

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

TRANS/FORM/AÇÃO
Revista de Filosofia da UNESP

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

TFACDH

| | | | | | | |
|-----------------|---------|-------|------|----------|------------|------|
| Trans/Form/Ação | Marília | v. 43 | n. 4 | p. 1-378 | Out./Dez.. | 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 7

ARTIGOS / ARTICLES

Narraciones identitarias, violencia, politica y civilidad: el psicoanálisis frente a los ensueños colectivos

Identitary narrations, violence, politics and civility: psychoanalysis against collective dreams

Alejandro Bilbao; Daniel Jofré 15

Sujeito e resistência na filosofia do conceito de Jean Cavaillès

Subject and resistance in Jean Cavaillès' philosophy of concept

Caio Souto 41

Some morals from the physico-mathematical character of scientific laws

Algunas consecuencias de la concepción físico-matemática de las leyes científicas

Cristian Soto 63

Lo común: reflexiones en torno a un concepto equívoco

Daniel Alvaro 87

Comentário ao artigo “Lo común: reflexiones en torno a un concepto equívoco”

Fabio Caprio Leite de Castro 111

A questão do fundamento em Heidegger e a importância para a teoria política pós-estruturalista

Daniel de Mendonça 115

Michel Houellebecq contra Michel Foucault: representações contemporâneas do Islã político na França

Michel Houellebecq against Michel Foucault: contemporary representations of political Islam in France

| | |
|---|-----|
| Daniel Padilha Pacheco da Costa | 145 |
| Comentário: Islãs, Ocidentes e obsessões | |
| Diego dos Santos Reis | 173 |
| Comentário: Ocidente/Oriente | |
| Sabrina Areco | 177 |
| | |
| Da sintomatologia de modelo junguiano à crítica portadora de coordenadas transcendentais: uma leitura a respeito do Sacher-Masoch de Deleuze <i>From the symptomatology of the jungian model to the critique of transcendental coordinates: a reading about Deleuze's Sacher-Masoch</i> | |
| Flávio Luiz de Castro Freitas; Luciano da Silva Façanha | 181 |
| | |
| Martin Buber e a fenomenologia: o encontro no discurso filosófico e psicológico <i>Martin Buber and the phenomenology: the encounter in philosophical and psychological discourse</i> | |
| José Maurício de Carvalho; Mauro Sérgio de Carvalho Tomaz | 201 |
| Comentário ao artigo “Martin Buber e a fenomenologia: o encontro no discurso filosófico e psicológico” | |
| Ozanan Vicente Carrara | 225 |
| | |
| A concepção neofregiana de proposição em <i>Mente e Mundo</i> , de J. McDowell <i>The Neo-Fregean conception of proposition in j. Mcdowell's mind and world</i> | |
| José Renato Salatiel | 231 |
| | |
| A multiplicidade originária: uma leitura da filosofia de Franz Rosenzweig <i>The original multiplicity: a reading of Franz Rosenzweig's philosophy</i> | |
| Oneide Perius | 255 |
| Comentário ao artigo “A multiplicidade originária: uma leitura da filosofia de Franz Rosenzweig” | |
| Viviane Cristina Cândido | 271 |
| Comentário: A ação no tempo: reflexo da multiplicidade | |
| Maria Cristina Mariante Guarnieri | 277 |
| | |
| Nietzsche y el devenir vital: de lo inorgánico a lo orgánico <i>Nietzsche and the vital becoming: from the inorganic to the organic</i> | |
| Pablo Martínez Becerra | 283 |
| Comentário ao artigo “Nietzsche y el devenir vital: de lo inorgánico a lo orgánico” | |
| Márcio José Silveira Lima | 309 |
| | |
| A carnalidade de outrem e o logos do mundo estético em Merleau-Ponty <i>The carnality of otherness and the logos of the aesthetic world in Merleau-Ponty</i> | |
| Rodrigo Alvarenga | 313 |
| Comentário: Uma profundidade temporal no mundo estético | |
| Osvaldo Fontes Filho | 337 |

Comer al otro: retóricas de la alimentación: Una lectura del seminario inédito *Manger l'autre* de Jacques Derrida (1989 – 1990)

Eating what its other: rhetorics of eating: a reading of Jacques Derrida's unpublished seminar manger l'autre (1989 – 1990)

| | |
|--|---------|
| Valeria Campos Salvaterra | 343 |
| Comentário: Tópica del tropismo: Sobre la metáfora alimentaria | |
| Cristóbal Durán Rojas | 369 |
| Normas para apresentação dos originais | 375 |

APRESENTAÇÃO

*Marcos Antonio Alves*¹

O ano de 2020 foi difícil, mas de muito aprendizado, apesar dos obstáculos. Atravessamos tempos difíceis. A pandemia trouxe novos desafios sociais e pessoais. Situações como a do isolamento social exigem mudanças de hábito, fazem emergir emoções e (re)direcionam a ação. Passamos a nos comunicar, a trabalhar, a viver à distância. Aprendemos que presença *online* pode até capturar um olhar apaixonado e atento, mas não substitui o afeto presencial, não favorece a vida em sua plenitude. Ainda assim, há vezes em que se faz necessária uma adequação às situações impostas pelas circunstâncias e substituir, por curto período de tempo, a presencialidade pela distância.

O vírus que se expandiu e nos ameaçou, cumprindo seu curso de vida natural, também impôs desafios em nossas atividades na Revista. A despeito de todas as dificuldades, conseguimos terminar o ano com ótimos resultados. Com criatividade, apoio institucional e, principalmente, participação dos colaboradores da Revista, terminamos o ano com saldo positivo. Publicamos

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://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.01.p9>



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

alguns números com antecedência, diminuimos enormemente o tempo de avaliação e publicação dos manuscritos submetidos, reformulamos a página na internet da *Trans/Form/Ação*, iniciamos uma nova modalidade de textos, os comentários. Recebemos apoio da FAPESP, PROPe/UNESP, Laboratório Editorial da FFC/UNESP, para a manutenção e bom andamento da Revista para o ano.

É com grande alegria que publicamos o último número do volume 43. Os autores estrangeiros, nesta edição, são de instituições da Argentina e do Chile. Já os autores brasileiros estão vinculados a instituições do Amapá, Bahia, Espírito Santo, Maranhão, Minas Gerais, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e Tocantins. Do total de treze artigos deste fascículo, apresentados em ordem alfabética dos autores, quatro são escritos em espanhol, um em inglês e os outros oito na língua portuguesa.

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 seus autores. 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 são ainda uma forma de valorizar formalmente o trabalho dos avaliadores do periódico, oferecendo-lhes oportunidade de publicação de suas ideias e reflexões, as quais 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, segundo 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 nove comentários, indicados nos textos, expostos abaixo.

O primeiro artigo, escrito em espanhol, é denominado “Narraciones identitarias, violencia, política y civilidad: el psicoanálisis frente a los ensueños colectivos”, escrito em parceria por Alejandro Bilbao e Daniel Jofré. Os autores realizam uma análise relativa aos significados que organizam as narrativas da política de identidade, considerando seus vínculos históricos e sociais com a dimensão da violência extrema. Para isso, consideram certos escopos históricos da filosofia política, analisando suas relações com as propostas freudianas associadas à dimensão cultural da política. Um número igualmente importante de enunciados é elaborado com respeito às possíveis ações políticas resultantes nesse cenário.

O segundo artigo é intitulado “Sujeito e resistência na filosofia do conceito de Jean Cavaillès, escrito por Caio Souto. Conforme o autor, a “filosofia do conceito” de Jean Cavaillès, erigida sobre o domínio das matemáticas, costuma ser acusada de eliminar o papel do sujeito da construção do conhecimento científico. Em sua defesa, autores como Canguilhem e Badiou evocaram a ação de Cavaillès na Resistência Francesa, como argumento para a implicação coerente entre sujeito e conhecimento que essa filosofia suscita. Diante disso, Caio propõe que essa implicação entre sujeito, resistência e pensamento matemático não é arbitrária, mas é uma decorrência necessária da filosofia de Cavaillès.

Escrito em inglês, vem em seguida “Some morals from the physico-mathematical character of scientific laws”, de Cristian Soto, o qual é comentado por Fabio Caprio Leite de Castro. Esse artigo deriva alguns aspectos morais do exame da visão físico-matemática das leis científicas e de seu lugar, no atual debate filosófico sobre leis da natureza. Após revisitar a expressão *lei científica*, que aparece na prática científica sob vários nomes (como leis, princípios, equações, simetrias e postulados), o autor avalia brevemente duas posições extremas e opostas, na literatura sobre leis: metafísica completa das leis da natureza e eliminativismo nomológico. Enquanto a primeira distingue essas leis das leis mais mundanas que encontramos na ciência, a segunda afirma que devemos dispensar as leis da ciência por completo. Cristian argumenta que ambas as posições falham em entender as leis que encontramos, na prática científica. Para isso, ele descreve a seguinte afirmação dupla: primeiro, a maioria das leis da física são declarações matemáticas abstratas; e, segundo, elas expressam algumas das melhores generalizações físicas alcançadas nesse ramo

da ciência. Assim entendida, finaliza o autor do artigo, uma interpretação mínima das leis sugere que elas, em princípio, pretendem se referir àquelas características dos fenômenos cuja relevância e estabilidade são relevantes para tarefas científicas específicas.

O quarto artigo é escrito em espanhol: “Lo común: reflexiones en torno a un concepto equívoco”, de Daniel Alvaro. O autor desenvolve uma reflexão sobre as definições e teorias do “comum” que alimentam os debates contemporâneos em torno desse conceito. Com esse objetivo, ele avalia os trabalhos de Christian Laval e Pierre Dardot, Michael Hardt e Antonio Negri, Jean-Luc Nancy e Roberto Esposito. Ao analisar esses discursos, evidencia que o que se entende atualmente por comum, tanto do ponto de vista filosófico quanto político-prático, assume significados diferentes e, muitas vezes, contrários. Daniel investiga os diferentes significados e usos do conceito, argumentando que essa ambivalência semântica é um fator decisivo na compreensão do escopo e das limitações do problema do que é comum, no mundo de hoje.

O quinto artigo, “A questão do fundamento em Heidegger e a importância para a teoria política pós-estruturalista”, é de autoria de Daniel de Mendonça. O objetivo do autor é discutir as implicações filosóficas e teóricas que a reflexão ontológica de Martin Heidegger exerceu sobre o pós-estruturalismo, principalmente aquele recepcionado pela teoria política. Para cumprir esse objetivo, primeiramente, ele aborda as noções de pós-estruturalismo e de pós-fundacionalismo. A seguir, realiza um exercício exegético da noção de fundamento de Heidegger, estabelecendo a distinção entre seus efeitos epistemológicos e ontológicos. Após, analisa criticamente a leitura fundacional heideggeriana de Oliver Marchart. Na última seção, a partir da radicalidade do fundamento heideggeriano, Daniel propõe a sua abordagem sobre a diferença política, tendo a diferença ontológica de Heidegger como base. Conforme o autor, essa leitura pode ser simplificada da seguinte forma: não há fundamento no ser, mas o ente se fundamenta desde si.

“Michel Houellebecq contra Michel Foucault: representações contemporâneas do Islã político na França”, de autoria de Daniel Padilha Pacheco da Costa, é comentado por Diego dos Santos Reis e por Sabrina Areco. Nas entrevistas e artigos jornalísticos de Michel Foucault sobre a Revolução Iraniana, escritos do final de 1978 até meados de 1979, e no romance de antecipação política *Submissão* (2015), de Michel Houellebecq, ambos os autores parecem oferecer representações positivas do Islã político,

afirma Daniel. Ele argumenta que essa interpretação repousa sobre um duplo equívoco: embora Foucault não tenha cunhado a noção de *espiritualidade política* como alternativa para a crise dos sistemas políticos liberal e marxista, como seus críticos erroneamente o acusaram, todavia, como um conceito capaz de descrever as aspirações dos iranianos, testemunhadas em suas viagens ao país, Houellebecq retomou, em *Submissão*, essa suposta representação positiva do Islã político pelo principal teórico da *French Theory*, com vistas a apresentar, ironicamente, a islamização como a solução para a crise econômica e sexual enfrentada pela sociedade francesa contemporânea e, assim, denunciar os herdeiros dessa representação como colaboracionistas.

