), “[...] pode, logo, começar com qualquer forma de consciência teórica e prática e desenvolver a efetividade verdadeira a partir das formas inerentes na efetividade existentes como seu dever-ser e fim”. Lukács elabora essas ideias marxistas em uma crítica do idealismo ético kantiano ecoado na declaração de Horkheimer de que “[...] a realidade deveria ser medida contra critérios cuja capacidade de cumprimento pode ser demonstrada em diversos desenvolvimentos concretos já existentes na realidade histórica” (HORKHEIMER; ADORNO, 2010, p. 55). Conforme escreve Marx (s.d, p. 28), “[...] não é suficiente que o pensamento deva buscar realizar a si mesmo; a realidade também deve aspirar ao pensamento”. A teoria deve ser atada à prática, a forças históricas reais.

No entanto, argumenta Adorno, Marx não viveu em um mundo no qual a utopia está bloqueada pela própria classe trabalhadora que ele havia encarregado de realizá-la. Agora que a revolução fracassou, não parece haver saída para a armadilha constituída pela tensão entre norma e história. Sob tais condições, a tentação especulativa seduz, mas a pressão para satisfazer o critério historicista hegeliano-marxista bloqueia o progresso ulterior do pensamento. É impossível retornar ao que Marx certa vez chamou de “pombos assados da ciência absoluta”, isto é, a algum tipo de pensamento utópico ou transcendental.

Horkheimer coloca o dilema em duas proposições contraditórias, dizendo, por um lado, que “[...] nossos pensamentos não são mais uma função do proletariado”, e, por outro, que “[...] teoria só é teoria no sentido autêntico quando serve à prática. A teoria que deseje ser suficiente em si mesma é má teoria” (HORKHEIMER; ADORNO, 2010, p. 58). Ele conclui que “[...] a ideia de prática deve transparecer em tudo que escrevemos”, sem qualquer acordo ou concessão à situação histórica efetiva, uma demanda aparentemente impossível (HORKHEIMER, ADORNO, 2010, p. 56). Isso gera o que ele chama de “um curioso processo de espera”, o qual Adorno define como, “no melhor cenário [...], teoria como uma mensagem em uma garrafa” (HORKHEIMER; ADORNO, 2010, p. 56)

Marx e Lukács estabelecem o horizonte metodológico da política marxista para a Escola de Frankfurt. Horkheimer e Adorno discutem seu novo manifesto sob esse horizonte. Eles aceitam a crítica da teoria pura e do idealismo ético; contudo, agora que o proletariado não mais sustenta uma crítica transcendental da sociedade, qualquer concessão à prática arrasta a teoria de volta ao reino dos esquemas políticos cotidianos ou, pior ainda, à cumplicidade com o assassinato de milhões pelos regimes totalitários comunistas. Como observa Horkheimer, “qual é o significado da prática se não há mais um partido? Nesse caso, a prática não quer dizer ou reformismo ou quietismo?” (HORKHEIMER; ADORNO, 2010, p. 52)

A POSSIBILIDADE DE UMA ALTERNATIVA

Não há nenhuma alternativa dentro do âmbito marxista? De fato, há uma alternativa excluída, ocasionalmente evocada no curso do diálogo. Essa alternativa é Marcuse, que paira como o fantasma de Banquo sobre a conversa. Adorno é quem chega mais perto de articular essa posição, mas é puxado de

volta por Horkheimer toda vez. Em certo ponto, Adorno observa, “[...] não consigo imaginar um mundo intensificado a ponto da insanidade sem forças opositivas objetivas sendo desencadeadas” (HORKHEIMER; ADORNO, 2010, p. 42). Esta acabará por ser a tese que Marcuse sugere, em *Homem Unidimensional*, e desenvolve, em *Um Ensaio para a Libertação*. No entanto, Horkheimer rejeita essa visão como excessivamente otimista. Um pouco adiante, Adorno recusa-se a aceitar que a natureza humana é inerentemente má. “As pessoas só se tornam Khrushchevs porque elas continuam levando porrada na cabeça” (HORKHEIMER; ADORNO, 2010, p. 44). Mas Horkheimer rejeita novamente a esperança de um futuro menos repressivo, e até ridiculariza Marcuse, alegando que ele espera que um Bonaparte russo salve o dia. Finalmente, há uma passagem na qual Adorno parece estar procurando um estilo apropriado para o manifesto. Ele diz: “Você tem que encontrar o ponto que fere. Infringindo tabus sexuais”. E Horkheimer imediatamente o adverte: “Marcuse, preste atenção!” (HORKHEIMER; ADORNO, 2010, p. 46).

Como devemos entender essa presença fantasmagórica de uma alternativa marcusiana? Parece a mim que essas observações já antecipam e condenam a abertura de Marcuse para o retorno da história com a *New Left*. No ponto em que Horkheimer e Adorno fundamentalmente rejeitaram a *New Left*, Marcuse mergulhou de cabeça, com Hegel, Marx e Lukács, de volta para história. Ele estava ciente de que a *New Left* não era a equivalente do proletariado de Marx, mas tentou encontrar nela uma pista daquelas “forças opositivas objetivas” das quais Adorno falava, em 1956. A importante inovação de Marcuse foi reconhecer a força prefigurativa da *New Left*, sem identificá-la ao novo agente da revolução. Dessa maneira, a teoria pode ser novamente relacionada à prática, sem concessão à sociedade existente, embora também sem certeza de sucesso.

Essa formulação ainda reflete a dualidade da teoria e da prática que Lukács resolveu, na revolução. Porém, tal resolução não é possível para a Escola de Frankfurt. Horkheimer, Adorno e Marcuse todos concordam que a filosofia e a arte conservam o conteúdo transcendente da experiência. Esse conteúdo também vem à superfície periodicamente em lutas sociais que tentam realizá-lo na realidade. As duas fontes do conteúdo transcendente mantêm-se separadas, independentes uma da outra. Ainda assim, elas podem comunicar-se e, de

fato, o fazem ocasionalmente. A última discussão entre Adorno e Marcuse foi sobre o fato de essa comunicação ter ocorrido na *New Left* ou não.¹⁸

A posição de Adorno é explicada pormenorizadamente em um ensaio de 1969, intitulado “Notas marginais sobre teoria e prática” (ADORNO, 1969). Em meio a uma discussão muito interessante sobre a natureza da teoria e da prática, Adorno deixa-se levar a um ataque polêmico à *New Left*, a qual despreza repetidamente como uma caricatura patética da verdadeira resistência política. Ele insiste na importância da prática racional, informada teoricamente, e mede a *New Left* contra tal padrão. Esse texto rejeita sua suposição anterior no diálogo do *Manifesto* de que a unidade entre teoria e prática é desejável e necessária. Agora, frente a um movimento prático efetivo, Adorno descobre as virtudes de sua separação.

Marcuse estava predisposto a uma avaliação mais positiva dessa experiência histórica que Adorno. Em escritos anteriores, ele havia louvado as vanguardas do século XX, por tentarem superar a separação entre arte e vida. Ele interpretou isso como um desafio salutar à cultura afirmativa do século XIX. A muito supervalorizada religião da arte suscitou a zombaria de Dada e os *cadavres exquis* do surrealismo (MARCUSE, 1966).¹⁹

Quando a *New Left* emergiu, Marcuse interpretou-a, a partir do modelo das primeiras vanguardas, como uma tentativa de realizar a imaginação na realidade. Embora Adorno tenha sido primeiramente favorável, ele logo chegou à conclusão de que o movimento era simplesmente uma cena na qual se representava a “pseudoatividade” de uma juventude psicologicamente danificada. E certamente o narcisismo e a reificação dos quais Adorno reclamava estavam presentes em muitos aspectos da *New Left*. Ele não estava inteiramente equivocado, ao argumentar que a sociedade havia corrompido seus adversários.²⁰

¹⁸ Para suas diferenças, cf. Adorno and Marcuse (1999, p. 123-136). Comparar também Adorno (1969) com Marcuse (2005).