O texto de número sete, “Da sintomatologia de modelo junguiano à crítica portadora de coordenadas transcendentais: uma leitura a respeito do Sacher-Masoch de Deleuze”, é escrito em parceria por Flávio Luiz de Castro Freitas e Luciano da Silva Façanha. O objetivo geral dos autores, no presente trabalho, consiste em explicitar o percurso entre duas leituras que Gilles Deleuze realiza acerca da obra de Sacher-Masoch, na década de 1960. A primeira leitura concerne ao artigo de 1961, denominado “De Sacher-Masoch ao masoquismo”. A segunda leitura diz respeito ao livro de 1967, intitulado *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*. Flávio e Lucino postulam que a relação entre esses dois momentos é constituída por um processo de radicalização transcendental da parte de Deleuze, o qual vai da sintomatologia de modelo junguiano até alcançar a crítica transcendental.

O oitavo texto é escrito por José Maurício de Carvalho e Mauro Sérgio de Carvalho Tomaz, “Martin Buber e a fenomenologia: o encontro no discurso filosófico e psicológico”, seguido de comentário de Ozanan Vicente Carrara. De acordo com os autores, o fundamental da contribuição de Buber à fenomenologia existencial é atribuir às palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso, pela intencionalidade da consciência, papel decisivo no diálogo e no encontro. Isso ocorre pela presentificação e distanciamento dos debatedores. Essas palavras foram fundamentais para explicar as relações intersubjetivas e com o mundo, essenciais para esclarecer o discurso filosófico e científico. Em seu artigo, José e Mauro aprofundam a distinção contida nas palavras-princípio e sua repercussão na relação terapeuta – paciente/cliente, nas clínicas psicológica e médica. Adicionalmente, eles comentam o diálogo estabelecido por Buber com Freud e Jung: com o primeiro, inserindo o sentido da historicidade na construção da vida, para recusar a noção de cultura como projeção do Édipo e, com o segundo, recusando reduzir o diálogo com o sagrado à função psíquica.

O nono artigo é “A concepção neofregiana de proposição em *Mente e Mundo, de J. McDowell*”, de José Renato Salatiel. Na concepção de Salatiel, a epistemologia tradicional trata de questões, como a justificação de crenças empíricas, em um viés cartesiano representacionista, o qual distingue conceitos e experiência em diferentes domínios metafísicos. Mas, desse modo, ressalva o autor, torna-se difícil explicar como a percepção pode ter um papel normativo no processo de justificação do nosso conhecimento sobre o mundo. A solução recomendada por McDowell, em *Mente e Mundo*, é considerar que a percepção envolve capacidades conceituais e que ela provê um acesso direto aos objetos da realidade externa. Além disso, continua José Renato, McDowell endossa a teoria proposicional neofregiana de Evans, que, em parte, explica como o conteúdo da experiência pode ser estruturado, de sorte a atender ao empirismo mínimo. No presente artigo, seu autor objetiva analisar as implicações da semântica neofregiana de McDowell para o projeto filosófico delineado em *Mente e Mundo*. Ele argumenta que essa conexão entre a teoria conceitualista da percepção e a teoria semântica dos sentidos *de re* suportam o disjuntivismo epistemológico, que visa a escapar ao problema cético.

Em seguida, podemos ler “A multiplicidade originária: uma leitura da filosofia de Franz Rosenzweig”, de Oneide Perius, também comentado por dois autores: Viviane Cristina Cândido e Maria Cristina Mariante Guarnieri. Oneide pretende explicitar, em função da filosofia de Franz Rosenzweig, como a tradição dominante da filosofia foi construída em torno da ideia de totalidade. Tal filósofo elenca uma série de consequências que se explicam a partir desse paradigma. Um novo pensamento precisa implodir essa totalidade, revelando uma multiplicidade originária que o pensamento nunca conseguiu neutralizar. O tempo, a experiência e o pensamento renovado são categorias centrais nessa revolução filosófica proposta pelo filósofo de Kassel, conforme trata o autor, nesse artigo.

O décimo primeiro artigo, outro escrito em espanhol, recebe o título, por Pablo Martínez Becerra, de “Nietzsche y el devenir vital: de lo inorgánico a lo orgánico”, e é comentado por Márcio José Silveira Lima. Conforme o autor, Nietzsche entende que o mundo se desdobra como uma vontade de poder. Se queremos entender adequadamente essa perspectiva cosmológica, devemos começar atribuindo atividades imanentes, não apenas aos organismos, mas também a seres chamados “inorgânicos”. Assim, Pablo examina, de maneira “ascendente”, as características da vida que se transformam em ambos os estratos, ou seja, de minerais com suas atrações e repulsões até atingir o próprio

ser humano e suas operações conscientes. Todos os problemas envolvidos nessa perspectiva monista são abordados por argumentos que têm como referência as leituras de Nietzsche. Strauss, Dubois Reymond, Herzen, Spencer, Lange, Delfœuf são algumas das fontes citadas que permitem ao autor desse artigo explicar como Nietzsche faz com que a vida impere, para além do ser, como o principal fenômeno em todas as ordens.

O penúltimo artigo é “A carnalidade de outrem e o *logos* do mundo estético em Merleau-Ponty”, escrito por Rodrigo Alvarenga e comentado por Osvaldo Fontes Filho. A questão da intersubjetividade está presente, ao longo de toda a obra de Merleau-Ponty, afirma Rodrigo, desde *A estrutura do comportamento*, com base no debate com a psicologia e a fisiologia clássicas, até a ontologia indireta desenvolvida em *O visível e o invisível*. Suas teses evidenciam um aprofundamento em direção à carnalidade de outrem enquanto experiência de um estranho/familiar, que é central para se compreender a possibilidade da intersubjetividade e da experiência estética do mundo. Desse modo, nesse artigo, o autor busca compreender a forma como Merleau-Ponty desenvolveu sua teoria da intersubjetividade, na última fase de seu pensamento, considerando a aproximação existente entre a experiência de outrem e a experiência artística, a partir do *logos* do mundo estético.

Fechando o rol de treze artigos deste fascículo e das publicações do ano de 2020, escrito em espanhol e produzido por Valeria Campos Salvaterra, publicamos “Comer al otro: retóricas de la alimentación: Una lectura del seminario inédito *Manger l'autre*, de Jacques Derrida (1989 – 1990)”, seguido do comentário feito por Cristóbal Durán Rojas. De acordo com a autora, nos seminários inéditos realizados nos Estados Unidos e na França entre 1989 e 1991, *Manger l'autre: Politiques de l'amitié e Rhétoriques du canibalisme*, J. Derrida analisa a função retórica dada pelos textos filosóficos da tradição ocidental à alimentação. Como ato de incorporação das fronteiras alienígenas e de cruzamento entre o exterior e o interior, o comer tem sido usado como uma metáfora por excelência para nomear os processos de entendimento e idealização, bem como a dinâmica geral da relação com o outro. No entanto, essa função trópica da alimentação atinge, sustenta Derrida, inclusive a própria lógica do discurso filosófico, inseparável de uma certa retórica constitutiva. Valéria analisa essas funções, mostrando que elas são transversais à filosofia, em temas gerais e especiais do trabalho de Derrida, em todas as suas épocas textuais.

Esperamos que este número também seja de grande proveito para os apreciadores da revista. Já estamos em fase de preparação dos novos números para 2021. Desejamos que o ano vindouro seja tão positivo quanto este, em termos de produção. Também esperamos que a humanidade consiga atingir seus objetivos de alcançar uma vida melhor para todo ser humano, em convivência pacífica com todas as formas de vida e com a natureza em geral.

Recebido: 10/10/2020

Aceito: 13/10/2020

NARRACIONES IDENTITARIAS, VIOLENCIA, POLITICA Y CIVILIDAD: EL PSICOANALISIS FRENTE A LOS ENSUEÑOS COLECTIVOS

Alejandro Bilbao¹

Daniel Jofré²

Resumen: El presente artículo establece un análisis relativo a los sentidos que organizan las narraciones de las políticas identitarias, considerando sus vínculos históricos y sociales con la dimensión de la violencia extrema. Para ello, se toman en cuenta ciertos alcances históricos de la filosofía política, analizando las relaciones que estos evidencian con las propuestas freudianas relativas a la dimensión cultural de la política. Un número igualmente importante de enunciados es elaborado a propósito de las acciones políticas que pueden ser establecidas frente al curso

Palabras claves: Violencia. Política. Identidad. Civilización. Psicoanálisis.

D'avoir désigné que la politique est irréprésentable, parce qu'elle fait sujet dans l'ordre perceptible du symptôme, fait de Marx un penseur de la politique dégagé du politique, dont il fixe la fiction. Ce n'est pas d'une norme qu'il assure, mais d'un "il y a" d'évènement, où il croise un réel, dans l'impasse de tout ordre concevable et représenté. La vérité de la politique est dans le point de ce "il y a", et non dans son lien.

BADIOU, 1985, p. 20)

INTRODUCCIÓN

¹ Investigador Departamento de Humanidades y Artes Universidad de los Lagos. Investigador Asociado FONDAP (151100006). Universidad de Los Lagos, avenida Fuchslocher 1305, Osorno, Chile.

 <https://orcid.org/0000-0002-8064-0694> E-mail: manuel.bilbao@ulagos.cl

² Instituto de Psicología, Universidad Austral de Chile. Investigador Asociado FONDAP (151100006). Puerto Montt, Chile.  <https://orcid.org/0000-0002-7902-4704> E-mail: daniel.jofre@uach.cl

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.02.p17>



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

Toda sociedad posee formas específicas de nominación para determinar lo que considera propio y singular, el dominio indivisible de su “unidad cultural”. El trabajo que se asienta al interior de estas formas de nominación, no solo esboza los valores nacionales e identitarios del grupo social, pues permite trazar lo que una sociedad deja de ser al nombrar los motivos de su excepcionalidad histórica. En la construcción de tal “espíritu colectivo,” obran estructuras narrativas que brindan el sostén requerido para la colonización de parajes naturales, la institución de fronteras y la homogenización de los individuos. La organización del espíritu nacional requiere del establecimiento de procesos de identificación entre los miembros del grupo, identificaciones que las estructuras narrativas intentan desarrollar por medio de los instrumentos que brinda la institucionalidad de la política. Estos relatos identitarios, son también una modalidad de canalización de las tendencias destructivas que habitan en las sociedades, mostrando en cuanto los procesos de habitación cultural operan por medio de referencias constantes a las figuras del amor, del odio, de la agresión y de la violencia. Las derivas de demarcación de los sentimientos identitarios han obrado de un modo histórico en la constitución de los nacionalismos, en las empresas coloniales y en el acrecentamiento actual de los fundamentalismos religiosos y de Estado. De algún modo, la declinación de la política en el contexto contemporáneo, ha permitido el robustecimiento de estos discursos, como una forma de reacción a las inconsistencias que esboza su institucionalidad. Las pasiones identitarias poseen por vocación colmar el dominio de las incertidumbres que acechan a las comunidades por medio de la instauración de sentidos extremos, afianzados en lecturas “románticas” del ser nacional, o por medio de la instauración de un tipo de genio étnico. Para la democracia política, los sentidos extremos de estas narraciones afectan un aspecto esencial de su existencia como es su pervivencia en el tiempo y en el transcurrir de las generaciones. La exaltación del odio, de la agresión, el acecho que las diferencias ejercen a la mismidad idiosincrática, y su consecuente amenaza a la identidad nacional, son móviles que, siendo intrínsecos a este tipo de narraciones, pueden conducir a la posibilidad efectiva de socavar los principios de la democracia política. La tarea que se ve de este modo abierta para la política, es cómo resistir frente al acrecentamiento de tales sentidos totalizadores.