¹⁹ Adorno contestou o ensaio de juventude de Marcuse sobre a “Cultura afirmativa”, argumentando que Marcuse subvalorizava o sentido crítico da arte, em sua denúncia de sua função socialmente conservadora e compensatória. Para o desacordo com Adorno, cf. Wiggershaus (1994). As visões posteriores de Marcuse são desenvolvidas mais a fundo em Marcuse (1969). Para uma discussão da teoria da vanguarda de Marcuse, cf. Bürger (1984).

²⁰ Adorno condenou a *New Left* como um todo, com termos apropriados somente para uma pequena fração do movimento. Infelizmente, essa fração de fato ganhou influência desproporcional, mas isso não pode nos cegar (como ocorreu com Adorno) em relação aos objetivos amplamente humanos e democráticos da massa de participantes. Tento explicar o problema de maneira mais balanceada em Feenberg (1986).

Marcuse estava longe de ser acrítico e constantemente insistiu que a *New Left* baseasse suas ações na teoria e na solidariedade, e não em ilusões e no impulso.²¹ Mas ele o fez em diálogo com a *New Left*, e não como um crítico hostil. Como um todo, ele considerava a *New Left* um avanço popular a uma relação crítica com respeito ao capitalismo avançado. A crítica era novamente histórica, não mais somente filosófica e artística. O que mais o impressionou foram as manifestações de solidariedade e a rejeição do consumismo, a principal “cola” que mantinha unida a sociedade unidimensional. Marcuse reconheceu o que agora aceitamos como um lugar comum, a saber, que, apesar de suas falhas, a *New Left* redefiniu as possibilidades e objetivos da oposição ao capitalismo avançado. Ela introduziu uma nova forma de radicalismo livre de vanguardismo e de obreirismo. No pensamento de Marcuse, essa conclusão estava associada a uma teleologia quase hegeliana, reinterpretada não dogmaticamente: a liberdade não é o resultado necessário da história, todavia, quando as lutas por liberdade de fato ocorrem, elas podem ser reconhecidas como contribuições para um destino possível que a humanidade ainda pode realizar.

A interpretação de Marcuse sobre a *New Left* depende de uma teoria da experiência que tem certa similaridade com a teoria de Lukács da consciência. Note-se que, em *História e Consciência de Classe*, o proletariado é capaz de transcender sua redução a uma mercadoria por causa da lacuna que ele reconhece entre sua forma reificada enquanto trabalho assalariado e as condições de vida concretas que dependem da taxa dos salários. A disparidade entre essas duas determinações, uma delas proveniente da forma mercadoria e a outra da experiência concreta, faz surgir uma mediação prática original que é a base do movimento revolucionário e também do método dialético marxista.

Marcuse argumentava que a *New Left* estava enraizada em uma forma radical de experiência que medeia a realidade reificada e unidimensional do capitalismo. Essa mediação resulta do reconhecimento do potencial técnico não realizado do sistema de produção, acorrentado pelo capitalismo ao desperdício e à guerra, quando ele poderia facilmente suprir todas as necessidades da população. A pobreza e a luta competitiva pela existência são agora tecnologicamente obsoletas. O reconhecimento dessa lacuna entre o potencial e a realidade existente, como a que Lukács identificou no caso do

²¹ Marcuse (1969, p. 89) criticava, por exemplo, aqueles participantes da *New Left* que advogavam espontaneidade pura: “Dentro da sociedade repressiva, e contra seu aparato ubíquo, a espontaneidade, por si só, não pode possivelmente ser uma força radical e revolucionária. Ela pode se tornar tal força apenas como resultado do esclarecimento, da educação, da prática política – de fato, nesse sentido, como um resultado da organização”.

proletariado, não é meramente uma questão de opinião, mas, alega Marcuse, tem a força de uma necessidade somática para os jovens revolucionários.

Marcuse fornece exemplos reveladores de tal reconhecimento e argumenta que ele corresponde a uma sensibilidade estética generalizada, que encontra beleza na afirmação e no florescimento da vida. Ele explica que essa “nova sensibilidade” realiza uma dessublimação parcial da libido e uma realocação da energia erótica para além dos limites da sexualidade, como uma relação estética generalizada com a realidade. A nova sensibilidade promete reunir-se à razão com a vida, em uma nova ciência e tecnologia. Ela supera as restrições que Horkheimer e Adorno acreditam bloquear o acesso a uma experiência de potencialidade. Essa seria a realização do sonho da Escola de Frankfurt de uma razão verdadeiramente esclarecida, capaz de refletir sobre si mesma e de motivar a solidariedade com a humanidade e com a natureza. Terei mais a dizer sobre essas ideias radicais no próximo capítulo.

REFERÊNCIAS

- ADORNO Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialektik der Aufklärung**. Amsterdam: Querido Verlag, 1944.
- ADORNO Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialectic of Enlightenment**. New York: Herder and Herder, 1972.
- ADORNO, Theodor **Aesthetic Theory**. Trans. R. Hullot-Kentor. Londond and New York: Continuum, 1997.
- ADORNO, Theodor *Negative Dialectics*. Trans. E. B. Ashton. New York: Seabury, 1973.
- ADORNO, Theodor. **History and Freedom**. Trans. R. Tiedemann, ed. R. Livingstone. Cambridge: Polity Press, 2006
- ADORNO, Theodor. **Introduction to Sociology**. Trans. E. Jephcott. Cambridge: Polity Press, 2000.
- ADORNO, Theodor. **Marginalia to Theory and Practice**. In: ADORNO, Theodor. *Critical Models: Interventions and Catchwords*, 1969.
- ADORNO, Theodor. **On Subject and Object**. In *Critical Models: Interventions and Catchwords*, Trans. H. W. Pickford. New York: Columbia University Press, 1998.
- ADORNO, Theodor. *Reconciliation Under Duress*. In E. Bloch, G. Lukács, B. Brecht, W. Benjamin, T. Adorno, **Aesthetics and Politics**. Trans. R. Taylor. London: New Left Books, 1977.

ADORNO, Theodor; MARCUSE, Herbert. Correspondence on the German Student Movement. Trans. E. Leslie. **New Left Review**, No. 233 (January-February 1999), 123-36

BERNSTEIN J. M. **Adorno: Disenchantment and Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001

BLOCH, Ernst. **Something's missing**: a discussion between Ernst Bloch and Theodor Adorno on the contradictions of utopian longing. In *The Utopian Function of Art and Literature*, trans. J. Zipes and F. Mecklenburg. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

BRIAN, O'Connor. **Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and the Possibility of a Critical Rationality**. Cambridge, MA: MIT, 2004

BÜRGER, Peter. **Theory of the Avant-Garde**. Trans. M. Shaw. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1984

COOK, Deborah. **Adorno on Nature**. Durham, NC: Acumen Publishing, 2011

FEENBERG Andrew. Marxism and the Critique of Social Rationality: From Surplus Value to the Politics of Technology. **Cambridge Journal of Economics**. Vol. 34, n. 1, 2009.

FEENBERG, Andrew. **Paths to Failure: The Dialectics of Organization and Ideology in the New Left**. In: A. Reed, (ed.) *Race, Politics and Culture: Critical Essays on the Politics of the 1960s*. New York: Greenwood Press, 1986, p. 119-44.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse of Reason** (New York: Seabury Press, 1947).

HORKHEIMER, MAX; ADORNO THEODOR. Towards a new manifesto? **New left review**. N. 65 (SEPTEMBER-OCTOBER). TRANS. R. LIVINGSTONE, 2010

LUKÁCS, Georg. **The theory of the novel**. Trans. A. Bostock. Cambridge, MA: MIT Press, 1968.