Pero, ¿cómo entender los sentidos que transitan por estos tipos de narraciones e imágenes? ¿Cuál es el rol que finalmente estas narraciones cumplen en la organización de la vida social? ¿Por qué estos relatos junto con apelar a la unidad del grupo social, develan un importante espacio de expresión

para el temor, el racismo, la ira y el odio? ¿Cuáles son sus fundamentos? ¿En qué tipo de incertidumbres estas formulaciones narrativas se apoyan para conmover pasiones que adquieren como correlato la exclusión, el odio y la destrucción de lo considerado diferente?

La intervención de variables de múltiple procedencia en el análisis de estos problemas, convoca la producción de enunciados históricos, sociales, filosóficos y religiosos necesarios a los efectos de su comprensión. Las hipótesis vertidas en el presente texto, intentan localizar los puntos de anclaje que la dimensión política mantiene con cada uno de estos enunciados.

La argumentación propuesta se desarrolla en cuatro títulos. El primer título, *El conflicto de las identidades y los fundamentos de su nominación*, aborda la lógica interna de las formulaciones contractualistas del derecho, la construcción colectiva de los sentidos políticos y el surgimiento de las “pasiones identitarias” al interior del marco que define la idea de Nación. El segundo título, *identidades, políticas y violencia*, indaga en la abolición de los sentidos políticos de la democracia –sean estos ideológicos, míticos o religiosos–. Este segundo aspecto del texto, asocia la interrogación por la forma de expresión de la glorificación identitaria a las nociones de subjetividad y de resistencia como una parte integral de los análisis referidos a la violencia de las narraciones identitarias. El tercer título de este trabajo, *Hobbes, Hegel, de la crueldad de la violencia a la violencia hecha poder*, se detiene en el plano de las elaboraciones históricas construidas a propósito de la contraposición entre la lógica contractual y la condición natural del hombre. Aborda las indagaciones de Hobbes y de Hegel con el objeto de considerar la articulación de las leyes naturales con el dominio del orden consensuado de la razón y del contrato. De ambos autores, se resaltan las ideas de *represión y conversión* de la violencia, exponiéndolas al interior de sus respectivas concepciones de origen. De suerte que, por medio de una lectura referida a las pasiones y la violencia, se enfatizan los aspectos a considerar para pensar la construcción imaginaria de las identidades colectivas, sus fundamentos y su permanencia en el tiempo. El título cuarto, *El psicoanálisis frente a la violencia, la política y los relatos identitarios*, se dirige a considerar estos problemas a partir de las puntualizaciones que el psicoanálisis organiza respecto de los motivos políticos-culturales, su vinculación con la violencia y los sentimientos identitarios. Finalmente, se destaca la negatividad actuante en las tesis de Freud para pensar la violencia inserta en la historia, insertándola en una dimensión ética y política de la subjetividad.

1 EL CONFLICTO DE LAS IDENTIDADES Y LOS FUNDAMENTOS DE SU NOMINACIÓN

Toda sociedad posee una forma de nombrar su singularidad por los medios que ella misma convoca para diferenciar lo considerado propio de lo distinto, lo idéntico de lo extraño. Estas formas de nominación y distinción, operan por medio de tramas narrativas que brindan al grupo social el estado de la excepción requerida, otorgándole la apropiación de su “espíritu singular”. Las estructuras narrativas son útiles al grupo social para inscribir su paso en el tiempo y en la historia, permitiéndole establecer sus condiciones de existencia por medio de la presencia de un tipo de “genio étnico” (APPADURAI, 2007, p. 16) que las tramas narrativas se encargan de preservar y transmitir entre las generaciones. El afán identitario surge así promovido por la prestancia de imágenes y relatos, que brindan el marco de las representaciones que son requeridas a los efectos de construcción de la identidad imaginada. Pero, ¿cómo entender los sentidos que transitan por estos tipos de narraciones e imágenes? ¿Cuál es el rol que finalmente estas narraciones cumplen en la organización de la vida social? ¿Por qué estas narraciones junto con apelar a la unidad del grupo social, develan un importante espacio de expresión para el temor, el racismo, la ira y el odio? ¿Cuáles son sus fundamentos? ¿Qué tipo de incertidumbre es la que opera en estas formulaciones narrativas, que posee la fuerza de conmover pasiones que pueden adquirir como destino, la exclusión y en ocasiones la destrucción de lo considerado diferente? Un primer análisis relativo a la relación que adquieren las pasiones con las “ilusiones” de la identidad, las devela como un aspecto importante de la existencia de las colectividades. Durante el siglo XVIII, Rousseau observaba en la existencia de las pasiones el modo opuesto de expresión de la institucionalidad de las formaciones políticas (la ley prima sobre el derecho natural), éstas constituyen el reverso negativo de las concesiones que son necesarias para la preservación de la vida colectiva (ROUSSEAU, 1996, p. 113). Reflejo de estas condiciones de existencia son los ciudadanos, unidades insertas en el horizonte infranqueable de la democracia política. Por el contrario, la cimentación de las concesiones necesarias a los sentimientos de unidad y de cohesión colectiva, erigen en apariencia un momento divergente, que descansa en el supuesto de que, en la constitución de las identificaciones sociales, obran motivos políticos laboriosamente forjados, que se asientan en el consentimiento que el hombre presta a la enajenación de los derechos individuales (ROUSSEAU, 1996, p. 133). En el estado de naturaleza, la *potentia* del hombre le permite ejercer su poder de dominación sobre objetos y personas, hasta que un poder de mayor envergadura lo distancie de tal propósito. De este modo, el pasaje al estado

político consiste en la renuncia a la *potentia*, por medio del ejercicio del libre arbitrio, de la razón y de la voluntad. Todas las cláusulas del contrato social remiten finalmente a la alienación total de los derechos naturales, es el modo consensuado de ingreso a la vida social. La figura del hombre-ciudadano se encuentra sometida a la ley, a la voluntad y la *potesta*, ya sea al servicio de la democracia (Rousseau) o de la monarquía (Hobbes). El derecho natural moderno expresa la existencia del derecho como poder (*potentia*) de un sujeto originariamente libre, privado de sus derechos bajo la instauración la *potestas*. El pasaje que va de la *potentia* a la *potestas*, se torna la expresión de la soberanía que el consenso ejerce sobre las tendencias individuales. Estas premisas generales del contractualismo político, permiten la organización de los mitos y relatos del contrato social y la emergencia de un poder central (ya sea del Estado republicano o del poder monárquico).

De este modo, se observa que la expresión “pasión identitaria” reúne los dos polos que delimitan la existencia de los pueblos. Por una parte, las pasiones, el ímpetu de la existencia natural, la violencia de tendencias que obran en un sentido contrario a las formas del consenso colectivo. Por otra parte, el mismo vocablo condensa los actos de creación y figuración que son necesarios al forjamiento de los sentimientos de una colectividad, otro modo de nombrar la apropiación de su singularidad histórica, los fundamentos necesarios al establecimiento de su ideario cultural. Para las políticas de afanes identitarios, esta reunión de términos no grafica empero una oposición de sentido, no los distingue por medio de antagonismos y contrastes, sino que los muestra en íntima vinculación con las lógicas que ordenan los tiempos de la política. El énfasis dado en la actualidad a la preocupación por estipular los sentidos que serían propios a una colectividad específica (sus rasgos definitorios, su “mismidad” étnica, el modo singular que poseería para pernoctar en la historia), es inseparable de los móviles sociales y económicos que han sido abiertos por la globalización. La incidencia de este orden global, ha sido importante en el escenario de los nuevos flujos migratorios, así como en el recrudescimiento de las antiguas políticas coloniales observables en el planeta. Sus alcances también se hacen sentir en el dominio de las identidades colectivas, generando reacciones de re-apropiación identitaria que en el plano político, se convierten en la manifestación de identidades amenazadas. Sin ser una consecuencia directa del nuevo orden implantado por el capitalismo tardío, el problema de las identidades en conflicto tiende a ser observado como uno de sus alcances mayores, desestimando el rol protagónico que este conflicto posee en la definición de los sentidos que son propios a la

organización de una comunidad. Los estados nacionales actuales, conforman precisas narraciones de los antagonismos y contrastes que movilizan estos conflictos, conduciendo a algunos autores a sostener la idea de un choque de civilizaciones (HUNTINGTON, 1997). Rechazando estos supuestos, otros autores han preferido hablar de la instauración de una cultura del miedo, como reacción a la hipotética “esencia” étnica atribuida a los grupos humanos (CREPÓN, 2010, p. 9).

La globalización ha sido un fenómeno que ha exacerbado la presencia de la incertidumbre en las sociedades humanas, produciendo importantes incentivos para la purificación cultural a medida que más naciones pierden el dominio de su soberanía económica y nacional. Esta situación es relevante a fin de observar que la violencia a gran escala no es el producto de identidades antagonicas y/o en conflicto. Si la incertidumbre es el germen de la angustia que las sociedades expresan en lo relativo ámbitos tan diversos como la educación, la salud, y los derechos de vivienda, la violencia actúa como una forma de reacción frente a estas incertidumbres, que la circulación global de objetos y personas produce invariablemente. La violencia no es un elemento que actúa desde afuera de la sociedad para de ese modo afectarla. Esta es la respuesta interna a la existencia de la incertidumbre. La interrogación por la identidad colectiva y nacional es siempre deudora de esta incertidumbre de inicio. No es finalmente una discusión por la identidad lo central en estos tópicos, es la precipitación a un porvenir colmado de incertidumbres.

Para Appadurai (2007, p. 20), la existencia de los fundamentalismos no es una situación que prescinda de esta óptica de análisis.

En ese sentido, el fundamentalismo islámico, el fundamentalismo cristiano y muchas otras formas locales o regionales de fundamentalismo cultural pueden considerarse parte de un repertorio emergente de intentos de producir niveles antes innecesarios de certeza acerca de la identidad social, los valores, la tradición y la dignidad. La violencia, sobre todo la violencia extrema y espectacular, es una manera de producir ese tipo de certeza.

Frente a la incertidumbre, la certeza en la existencia de fundamentos para definir lo que es propio a una comunidad, transita por parámetros de diversa naturaleza. Dicho anhelo identitario se forja a través de la utilización de instrumentos históricos, políticos, sociales y religiosos. En el ámbito histórico, estas herramientas conforman parámetros de referencia extraídos de los enunciados del historicismo positivista, patrón conceptual que forja

el imaginario que es atribuido al sentido de las tradiciones. Se trata de la tradición que brinda la lengua, la educación, las imágenes y ensoñaciones que colonizan territorios y parajes. Las incertidumbres identitarias son colmadas por medio de las “certezas pedagógicas” que obran en la recreación del espíritu colectivo. La identidad colectiva puede entonces transmitirse, ser vista en las imágenes que son recreadas por los medios institucionales, escuchada en los relatos que son atribuidos a la categoría de Nación, de pueblo y ciudadanía. La transmisión que se actualiza de generación en generación, brinda a los individuos la experiencia de una singularidad de excepción, la grandeza de una identidad común.

El ahínco identitario no desagrega los vínculos que la historia mantiene con la política, los supone por medio de la sedimentación del presente en las figuras de la tradición y del pasado remoto e inmemorial. El pasado se imaginariza como un fundamento inmutable. Por medio de las incertidumbres, las pasiones identitarias nombran el sesgo del apremio, del temor, de la violencia y del miedo que puede atravesar a la vida social. Cabría la necesidad de añadir la angustia de lo incompleto, sensación siempre latente en los proyectos de pureza nacional “completa,” y la incertidumbre social relativa a las categorías etnoraciales que definen a gran escala el “ser” identitario. Formas que pueden conducir de un modo desenfrenado a las jerarquizaciones de pureza que estimulan la manifestación de genocidios. Gourevitch indicaba que “el genocidio, después de todo, es un ejercicio que construye sentimiento de comunidad” (GOUREVITCH, 1998, p. 95).

No es sorprendente que la violencia sea un modo de nombrar la política, pensar la violencia es vincularla de un modo innegable a la historicidad del hombre. Sus alcances se encuentran presentes en las creaciones que ésta historia evidencia en el ámbito de las artes, de la literatura, de la moral, de la religión y de la política. De un modo general, este contexto temporal evidencia en cuanto las organizaciones narrativas que las sociedades elaboran para nombrar las “identidades imaginadas” transitan por los dominios y territorios de la violencia. Los idearios de estas formas de nominación identitaria, obran en razón de establecer los modos de representación y figuración de la mismidad anhelada, lo cual supone considerar de un modo constante, las medidas de fuerza que la ideología de base busca perennizar por medio de la utilización de violencias explícitas o larvadas. Los relatos identitarios operan por medio de prácticas de “normalización” relativamente inmutables, utilizando instrumentos que tienden a suscitar la colonización interna de los individuos. Como fuera

indicado, en el ámbito colectivo, modalidades de estos instrumentos son la educación, la transmisión de la lengua, la modulación cultural de ciertos ritos, la imaginarización que opera en la delimitación de territorios y fronteras. Todos ellos procuran el anclaje identificatorio necesario a los efectos de la homogenización grupal. A través de estas imágenes y relatos, la colonización interna de los individuos evidencia que las fronteras identitarias son siempre fronteras que yacen en el espíritu de las colectividades, en la delimitación que éstas establecen para deslindar lo considerado propio, y determinar de ese modo, lo admitido como extraño o divergente.

Las representaciones que son necesarias a los objetivos de la nominación identitaria -que estipulan la permanencia de imágenes y relatos-, reúnen una trama importante de elementos diferenciadores que cumplen con permitir la organización de dichas nominaciones. La homogenización de las imágenes que obra en las bases del historicismo positivista, es una fracción importante de los anhelos identitarios de las políticas nacionalistas, modo ejemplar de la reificación de los sentidos que operan al interior de los actos narrativos y nominativos de las sociedades. El encomio ideológico presentado sistemáticamente por los estados nacionales en lo referido a la uniformización de los individuos, es un buen ejemplo de los elementos que refuerzan la creación de las “identidades imaginadas”. Al amparo de una idea de Nación y de pueblo (de su historia, de sus imágenes, y relatos), la uniformización se define como una categoría relevante de la distribución identitaria, estableciendo el cuerpo de las jerarquizaciones que permiten organizar la posición que los individuos poseen al interior del relato nacional del grupo social. El sentimiento de pertenencia de los individuos, también es una consecuencia del narcisismo colectivo que estas narraciones actualizan por medio de sus configuraciones relativas al “ser nacional”. Estas narraciones no solo exhiben fenómenos de uniformización colectiva que actúan de un modo interno a la colectividad, también develan los grados de tolerancia que son admitidos en las distancias que los individuos expresan frente al tipo de “genio étnico” que intenta ser propiciado. La tolerancia emerge de este modo como una forma de admisión de las diferencias, pero establecida desde las concesiones que impone una sociedad que se representa por los medios de la dominación. Esta no admite el contexto ni los márgenes del reconocimiento que debe ser dado a las diferencias, simplemente opta por tolerar lo considerado diferente al discurso étnico-nacional. No conceder en el reconocimiento, pero si en la tolerancia, es una de las formas de totalización de los sentidos políticos del espacio público, fuente de discriminación y estimulación en el surgimiento de violencia. El relato

racial de la política nazi obró por medio de estas distinciones, inicialmente tolerando (aunque en la marginalidad) la presencia de seres indeseables en el espacio público, para posteriormente despropriadlos del reconocimiento del derecho de ciudad y de la individualidad que es expresión de ese derecho. Las políticas migratorias de una parte importante de los estados europeos de fines de los años sesenta y setenta del siglo XX, vieron emerger más tardíamente las consecuencias de las distancias sociales propiciadas por ambos tipos de fenómenos, sobre todo en las terceras generaciones de estos inmigrantes, que son hoy presa de discursos identitarios radicales, conductores de la violencia y el odio que es dirigida contra esos mismos estados (por medio del llamado a la *yihad* o a través de la violencia que se expresa en sus suburbios). Las distancias y cercanías que se expresan al interior de la vida social entre la tolerancia y el reconocimiento que es dado a los individuos, son también manifestaciones de los alcances de las narraciones identitarias, de las cercanías que los individuos mantienen con el tipo de identidad imaginada.

La forma histórica asumida por los relatos imperialistas y colonialistas, en los modos de organizar un sistema representativo para considerar la existencia de otras identidades, es sin duda una ejemplificación de la trama de elementos de distribución y jerarquización que operan en la nominación de lo considerado diferente, incorporando indudablemente la faceta segregativa que brinda el carácter de irreproducible a la sociedad dominadora. Las prácticas políticas de los estados modernos poseen también una deriva colonizadora de carácter interno -imposible de soslayar-, que se expresa a través de los modos siempre violentos que posee para introducir una idea de Nación, de ciudadanía y de individuo. Estas prácticas son ejercidas y perpetuadas en poblaciones de orígenes diversos, pero asentadas en un mismo territorio (grupos étnicos minoritarios, poblaciones indígenas). Debe finalmente admitirse que la violencia ha sido un medio de legitimación de las formas de nominación y narración de las identidades, ocupando un lugar significativo en los modos que las sociedades poseen para elaborar sus representaciones de habitación en el devenir histórico.

2 IDENTIDADES, POLÍTICA Y VIOLENCIA

En el dominio de desenvolvimiento del espacio público, la existencia de la violencia identitaria sugiere en ocasiones la abolición de los sentidos que obran al interior de la institucionalidad política, configurando un

territorio de excepción en su funcionamiento. La violencia se convierte en este caso, en el modo de expresión del peligro y de la amenaza, suspendiendo la acción de los sentidos posibles. Empero, tal suspensión solo se dirige a los sentidos que trasmite la institución política, el déficit o la pérdida de sentido no conduce forzosamente a los umbrales del nihilismo político. Estos sentidos no “sancionados”, pueden suscitar nuevos procesos de fabricación de cosmovisiones de mundo, cuyo carácter artificial desemboca frecuentemente en prácticas y discursos radicales que “deslegitiman sus propias creaciones” (WIEVIORKA, 2009, P. 94). En ciertas experiencias, la violencia puede de este modo apoyarse en ideologías que legitiman los sentidos de sustitución, como es el caso de ciertas formas de terrorismo. En otras circunstancias, es un mito el que pone en juego una construcción discursiva que integra los elementos de los sentidos desfallecientes. En estos casos, la violencia se desenvuelve hasta los límites o umbrales en que el mito se sostiene; la presencia de los actores políticos cumple y refuerza las posibilidades de proyección de los sentidos del mito, extendiendo las posibilidades efectivas de su perduración en el tiempo. El mundo contemporáneo da pruebas incontrovertibles del lugar que la religión cumple en la organización de tales mitos, aportando sentidos metapolíticos a las acciones violentas que trascienden la dimensión política. La religión se emplaza de este modo como “un fundamento posible de la política” (RANCIERE, 2005; ENRIQUEZ, 2007).

De igual modo, existen otros aspectos de la violencia propiciados por la deriva identitaria, formas emanadas del tipo de acción política que ésta enarbola en la búsqueda de sus fundamentos raciales, étnicos o sociopolíticos. Si es una política de sentidos extremos la que organiza la búsqueda de tales fundamentos, es también extrema la forma de considerar las diferencias emergentes. Es el caso de la violencia asociada a la crueldad, ejemplarmente visible en la veta genocida y exterminadora por medio de la cual las diferencias intentan ser abolidas. En estos casos, la glorificación identitaria arraiga un tipo de subjetividad ausente, motivo de las “irresponsabilidades” por obediencia a una autoridad legítima y superior tal y como ha sido precisado por Hannah Arendt a propósito del genocidio nazi (1972). El encomio identitario también puede desplazarse en la dirección de la destrucción de la propia individualidad, visible en las acciones terroristas del “agente destructor” que, en sus acciones destructoras dirigidas al otro, no omite la aniquilación de la propia individualidad.

Estos mínimos aspectos de una fenomenología de la violencia, que trascurren en el territorio de las subjetividades ausentes y de destrucción de la individualidad, indican que el recurso a la categoría de la subjetividad puede revelar una importante variable de análisis para una crítica de la violencia identitaria. Determinar frente a este tipo de violencia el punto dónde deben establecerse los umbrales de rechazo, supone la inclusión de los sujetos que políticamente pueden organizar acciones de respuesta y resistencia frente a este tipo de violencia.

Un primer aspecto de estas acciones, introduce el problema de los tiempos y umbrales de resistencia frente a la violencia, el momento en que estos límenes deben activarse. ¿Dónde se inician y en qué lugar concluyen las capacidades de resistencia de las colectividades? ¿Cuándo la violencia adquiere el carácter de ilegítima? Una preliminar reflexión sobre la tarea que estos umbrales cumplen frente a la violencia -habida cuenta de sus contornos, límites y extremos-, ubica sus modos de reacción en el espacio de la abolición y del rechazo. Lo anterior, bajo el supuesto de que los alcances desorganizadores de la violencia obturan el orden del progreso civilizador. Para N. Elias (1987), esta progresión en el tiempo de las comunidades humanas modifica profundamente la estructura de la personalidad de los hombres, conduciendo a la domesticación de las fuerzas naturales. Se trata de una faceta que define aspectos históricos antes que biológicos, siendo en gran parte dependiente de la revolución científica del siglo XVII. La civilización permitiría para Elias, una diferenciación de las funciones sociales, generando una marcada interdependencia entre los hombres. Esta interdependencia, consecuencia del proceso civilizador, sería engendradora del dominio de las pulsiones inmediatas. El dominio y la coerción de las tendencias destructivas no es para Elias un fenómeno desvinculado de las conquistas científicas (en particular de la física moderna). El control de la naturaleza conlleva al control social e individual, formando un encadenamiento en círculo que conforma una trílogía funcional: ninguno de estos elementos puede desarrollarse sin la presencia de los otros. Si uno de ellos se desmorona, los otros continúan en igual pendiente de destrucción (ELIAS, 1987, p. 189-190).

Si el estudio de la violencia en el ámbito político y en la conformación de las identidades ha generado el desarrollo de significativos capítulos de la sociología del siglo XX (ARON, 1965; WEBER, 2003; GAUCHET, 1985; BOURDIEU, 1993; WIEVIORKA, 2008), de la filosofía política (ARENDRT, 1972; BENJAMIN, 2010; DERRIDA, 1996), de los estudios

antropológicos y culturales (LÉVI-STRAUSS, 2011; APPADURAI, 2007; MBEMBE, 2016; BHABHA, 2007; LATOUR, 1997), y de la psicología colectiva (FREUD, 1986; ENRIQUEZ, 1983; 2007), es un hecho que los problemas que ella suscita en el mundo contemporáneo se insertan en paralelismos conceptuales y éticos de difícil discriminación. Las representaciones morales y éticas que de un modo histórico han conducido a la humanidad a la suposición de la existencia del proceso civilizador, proyectan la presencia de una razón histórica asentada en un fondo de “idealidad” frente a las distintas manifestaciones de desorden que supone la violencia. Nietzsche hablaba a estos fines de la “historia monumental” del proyecto moderno, y de la omisión en este relato, de las expresiones del fanatismo, de la violencia y del asesinato. El marco de esta idealidad, de claros propósitos teleológicos y finalistas, apela sistemáticamente a la no-violencia como el modo de reacción frente a la crueldad de la violencia. Es factible observar el marco general de estas aprehensiones en el conglomerado de las medidas de prevención que se consideran para el tratamiento de la violencia. Tal es el caso de la sollicitación a la que recurren distintos análisis de índole social para comprender el problema de la violencia, elaborando a estos fines, un dominio de conceptos, representaciones y valorizaciones que destacan lo que debe ser contrario a su empuje destructor y negativo. Se trata de una negatividad muchas veces convocada (en su exclusión) por la propia figura del Estado de derecho, aun si paradójicamente esa misma violencia constituye una de las piezas centrales de la prolongación de sus fundamentos.