MARCUSE, Herbert **An Essay on Liberation**. Boston: Beacon Press, 1969

MARCUSE, Herbert. **Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud**. Boston: Beacon Press, 1966

MARCUSE, Herbert. **The Failure of the New Left?** In: MARCUSE, Herbert: *The New Left and the 1960s*, ed. D. Kellner. London and New York: Routledge, 2005.

MARX, Karl **Economic and Philosophical Manuscripts**. In MARX, Karl. *Early Writings*. Trans. and ed. T. B. Bottomore. London: C. A. Watts, 1963.

MARX, Karl. **Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right**: Introduction. In: *Early Writings*, S.D.

MARX, Karl. **Letter to Ruge**. In: *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*. Trans. and ed. K. Guddat. New York: Doubleday, 1967.

PETRUCCIANI, Stefano **Introduzione a Adorno**. Rome: Editori Laterza, 2007.

PIPPIN, Robert. **Adorno on the Falseness of Bourgeois Life**. In PIPPIN, Robert. *The Persistence of Subjectivity: on the Kantian Aftermath*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

THYEN Anke **Negative Dialektik und Erfahrung**. Frankfurt: Suhrkamp, 1989

WIGGERSHAUS, Rolf. **The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance**, trans. M. Robertson. Cambridge, MA: MIT, 1994.

Recebido: 20/3/2017

Accito: 20/12/2018

**NORMAS DE SUBMISSÃO E AVALIAÇÃO.
NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DOS ORIGINAIS**

**GUIDELINES FOR PUBLICATION.
SUBMISSION GUIDELINES**

**NORMAS PARA PUBLICACIÓN.
NORMAS PARA PRESENTAR LOS TEXTOS ORIGINALES**

**LIGNES DIRECTRICES POUR LA PUBLICATION.
LES DIRECTRICES POUR LA PRÉSENTATION DES ORIGINAUX**

**LINEE GUIDA PER LA PUBBLICAZIONE.
LINEE GUIDA PER LA PRESENTAZIONE DEGLI ORIGINALI**

<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/Normas>
<https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/about/submissions>

1) ORIGINALIDADE

Trans/Form/Ação publica textos originais na forma de artigos, além de entrevistas, traduções de ensaios filosóficos de reconhecida relevância, e resenhas de obras filosóficas. O autor, ensaísta, resenhista ou tradutor que publicar na revista precisa aguardar dois anos, isto é, seis fascículos, para poder apresentar uma nova proposta.

2) ADEQUAÇÃO DO TEMA

Os temas tratados devem ser da área de Filosofia ou ter uma abordagem filosófica interdisciplinar, os quais podem ser resultados de pesquisa ou ter caráter meramente informativo. As traduções precisam ser de textos de Filosofia e as resenhas de livros publicados, há menos de dois anos.

3) INFORMAÇÕES GERAIS

Os manuscritos submetidos para publicação devem ser encaminhados on-line pela plataforma do SEER, já no

formato de “avaliação cega” (sem dados que identifiquem o autor), via homepage da revista, em versão do Word (.doc, docx) ou formato Rich Text Format (.rtf). São aceitos trabalhos redigidos em português, espanhol, italiano, francês e inglês. Os trabalhos já no formato de “avaliação cega” serão direcionados para um avaliador da área de Filosofia, que comumente será o editor ou eventualmente algum membro do Conselho Editorial, a fim de checar a pertinência de sua possível publicação na Trans/Form/Ação, bem como a adequação de seu formato, para posteriormente ser encaminhado aos pareceristas.

4) AUTORIA

Os dados e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências bibliográficas, são de inteira responsabilidade dos autores. Os arquivos devem ser encaminhados necessariamente através da página da revista. Toda identificação e dados do autor serão obtidos via cadastro no sistema, e não pelo texto.

O preenchimento incorreto de dados, assim como a ausência dos mesmos e eventuais problemas em seu cadastro, pode invalidar sua submissão. É importante frisar que a revista não tem a tradição de aceitar trabalhos de estudantes, geralmente negando textos enviados por não doutores, porém, reserva-se o direito de exceção se assim julgar razoável.