De manera general, estas concepciones enfatizan la confrontación de la violencia frente a la preservación de los bienes culturales, desarraigándola de las fuentes mismas de la política. Lo anterior, supone comprender que, frente a la condición natural del hombre, habría que visualizar el surgimiento de una segunda condición, generadora de los contratos que llevan al desafuero de las tendencias que se dirigen en una dirección contraria a los intereses colectivos. La acuciante situación vivida en la actualidad por los problemas que la violencia genera en lo relativo a los motivos organizadores de los vínculos sociales, conduce a la crítica de estas contraposiciones. El conflicto de las identidades enfrentadas evidencia que la violencia no es el nombre exclusivo de una crueldad que opera de un modo antagónico a la institucionalidad de las formas políticas, ella se transforma en la violencia del poder (y en el motivo de las acciones de resistencia que pueden conformarse frente a tales operaciones).

En el plano de las elaboraciones históricas construidas a propósito de estas contraposiciones, las indagaciones de Hobbes y de Hegel organizan un cúmulo de enunciados de fuerte relevancia para comprender el espacio asignado a las relaciones de la violencia con la política. Por medio de una lectura referida a las pasiones y la violencia, estas ideas trazan ciertos aspectos a considerar para pensar la construcción imaginaria de las identidades colectivas, sus fundamentos, y su permanencia en el tiempo.

3 HOBBS, HEGEL, DE LA CRUELDAD DE LA VIOLENCIA A LA VIOLENCIA HECHA PODER

Respecto de las grandes ideas que el *Leviatán* de Hobbes organiza a propósito de la violencia, distintos son los puntos de análisis que abordan las antinómicas relaciones entre guerra/paz, estado natural/estado civil, pasión/razón. En el capítulo XIV de este texto, titulado: “De las leyes naturales primera y segunda, y de los contratos”, se erige una consideración relativa a la violencia como una dimensión constituyente del estado natural del hombre, manifestación de los modos de acción del derecho natural. Para Hobbes (1983, p. 227), el *jus naturale*, es la libertad que cada hombre posee de utilizar su propio poder:

[...] como él quiera, para la preservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida y, por consiguiente, de hacer toda cosa que en su propio juicio, y razón, conciba como el medio más apto para aquello.

Vinculada la libertad al juicio y la razón que preservan la vida individual, *jus* et *lex* se oponen, como se enfrentan el derecho y la ley. El derecho consiste en la libertad de hacer o de no hacer, mientras que la ley determina y obliga. Por naturaleza, todo hombre tiene derecho a todo, y dado que la condición del hombre es la “de la guerra de todos contra todos” (HOBBS, 1983 p. 227), cada hombre responde al gobierno de su propia razón. La persistencia del derecho natural que declara la perpetuidad del dominio sobre los otros, no concede según Hobbes seguridad para hombre alguno. En el rechazo de las acciones desorganizadoras generadas por la guerra y la violencia, todo hombre tiende hacia la paz, por medio de ella es factible concebir la organización de la segunda ley de la naturaleza, expresión de renuncia de los derechos individuales y consentimiento de la otredad:

Que un hombre esté dispuesto, cuando otros también lo están tanto como él, a renunciar a su derecho a toda cosa en pro de la paz y la defensa propia que considere necesaria, y se contente con tanta libertad contra otros hombres como consentiría a otros hombres contra él mismo (HOBBS, 1983, p. 228).

Frente a la guerra y el derecho propio, la paz y el contrato. Relación que concretiza la renuncia a un estado natural por medio de lo que Hobbes da en llamar, “la acción voluntaria de transferencia” (HOBBS, 1983, p. 229). La justicia y la injusticia son figuras mediadas de un modo posterior a la condición real del contrato. Un contrato es para Hobbes, “la transferencia mutua de un derecho” (HOBBS, 1983, p. 230).

Las acciones de rechazo frente a las tendencias expresadas por el derecho natural -condiciones propias del poder de agresión y de la guerra-, tales que la paz, la razón consensuada y la figura del contrato, equivalen a las condiciones de existencia de la esfera política. Por medio de la existencia de la república, tal esfera política no omite la utilización de violencias “legítimas” en los casos en que sea necesario sopesar la fuerza ilegítima de otro tipo de violencia. La fuerza que yace y que actúa en la ilegitimidad que constituye para el contrato la razón individual, es sinónimo de fractura, de desmoronamiento y de ruina. Por medio del contrato se reprimen las posibilidades efectivas del acontecer de tal ruptura, suponiendo igualmente la reconducción de las pasiones al ámbito de la ley y de la política (Hobbes concede un lugar destacado al temor y la muerte como vías transformadoras de la guerra en paz). Las pasiones no mediadas suficientemente por el contrato deben por ello ser refrenadas, abolidas y *reprimidas*.

Debo por lo tanto enseñarse al pueblo a abstenerse de violencia para con la persona de los demás por venganzas privadas, de la violencia y hurto fraudulento de los bienes de otro, a cuyo fin es también necesario que se les enseñen las nocivas consecuencias del juicio falso por corrupción de jueces o de testigos, por el que se suprime la distinción de la propiedad y queda sin efecto la justicia, cosas éstas que están todas prescritas en los mandamientos sexto, séptimo, octavo y noveno (HOBBS, 1983, p. 413).

El contrato no posee en exclusividad una función coercitiva, los preceptos y sus funciones represivas delimitan también las posibilidades que posee la organización social para concebir su pasado, su presente y futuro. Hobbes se refiere con ello al tránsito histórico del hombre genérico, para

formular inicialmente lo que, por medio del pasado, se ha podido conceder y dar. El tiempo presente formula lo que se concede, lo que se otorga de un modo oblativo. El futuro expresa las posibilidades del porvenir por medio de lo que podrá ser concedido. No se transita colectivamente por la historia sin conceder en los derechos singulares, el proyecto de la república es para Hobbes, la materialización de dicho devenir. Aun así, el hombre es portador de una constitución oscilante, la cual se expresa por medio del conflicto entre las pasiones y la razón. Podría de este modo pensarse en una doble realidad de las producciones humanas; o bien el incremento del poder negativo e individual, violento y no consensual, o bien su contrario, es decir, la búsqueda del consentimiento. Es relevante visualizar que en estas figuras de oposición entre la negatividad de la violencia y la positividad de la política, Hobbes se convierte en el antecedente insigne de las definiciones del poder del Estado y de sus modos de hacer con el problema de las identidades. El Estado es una entidad monopolizadora de la violencia, por medio de la cual, legitima su preservación en el tiempo. Que para Hobbes (1983, p. 223-224), sin estado civil “haya siempre guerra de todos contra todos”, es una aseveración que hace ingresar el registro del tiempo en la habitación política colectiva.

Pues la guerra no consiste solo en batallas, o en el acto de luchar; sino en un espacio de tiempo donde la voluntad de disputar en batalla es suficientemente conocida. Y, por tanto, la noción de *tiempo* debe considerarse en la naturaleza de la guerra; como está en la naturaleza del tiempo atmosférico. Pues así como la naturaleza del mal tiempo no está en un chaparrón o dos, sino en una inclinación hacia la lluvia de muchos días en conjunto, así la naturaleza de la guerra no consiste en el hecho de la lucha, sino en la disposición conocida hacia ella, durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo otro tiempo es paz.

La represión de las tendencias desorganizadoras del hombre que ilustran la oposición entre el ámbito de las pasiones y de la razón, debe dirigirse a tal tipo de *disposición*, para precipitar de este modo, el abandono de estas tendencias de los tiempos de la política. Esta oposición entre guerra y paz, entre naturaleza y derecho, se desvincula en su modo de conformación de la problemática que abre el conflicto. La represión de la violencia de los tiempos de la política, no supone en exclusividad la sola admisión del poder de coerción de las reglas, esta invocación también argumenta el sentido “dinámico” de los motivos de tal represión. Las apreciaciones freudianas son útiles para observar el modo que la violencia posee para obrar al interior de

este tipo de construcción contractual; la violencia es el elemento reprimido en el inconsciente de la política, y el contrato, la formación de compromiso que salda el antagonismo de las fuerzas implicadas.

La gran dificultad de la represión de la violencia en el dominio de la política, trae aparejado el desafuero de las fuerzas que la historizan, desestimando el nódulo dinámico que hace de la política, una expresión de la historia (esta expresa sus luchas, antagonismos y conflictos). Se adviene de este modo a la pacificación de los antagonismos y los conflictos por los medios que vuelve posible la instauración de una soberanía a-histórica, que define los móviles de cohesión del grupo, las condiciones de su existencia, los sentidos de su tránsito por la historia. La demarcación espacial es también temporal, delimitando las identificaciones grupales que brindan pregnancia a los sentimientos de carácter identitario. ¿Cómo nombrar entonces el dominio inestable que expresa la política (en sus formas de acción y de reacción) cuando uno de los elementos rectores de su historicidad permanece anulado de la lógica del proceso civilizador? El antagonismo de tendencias postulado por Hobbes, se muestra inerte frente a la situación que la violencia expresa en lo relativo a la historización de la política. Esta oposición comprende las figuras del conflicto y del antagonismo por medio de la gestión de un poder central, que desestima el dinamismo de las oposiciones y fuerzas que amenazan en todo momento con el desmoronamiento del contrato. Otra constatación referida a los sistemas políticos modernos, evidencia que estos no hacen de la violencia un elemento de último recurso para pensar la paz interna, ésta es siempre lograda por medio de la guerra externa, sostenida de un modo permanente y sistemático. En la actualidad, la violencia no es la excepción o la última vía de expresión de la exaltación de los sentimientos identitarios y nacionales, más bien los sostiene y propicia. La conformación del mundo contemporáneo antepone a la igualdad que Hobbes enunciaba para pensar la condición natural del hombre, la figura de desigualdades, constantemente reproducidas y agravadas por la violencia. Discordancia observable en los escenarios sociales y políticos en los cuales la dignidad de la vida humana es definida, así como en las mutaciones que estas definiciones figuran para nombrar formas de vida consideradas desechables y por lo tanto exterminables (OGILVIE, 2012).

Un paso distinto es el que se define cuando los propósitos frente a la violencia no son los de la represión y el desafuero de sus tendencias, sino su *conversión y superación*. La violencia es aquí razonada en un plano más vasto, que implica su intrincación con el desentendiéndose del “espíritu de la historia”.

La historia no es considerada por Hegel como un proceso continuo, ésta debe superar – y en consecuencia convertir- en su tránsito y movimiento, la negatividad que supone la destrucción y la acumulación de la violencia. La violencia debe ser convertida y transformada por las fuerzas culturales, las cuales, en su impulso liberador, se vuelven un sinónimo de la libertad del hombre. No se trata esta vez de la exclusión que debe ser ejercida sobre la negatividad que la violencia aporta al orden civilizador (y en este sentido a su tiempo), sino de la acentuación que el poder de la razón ejerce de manera *inclusiva* sobre la violencia. Es en el cumplimiento del trabajo ejercido sobre la injusticia y la violencia, donde precisamente puede acontecer la efectividad de esta razón histórica.