5) VERIFICAÇÃO DE SIMILARIDADE E EXCLUSIVIDADE DE TEXTOS

Os manuscritos submetidos passam por verificação de similaridade de textos e prevenção de plágio (Turnitin) na etapa de designação das submissões. A revista também exige que o texto não tenha sido submetido a outra revista ao mesmo tempo. Em caso de verificação de plágio ou de envio conjunto, o(a) autor(a) fica proibido de publicar na revista pelos próximos cinco anos.

6) AVALIAÇÃO POR PARES

O manuscrito, seja no formato de artigo, seja tradução de algum texto filosófico ou ainda resenha de livros filosóficos, é submetido ao exame “duplo-cego” por pelo menos dois pareceristas. Via de regra, a decisão favorável ou desfavorável à publicação é definida de acordo com o parecer da maioria dos avaliadores, podendo, em certos casos, haver uma decisão qualitativa da equipe editorial. Os pareceristas são, preferencialmente, professores vinculados a Programas de Pós-graduação em Filosofia nacionais e internacionais. As modificações e/ou correções sugeridas pelos pareceristas quanto ao conteúdo e/ou à redação (clareza do texto, gramática ou novas normas ortográficas) das contribuições são repassadas aos respectivos autores, que terão um prazo delimitado para efetuarem as alterações requeridas.

O artigo, entretanto, será enviado para avaliação apenas se satisfizer os requisitos de originalidade e adequação expostos acima e do modelo de formatação de manuscritos.

7) PRAZOS

O prazo médio atual entre a submissão a resposta dos avaliadores é de cinco meses. O prazo médio entre a aprovação do artigo e sua publicação é de outros cinco meses, considerando que o artigo passa, depois de aprovado, por uma revisão gramatical, normalização e editoração.

8) CRITÉRIOS NORMATIVOS PARA SUBMISSÃO

Ao submeter o artigo, devem ser considerados os critérios de normalização para o manuscrito seguir para a fase de avaliação:

- O primeiro autor do manuscrito deve possuir o título de Doutor;
- O manuscrito não pode conter referências ao(s) autor(es);
- O manuscrito deve conter entre cinco e oito mil palavras (entre 14 e 21 páginas);
- Seguir cuidadosamente o Modelo Padrão da revista: https://drive.google.com/file/d/1EPjItk9TK7cFoCL4jfXVCxSD9_qmkEpb/view
- Os trabalhos que não se enquadram nas normas acima serão rejeitados ou devolvidos aos autores indicando as adaptações a serem realizadas.

9) INDICADORES BIBLIOMÉTRICOS

Scopus (CiteScore), Web of Science (Fator de Impacto), Google Scholar (índice h5).

**10) ALGUNS ENDEREÇOS E BASES DE DADOS
DA REVISTA NA INTERNET**

<http://www.scielo.br/trans>

<http://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao>

<https://www.scopus.com/sourceid/5600155298?origin=resultslist>

<https://login.webofknowledge.com>

http://132.248.9.1:8991/F/VFU31CAKBPKGSAECDMDTE3ACYGPJS2INSA P93NBJ3T8QH1D3S-23015?func=find-word&scan_code=WRE&rec_number=000160252&scan_word=trans/form/acao

www.ebscohost.com

<https://www.mla.org/Publications/MLA-International-Bibliography>

<http://pob.peeters-leuven.be/content.php>

<http://www.proquest.com/products-services/llba-set-c.html>

<http://search.proquest.com/wpsa>

<http://www.proquest.com/products-services/socioabs-set-c.html>

<http://diadorim.ibict.br>

CONTATO

E-mail da revista:

transformacao.marilia@unesp.br

E-mail do editor da revista:

marcos.a.alves@unesp.br

Endereço:

Departamento de Filosofia/Programa de Pós-graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências (UNESP) – Campus de Marília, Av. Hygino Muzzi Filho, 737 – Cidade Universitária, 17525-900 – Marília – SP.