A diferencia del tratamiento dado por Hobbes a la violencia – que la desaloja de los modos de operación de la política-, Hegel estima que su presencia es un motor central de la racionalidad política, susceptible de ser convertida por el poder transformador de la razón histórica. La acción política como *práctica concreta*, queda de este modo asociada a la idea de *proceso* que erige la historia. Para Hegel, es asunto determinar cómo la destrucción puede convertirse en construcción al interior de la historia, o cómo la construcción de un momento histórico puede ser destruido en razón de la construcción de una nueva forma de expresión del espíritu. Esta visión, es indisoluble de la relación que en todo momento la política entretiene con la historia, para de este modo establecer el ámbito de las conversiones en la dirección del progreso civilizador o de la realización del espíritu absoluto. La figura del Estado asoma como la condición rectora de toda operación de conversión y transformación. Si el ejercicio transformador de la razón frente a la violencia puede ser visto en la historia, la historia es la cruda demostración de las conversiones de la violencia en tanto proceso de desnaturalización incesante. La historia es para Hegel, el terreno donde se expresa el sacrificio de los pueblos, la sabiduría de los estados, pero también las virtudes de los individuos. El gran problema para el autor de la *Fenomenología del espíritu*, es saber en razón de qué fines se cumplen estos sacrificios.

Sin embargo, en la medida en que la historia se nos aparece como el altar en donde ha sido sacrificada la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los estados y la virtud de los individuos, la cuestión que se presenta necesariamente es la de saber para quien, a qué fines estos inmensos sacrificios han sido realizados (HEGEL, 1996, p. 103).

En cada uno de estos sacrificios, Hegel observa el cumplimiento de un destino substancial, el verdadero resultado de la historia universal; sacrificar la naturaleza al orden de la cultura y de la ley. Al trabar un comercio indisoluble con la historia, la política como *concepto* se convierte en una expresión de la

historia universal. La filosofía de la historia transita de este modo en la dirección de los elementos que forjan la filosofía del derecho. En síntesis, los argumentos de Hegel referidos a la violencia, concentran distancias significativas respecto de las construcciones represivas con las que Hobbes ordena un pensar relativo a la violencia al interior del orden político. Por medio de la violencia, Hegel piensa en la dificultad que existe para asociar la política (en tanto práctica) con la historia (en tanto proceso). Es por medio de una concepción relativa al progreso del orden civilizador que esta dificultad podrá ser superada, volviendo posible la transformación de los impulsos desorganizadores de la violencia. Sinónimo de este progreso es la educación, que cumple con actuar sobre los hábitos, los sentimientos y los “instintos”. El Estado se convierte en el agente superior en el cual Hegel piensa al momento de considerar la acción liberadora que la razón cumple sobre las pasiones.

El estado de naturaleza es antes bien, el estado de la injusticia, de la violencia, del instinto natural desencadenado, de las acciones y de los sentimientos inhumanos. La sociedad y el Estado imponen aseguradamente límites, lo que ellos limitan son estos sentimientos amorfos, estos instintos brutos y -más tarde- las opiniones y las necesidades, los caprichos y las pasiones que han sido creadas por la civilización. Esta limitación es debida a la mediación por la cual se produce la voluntad consciente de la libertad tal que ella es en verdad según la Razón y según el concepto. (HEGEL, 1996, p. 142)

En su abordaje, Hegel comprende desde diversos ángulos el rol historizante y subjetivante de la violencia. Esta no se encuentra ausente ni en la recurrencia de solicitación de los derechos del proletariado, ni en los modos de fundación del derecho. La violencia estaría igualmente concernida en los medios que ese derecho emplea para realizar la práctica de su propia conservación. Es importante notar que la lectura de Hegel no se realiza considerando la represión de la negatividad que esta dimensión aporta para la constitución de lo político, aun si ella permanece adosada a la admisión de su conversión en figuras ideales fundadas en el poder de la razón. No podría por ello enunciarse que donde termina la violencia, se inicia el reinado de la razón y el derecho.

Tanto Hobbes como Hegel, ofrecen un relato para comprender las difíciles articulaciones entre violencia y política. Ambas concepciones ilustran el complejo devenir de la institucionalidad política cuando ella es pensada por los medios que ofrece la violencia. Ya sea por medio de su abolición o superación, la violencia nombra el devenir de las colectividades humanas, los elementos a considerar a los fines de su preservación, la forma de capturar

el sentido de su existencia. Sin embargo, y a pesar de las distancias de estas concepciones, sus elaboraciones refieren un punto en común, como es el sentido trágico de la relación que une a la política con la violencia. Este aspecto trágico de la política, también indica las formas de poder que supone el derecho en su fundación y conservación, y como ese poder puede ser útil a los fines de las políticas de la violencia que instauran las derivas identitarias.

El psicoanálisis introduce un acento trágico para la comprensión de la violencia. Si la deriva de sus enunciados va en la dirección de mostrar que fundar derecho es fundar poder, y que, en ese sentido, la fundación del derecho es un acto de la manifestación inmediata de la violencia, las condiciones de esta violencia rechazan la asunción de prácticas inamovibles, pues estas prácticas suponen evidentemente un condicionamiento de tipo histórico. Definir la presencia de la violencia de un modo trágico, lleva a establecer la inscripción de una tesis negativa, por cuanto la violencia no puede distanciarse de los modos en que la historia es producida y escrita. Es en esta historia que podemos observar la inscripción de sus alcances y efectos, a quienes la utilizan, y sobre quienes recae. Esta vertiente negativa de la violencia, aparece detenidamente abordada en los textos de “vocación cultural” que Freud redacta durante los años de 1920-1930.

4 EL PSICOANÁLISIS FRENTE A LA VIOLENCIA, LA POLÍTICA Y LOS RELATOS IDENTITARIOS

Orientando una reflexión relativa al impacto de las tendencias pulsionales en la vida social, los postulados freudianos explicitan la relevancia que el odio y el amor cumplen en la organización de la vida colectiva. La presencia de la alteridad dada por el semejante, conforma la realidad de un objeto que puede ser amado, pero también odiado o aniquilado. El narcisismo de las “pequeñas diferencias” es para Freud (1986, p. 111), el material de base que distribuye la serie de estos opuestos, conduciendo a que una sociedad instaure su sentimiento de comunidad en el establecimiento de su “pequeño círculo cultural.” Esta vía ofrece un punto de fuga para los sentimientos de agresión y de hostilidad a los extraños. Las satisfacciones brindadas por las narraciones de los pequeños círculos culturales, facilitan para Freud, la cohesión de los miembros de la comunidad. Los relatos que organizan los sentimientos de pertenencia a un todo, son la traducción de las dificultades inherentes a la esencia de la idea de cultura, y que ningún ensayo de reforma

podría superar. En el relato identitario acecha la “miseria psicológica de la masa” (FREUD, 1986, p. 112), su incertidumbre, establecida principalmente por la identificación recíproca entre los participantes.

Puede observarse que los postulados psicoanalíticos referidos al poder de la agresión y de la violencia, destacan la función de cohesión que cumplen estas tendencias, sin ser abolidas, ellas producen el sentimiento de comunidad anhelado. Las máximas de Freud no explicitan la simple contraposición entre las tendencias individuales y la renuncia a estas inclinaciones por medio de la creación de una voluntad colectiva. Es indudable que sus enunciados las suponen, pero mediadas por una relación que resalta su carácter inconciliable. Sus tesis tampoco suponen la conversión devastadora de la violencia por intermedio de una razón dialéctica, que Hegel ubica como un elemento central del curso civilizador. Para el psicoanálisis, la violencia que se inscribe en la historia llama al *diferimiento* de su aspecto devastador, tarea supuesta para las formaciones culturales en el horizonte de un desmoronamiento político-colectivo nunca del todo desestimado (FREUD, 1986, p. 140). Admitir la violencia en el curso de la historicidad del hombre, será siempre incluirla en el dominio de una fuerza sin *fin*. Devastación sin fin, desolación sin freno, violencia interminable. Pero concebir la presencia de una violencia sin fin, es también incluir la negación de sus alcances teleológicos (no solamente no cesa, sino que no posee fin alguno). La negatividad de las tesis freudianas recae de un modo directo sobre las estratagemas considerados para pensar su cesar, y su contextualización en la historia por medio de criterios no finalistas. Si la violencia nominativa que opera en los “pequeños círculos culturales” no puede ser abolida y/o convertida, las acciones de rechazo y resistencia a este tipo de acciones deben en consecuencia proceder por medio del diferimiento. Son estas acciones de diferimiento de la violencia las que deben cumplirse al interior de “estrategias concretas”, pensadas en un tiempo real por parte de las colectividades políticas (BALIBAR, 2004, p.122). La dimensión trágica y negativa que se formula en las tesis freudianas relativas a la violencia, conduce a la crítica de los sentidos culturales que brindan sostén a la permanencia de lo político, sin omitir el problema de su preservación en el tiempo. La violencia interroga estos sentidos, indica sus fragilidades, estos no son nunca inmutables, obedecen al esfuerzo de las colectividades, y no poseen en consecuencia correspondencia con sentidos extraídos del espíritu inmemorial de los pueblos.

La rúbrica trágica que afecta a la política en las relaciones que ella mantiene con la violencia, suscita para el psicoanálisis apreciaciones de un

carácter indudablemente *ético*. Por cuanto profundiza en la situación trágica que toda elaboración sobre la violencia enfrenta cuando esta última es vista como una disposición fundamental de la vida humana. Disposición que se encuentra en la historia, en el desarrollo de los imaginarios del hombre, siempre reactiva a que su entendimiento sea llevado a la simple gestión y administración de los problemas humanos (BERGERET, 1994). Emanada del liberalismo económico, dicha gestión de los conflictos prescinde de la dimensión del apremio, de la tensión, de la dislocación de tendencias, de los síntomas que se anudan en toda formación social. La violencia hace suyos estos fenómenos para explicitar la serie de los daños, de los sufrimientos o de las opresiones que pueden ser la consecuencia de poderes inveterados.

En lo relativo a los vínculos que pueden ser observados entre la dimensión ética y política, se trata entonces para Freud, de dos tipos de violencia. En primer lugar, aquella que puede ser definida de material “fundante” para los fines de las creaciones culturales, veta sobre la cual se concentra el trabajo de incorporación de las tendencias destructivas por intermedio de la inscripción de la culpabilidad súper-yoica, al hacer recaer este tipo de violencia en la interioridad del sujeto (FREUD, 1986, p. 128). Comprendida como adquisición cultural, esta introyección marca los gradientes de superposición y diferenciación entre un súper-yo anímico y otro de naturaleza cultural. No se trata empero de la simple asimilación de formaciones inhibitorias que encaminan la adaptación requerida por la cultura, puesto que estas formaciones no pueden ser desvinculadas de la presencia de la agresión, ellas son la forma degradada de un cometido agresivo dirigido al exterior. Las formaciones psíquicas que articulan la conformación de los ideales y de la conciencia moral, son para Freud, herederas de los vínculos precoces mantenidos por el niño con sus progenitores, su relevo en el plano psíquico, siendo por ello una expresión de la degradación de estos vínculos.

Sin desligarse del primer tipo de violencia, una segunda manifestación puede ser ordenada como consecuencia de las inconsistencias que la civilización evidencia para refrenar la totalidad de las exigencias pulsionales. Las tesis de Freud avanzan en la dirección de evidenciar que las operaciones de incorporación de los baluartes culturales por parte de los individuos, no son nunca totales (Freud se refiere al sentimiento de culpa y la formación de los ideales propiciada por una faceta del súper-yo). Esta operación de insuficiencia e inconsistencia de las coerciones culturales, precisa el carácter *refractario* que la violencia guarda frente a los fines de las construcciones políticas.

Esta violencia refractaria, torna legítima la imposibilidad una abdicación total de la violencia, de la mutación razonada de sus exigencias. La violencia refractaria como vertiente impolítica de la política, puede en todo momento conducir a la agitación de los motivos que son propios a la política, a su zozobra y desmoronamiento. El problema es entonces la delimitación de los umbrales de tolerancia frente a esta faz refractaria, el punto donde estos límenes definen lo extremo e intolerable. Esta dimensión trágica de la política, devela su condición inconsistente, pero también sus potencialidades de creación y re-invencción. Por medio de estas denominaciones, la violencia deviene hecho histórico, incertidumbre del acontecer social. Son estas angustias del “desmoronamiento” y del ser social “incompleto”, las que son utilizadas por las políticas identitarias en sus afanes por colmar las incertidumbres que operan al interior de las comunidades.

La política se asienta sobre este fondo informulable, introduciendo el obrar de la ficción (*factio*) en los ideales socio-simbólicos, como la vía que difiere y simboliza el escozor de los derrumbamientos eventuales. La desdicha de este duelo de la política, es la reacción contraria, aquella que se dirige al establecimiento de fundamentos para colmar sus acciones inconsistentes por medio de la creación de sentidos absolutos. Las derivas identitarias traban un comercio con este tipo de sentidos, convirtiendo a la violencia en una formación de lo extremo.

Que los sentidos políticos obren por medio de la lógica de lo negativo, es volver plausible la existencia de sus fragilidades, mostrando el fin de la labor cultural de la política; re-inventar permanentemente el sentido de sus fundamentos en el diferimiento que establece para incidir sobre la dimensión inconvertible de la violencia. De este modo, la insistencia freudiana no es la de considerar la presencia de la violencia como un agente disruptor de lo social, su propósito no es tampoco el de dirigir una reflexión desde la cultura para pensar en las condiciones internas y destructivas del individuo. Freud piensa desde las condiciones que son propias a la vida del hombre, desde la dinámica pulsional, para de ese modo y en un segundo momento, concebir la cultura como un andamiaje que se moviliza por medio de la intrincación de estas dinámicas, donde el odio, el amor, la agresión y la violencia, ocupan un lugar determinante. Desde la hiperpotencia de la vida pulsional es que Freud concibe la fragilidad del hombre, pero también las continuidades que esa vida pulsional permite para las representaciones relativas a la ciudad, a la sexualidad, al conflicto y la muerte. Si para Hegel la lectura de la violencia se desarrolla en el ámbito de las relaciones que esta guarda con la historia, para Freud, esta negatividad no es convertible,

ella se erige al modo de una negatividad radical. La lectura del *Malestar en la Cultura* nos transmite que esta tensión debe volver transparente el conflicto de las resistencias o suponerlo al menos, admitiendo que, en su constitución, es toda la sociedad la que descansa en estas respuestas de resistencia frente a la negatividad radical de la violencia. Es esta misma visión la que brinda el derecho a lo sujetos de emanciparse de las leyes y reglamentaciones cuando ellas tienden a eclipsar el sentido de las resistencias. La dimensión anímica y colectiva que el psicoanálisis esboza para considerar el problema de la violencia, y la relación que ella guarda con la creación de los sentimientos identitarios, es útil a los efectos de mostrar que la extremidad de la violencia, posee una estructura propia, constituida por la unidad de contrarios, por la fusión de valores y de categorías adversas.

Estos ángulos de análisis, vuelven transparente que la “institución” de la *ficción* humana contiene en germen la posibilidad de su destrucción, debiendo apelar por ello a acciones de resistencia permanentes. Esta destrucción eventual encuentra las resistencias posibles en lo que E. Balibar (2010, p. 143-191) denomina “estrategias de civilidad”, para acorde a este concepto, entender las posibilidades de su perduración. Para Balibar, esta expresión no es el contrario de incivildad, sino la política de las condiciones mismas de lo político. Pensando en el sentido de la institución de lo político, para Balibar, la política no puede situarse por fuera del campo de la violencia. Razón por la cual, el problema de la civilidad y sus estrategias, no podría reducirse frente a la violencia a una elección abstracta entre violencia y no violencia, o entre violencia y derecho. La civilidad debe mantenerse en la red de los sentidos que unen de manera permanente la violencia y la política. De ese modo se pueden discriminar ciertos umbrales, ciertas variaciones asociadas a la representación de lo insoportable y a la posibilidad de una inversión de tendencias. Estos umbrales actúan como los límites de la institución, puntos de la presencia de lo inhumano en el seno de lo humano, o el punto de encuentro de lo político y su Otro, lo *impolítico*. Estos límites y umbrales no pueden jamás ser el objeto de una decisión definitiva, sino una tentativa reiterada de la inteligencia y de la confrontación. Como se señalara, en el ámbito colectivo, la figura de la extrema violencia es la abolición de toda resistencia a la violencia, obturando toda posibilidad de dialéctica y de creación. La sedimentación de los sentidos de la política es uno de los alcances de esta obturación, modo de acción y representación del tiempo social que es concebido por las derivas identitarias. De allí su peligro, la negación del tiempo, la creación de sentidos no sancionados por lo que la política denomina: la institucionalidad democrática.

CONCLUSIÓN

Establecidas las coordenadas para pensar los sentidos políticos que se desenvuelven al interior de las lógicas identitarias, la postura freudiana surge desde su antítesis. Esto es, concebir que las condiciones de lo político se formulan en las mismas coordenadas de su imposibilidad, *su vecindad es absoluta*. Para Freud, pensar la política junto a la violencia, es rechazar el sentido mismo de lo político, denunciarlo como la ilusión de la unificación de lo Uno. Su cometido es abigarrar esta ilusión por medios diversos, ya sea por medio del análisis de las representaciones religiosas, en las inquietudes referidas a la guerra, en la relación de las masas con sus líderes, o en las inconsistencias que la política expresa cuando ella es considerada en su raigambre cultural. Todos estos aspectos encaminan el mismo tipo de reflexión; mostrar el sentido imaginario de las identificaciones producidas. “La política existe cuando – y solamente si- dejamos que la realidad proponga un punto de real” (BADIOU, 1985, p. 20).

La formulación de lo político sufre de este modo el riesgo de su eventual informulación. Si el hombre político freudiano no se asienta en la incivilidad, esto le permite la posibilidad de la revuelta, de la desobediencia civil cuando se trata del sometimiento a un sistema civil inveterado. La civilidad queda vinculada de este modo a movimientos de identificación como de (des) identificación que pueden en todo momento, cuestionar el orden de las sujetaciones. Esto es lo que Lefort llamó la “invención democrática” (1981). Las acciones de insurrección no pueden tener sentido más que en el contexto de una ley o en referencia a un orden comunitario que ella reconoce de manera fictiva, tendiendo de ese modo a reconstruirlo. En este punto se encuentra el enigma de lo político y en todo caso su aporía, ya que es preciso para fundar la comunidad, el acontecimiento constante de someterla permanentemente a cuestionamiento.

Finalmente, todas estas ideas podrían resumirse en una formulación especulativa: la única manera de evitar que el fundamento democrático de la política sea inmediatamente contradicho y negado en su institución por las políticas de lo extremo, es indudablemente la acción de abolir su fundamento mismo. Es decir, concebir la política como una ficción absoluta, como una institución sin fundamentos e irremediabilmente contingente. Pensar un fundamento para las lógicas de habitación colectiva, es lo que realmente podría constituir el punto extremo. Es en esa certitud donde pueden reposar los motivos del terror y de lo extremo. Es entonces la posibilidad aleatoria exclusivamente práctica de distanciar el terror, de diferirlo relativamente al menos por un largo tiempo, lo que sienta las bases de lo dado en llamar

trágico, pero también democrático, al momento de considerar el rol de la violencia en la política.

BILBAO, A.; JOFRÉ, D. Identitary narrations, violence, politics and civility: psychoanalysis against collective dreams. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 4, p. 17-42, Out./Dez., 2020.

Abstract: This article establishes an analysis related to the senses that organize the narratives of identity policies, considering their historical and social links with the dimension of extreme violence. To achieve this, certain historical scopes of political philosophy are taken into account, analyzing the relationships they show with Freudian proposals specific to the cultural dimension of politics. An equally important number of statements are elaborated on the political actions that can be established against the devastating course of identity violence. devastador de la violencia identitaria.

Keywords: Violence. Politics. Identity. Civilization. Psychoanalysis.

REFERENCIAS

ARENDT, Hannah. **Les origines du totalitarisme, le système totalitaire**. Paris: Seuil, 1972.

APPADURAI, Arjun. **El rechazo de las minorías**. Barcelona: Tusquets, 2007

ARON, Raymond. **Démocratie et totalitarisme**. Paris: Gallimard, 1965.

BADIOU, Alain. **Peut-on penser la politique?** Paris: Seuil, 1985.

BALIBAR, Étienne. **Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.

BALIBAR, Étienne. **Violence et civilité**. Wellek library lectures et autres essais de philosophie politique. Paris: Galilée, 2010.

BENJAMIN, Walter. **Critique de la violence**. Paris: Payot, 2010

BERGERET, Jean. **La violence et la vie: la face cachée de l'oedipe**. Paris: Payot, 1994.

BHABHA, Homi K. **El lugar de la cultura**. Buenos Aires: Manantial, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **La misère du monde**. Paris: Seuil, 1993.

CRÉPON, Marc. **La Guerre des civilisations. La culture de la peur, II**. Paris: Galilée, 2010.

DERRIDA, Jacques. **Le monolingüisme de l'autre**. Paris: Galilée, 1996.

ENRIQUEZ, Eugène. **De la horde à l'état. Essai de psychanalyse du lien social.** Paris: Gallimard, 1983.

ENRIQUEZ, Eugène. **Clinique du pouvoir; les figures du maître.** Paris: Érès, 2007.

ELIAS, Norbert. **La société des individus.** Paris: Fayard, 1987.

FREUD, Sigmund. **El malestar en la cultura.** In: FREUD, Sigmund. *Tomo. XXI. El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931).* Buenos Aires: Amorrortu, 1986.

GAUCHET, Marcel. **Le désenchantement du monde.** Paris: Gallimard, 1985.

GOUREVITCH, Philip. **Queremos informarle de que mañana seremos asesinados junto con nuestras familias:** historias de Ruanda. Barcelona: Destino, 1998.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **La raison dans la histoire.** Paris: Plon, 1996.

HOBBS, Thomas. **Leviatán.** Madrid: Editorial Nacional, 1983.

HUNTINGTON, Samuel P. **Le choc des civilisations.** Paris: Odile Jacob, 1997.

LATOUR, Bruno. **Nous n'avons jamais été modernes.** Essai d'anthropologie symétrique. Paris: la Découverte, 1997.

LEFORT, Claude. **L'invention démocratique:** les limites de la domination totalitaire. Paris: Fayard, 1981.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne.** Paris: Seuil, 2011.

MBEMBE, Achille. **Politiques de l'inimitié.** Paris: la Découverte, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **Considerations inactuelles.** Paris: Aubier montaigne, 1964

OGILVIE, Bertrand. **L'homme jetable.** Essai sur l'exterminisme et la violence extrême. Paris: Amsterdam, 2012

RANCIÈRE, Jacques. **La haine de la démocratie.** Paris: la Fabrique, 2005.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.** Paris: Librairie générale française, 1996

WEBER, Max. **L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme.** Paris: Gallimard, 2003.

WIEVIORKA, Michel. **El racismo:** una introducción. Barcelona: Gedisa, 2009.

WIEVIORKA, Michel. **Neuf leçons de sociologie.** Paris: Robert Laffont, 2008.

Recebido: 10/9/2018

Accito: 23/02/2020

SUJEITO E RESISTÊNCIA NA FILOSOFIA DO CONCEITO DE JEAN CAVAILLÈS

Caio Souto¹

Resumo: A “filosofia do conceito” de Jean Cavallès, erigida sobre o domínio das matemáticas, costuma ser acusada de eliminar o papel do sujeito da construção do conhecimento científico. Em sua defesa, autores como Canguilhem e Badiou evocaram a ação na Resistência Francesa como argumento para a implicação coerente entre sujeito e conhecimento que essa filosofia suscita. Propomos que essa implicação entre sujeito, resistência e pensamento matemático não é arbitrária, mas é uma decorrência necessária da filosofia de Cavallès.

Palavras-chave: Filosofia das matemáticas. Sujeito. Resistência. Cavallès.

INTRODUÇÃO: A FILOSOFIA DO CONCEITO

Nas linhas finais do texto póstumo *Sobre a lógica e a filosofia da ciência*, redigido em 1942, enquanto Jean Cavallès era mantido preso pelos nazistas por combater pela Resistência Francesa, pelo que ainda seria torturado e morto, dois anos depois, o filósofo-resistente propôs uma divisão entre “filosofia da consciência” e “filosofia do conceito”, a qual ficaria famosa por ter antecipado, em vinte anos, as tentativas do que seria, em grande medida, todo o estruturalismo francês:

Não há uma consciência geradora de seus produtos, ou simplesmente imanente a eles, mas ela está cada vez no imediato da ideia, perdida nela e se perdendo com ela e só se ligando com outras consciências (o que seria tentado a chamar de outros momentos da consciência) por eles internos das ideias às quais estas pertencem. O progresso é material ou entre essências singulares; seu motor, a exigência de ultrapassagem de cada uma

¹ Professor de Filosofia pela Universidade do Estado do Amapá (UEAP), Doutor e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Macapá, AP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-5736-2262> E-mail: caiosouto@gmail.com

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.03.p43>



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

delas. *Não é uma filosofia da consciência, mas uma filosofia do conceito que pode dar uma doutrina da ciência.* (CAVAILLÈS, 2008, p. 90, grifo nosso).

Georges Canguilhem retomaria, por sua conta, essa divisão mais de uma vez, dentre as quais mencionaremos duas. Na primeira, em 1967, no auge do estruturalismo, por ocasião da inauguração do anfiteatro na Faculdade de Letras de Estrasburgo² que levaria o nome de Jean Cavailès, ao comentar o legado de seu colega e amigo homenageado, Canguilhem (1996, p. 28-29) retoma o trecho final da passagem que acabamos de citar:

Esse texto [*Sobre a lógica e a teoria da ciência*] termina com algumas páginas que pareceram a muitos, e primeiro a mim mesmo, por muito tempo enigmáticas. Podemos compreender hoje que o enigma valia por anúncio. Cavailès atribuiu, vinte anos antes, a tarefa que a filosofia está começando a se reconhecer hoje: substituir o primado da consciência vivida ou refletida pelo primado do conceito, do sistema ou da estrutura. E acontece que esse filósofo que não acredita na história, no sentido existencial, refuta de saída, pela ação que ele desenvolve sentindo-se levado, por sua participação corporal na história e por sua morte histórica, o argumento existencialista dos que procuram hoje desacreditar o que eles chamavam de estruturalismo, condenando-o a gerar, entre outros malfeitos, a passividade diante do fato consumado.

Se, nessa intervenção, Canguilhem invocava o estruturalismo que Sartre tinha acabado de acusar de “imobilismo histórico” (SARTRE, 1966), num outro artigo do mesmo ano, desta vez dedicado ao então recém-publicado *As palavras e as coisas*, Canguilhem descreve como enxergava, naquele livro de Foucault, a realização do programa imaginado por Cavailès e que este último não teria podido realizar, ele mesmo, por conta da interrupção brutal de seu pensamento. E o faz quase com as mesmas palavras, acrescentando outras considerações relevantes:

Há vinte anos, as últimas páginas e sobretudo as últimas linhas da obra póstuma de Jean Cavailès, *Sobre a lógica e a teoria da ciência*, colocavam a necessidade, para uma teoria da ciência, de substituir a consciência pelo conceito. [...] E há mais. Fuzilado pelos alemães por suas ações como resistente, Cavailès, que se dizia spinozista e não acreditava na história em seu sentido existencial, refutou antecipadamente, pela ação que realizou sentindo-se impelido por sua participação na história tragicamente vivida

² Estrasburgo, capital da Alsácia, após a Ocupação, em 1940, foi anexada pelos nazistas à Alemanha e sua Faculdade de Letras (um dos locais em que tanto Cavailès quanto Canguilhem lecionaram) foi transferida para Clermont-Ferrand, tendo sido posteriormente realocada em sua cidade de origem, quando a França reassumiu o controle político da região.

até a morte, o argumento daqueles que buscam desacreditar o que chamam de estruturalismo, condenando-o a engendrar, entre outros malfeitos, a passividade diante do fato consumado. (CANGUILHEM, 2012, p. 28).

Michel Foucault, por sua vez, em pelo menos duas ocasiões, voltaria a insistir sobre essa divisão entre duas vertentes rivais no cenário da filosofia francesa: no prefácio à edição inglesa de *O normal e o patológico*, em 1978 (FOUCAULT, 2001, p. 429-442); e num artigo dedicado a Canguilhem, que é uma segunda versão daquele prefácio, aliás o último texto ao qual daria o seu *imprimatur*, antes de falecer, em 1984 (FOUCAULT, 2001, p. 1582-1595). Recuperando a divisão de Cavallès, Foucault a amplia e busca estabelecer uma verdadeira genealogia da “filosofia do conceito” na França. Ao retomar essa clivagem, Foucault não utilizava o termo “filosofia da consciência”, a qual Cavallès empregara em clara referência a Husserl, com quem já havia rompido, como veremos em seguida. Foucault preferirá referir-se, antes, a “uma filosofia da experiência, do sentido e do sujeito”, tal como praticada por Sartre e Merleau-Ponty, talvez em consideração à guinada ontológica da fase final da filosofia deste último; do outro lado, Foucault designará uma “filosofia do saber, da racionalidade e do conceito”, representada por Bachelard, Cavallès e Canguilhem, acrescentando o nome de Koyré, na versão de 1984 (FOUCAULT, 2002, p. 430 e p. 1583).

Essa divisão suscitou enorme polêmica, tanto entre os franceses quanto entre os estrangeiros que se dedicaram a identificar as características da epistemologia francesa e sua relação de rivalidade para com a fenomenologia. Neste artigo, não discutiremos tais características, pois já há estudos especializados de enorme valor, podendo nos limitarmos a indicar a compilação de Cassou-Noguès e Pierre Gillot (2009), o artigo já clássico de Gérard Lebrun (2006), os textos de Jean-François Braunstein (2002, 2009) e os de alguns autores da Escola de Stanford, os quais se sentem influenciados pela epistemologia histórica francesa, como Ian Hacking (2009) e Arnold Davidson (2001), que buscaram definir o assim chamado “estilo francês” em epistemologia, além dos conflitos e influências mantidos para com o “estilo analítico” predominante nos países anglófonos. A nosso turno, tentaremos aqui compreender, antes, qual era a posição do *sujeito* nessa “filosofia do conceito” anunciada por Cavallès, com o objetivo de verificar como a implicação ético-política de seu pensamento é plenamente coerente à concepção original de sujeito que propõe, e que não estará ausente nas tentativas do assim chamado estruturalismo.

Para isso, começaremos por analisar brevemente o modo como Alain Badiou, um dos seguidores mais ilustres de Cavallès, reformula o problema do sujeito, a partir de uma filosofia das matemáticas que lhe é própria, para demonstrar como ela culminará num impasse que um retorno a Cavallès poderia evitar. Em seguida, demonstraremos como a ausência de uma “filosofia política”, para além de resultar num enigma insolúvel, com relação à atuação política efetiva de Cavallès, revela, na verdade, uma coerência mais fundamental entre o devir científico e a implicação do sujeito. Por fim, percorrendo alguns aspectos da filosofia de Cavallès, tentaremos mostrar como esse aparente enigma encontra sua solução num programa que poderia ser o de qualquer filosofia da ciência: uma vez abolido o primado do sujeito, como repensar a implicação entre o conhecimento científico – ou o conhecimento simplesmente – e um sujeito que deverá aparecer como resultado das operações que produzem o conhecimento, o que não significa absolutamente abolir o sujeito.

1 ALAIN BADIOU E O RETORNO AO CARTESIANISMO

Mais ambiciosa do que a divisão estabelecida por Cavallès, da qual partimos, é a de outro filósofo-matemático, o qual inclusive define a si mesmo como um seguidor de Cavallès: Alain Badiou. Num texto em que apresenta sua própria versão sobre o pensamento francês, no século XX, de que é ele agora quem vai reivindicar a herança, como filósofo mais novo de uma geração que lhe parecia estar chegando ao fim, Badiou realiza uma reconstituição do que teria sido a filosofia francesa contemporânea, traçando, a seu modo, sua genealogia e identificando o que chamou de suas “operações intelectuais”, além de abordar os diálogos com outras formas de conhecimento. Badiou dirá – segundo uma “vocação universal da filosofia, da qual sou um defensor sistemático” (BADIOU, 2015, p. 8) – que toda essa *aventura* do pensamento francês, durante o século XX, foi um dos momentos do pensamento filosófico universal: “digamos, pois, que vou batizar provisoriamente de ‘filosofia francesa contemporânea’ o momento³ filosófico na França que, situado essencialmente na segunda metade do século XX, deixa-se comparar, por sua amplitude e por sua novidade, tanto ao momento grego clássico quanto ao momento do idealismo alemão” (BADIOU, 2015, p. 8). E, ao incluir-se nesse *momento*, a quem caberia – supomos, pelo tom do texto – a tarefa de realizar o seu balanço, deve-se admitir que sua ambição não é pequena.

³ Badiou admite que emprestou o termo de Frédéric Worms (2009a), modificando um pouco o seu sentido. Ver também, especificamente sobre a relação entre Cavallès e Sartre, referentemente a esse momento: Worms (2009b).

Entre as características comuns desse *momento*, Badiou identifica certos traços, alguns dos quais também são tratados na clivagem de Cavallès, embora com um objetivo modificado. E, ao retrazar a genealogia de toda essa *aventura filosófica*, Badiou retroage a Descartes, argumentando que a frequência pelos franceses à filosofia estrangeira, como a alemã, seria em razão da busca por “uma nova relação entre o conceito e a existência” (BADIOU, 2015, p. 12), com a intenção de “modificar” ou “deslocar” essa relação, cujas raízes francesas remontariam ao cartesianismo. Além disso, também as relações com as ciências, todas as buscas por novas formas de expressão, por novos estilos de escrita, por outras formas de relacionar-se consigo mesmo e, sobretudo, o confronto com a psicanálise, todas essas características da filosofia contemporânea francesa, tudo isso estaria ligado a uma necessidade de reformular o problema do sujeito.

Badiou deslocará, porém, a clivagem de Cavallès, opondo, não mais a “filosofia do conceito” a uma “filosofia da consciência”, mas ao que denominará como uma “filosofia da vida”. Isso permitirá que Badiou aproxime, do lado dos “filósofos da vida”, nomes como os de Bergson, Sartre, Foucault e Deleuze. E, do outro lado, estarão Brunschvicq, Althusser, Lacan e, especialmente, Cavallès. Notemos que a estratégia de Badiou funciona bem, se compreendemos que a sua meta é justamente desvincular a filosofia do conceito de uma filosofia da vida, impedindo que houvesse – como queriam Foucault e Canguilhem – uma “filosofia *das ciências* da vida”, a qual fosse oposta a uma “filosofia do sujeito, da experiência ou do vivido”. Sabemos da rivalidade de Badiou com Deleuze, por exemplo, que também se servia das matemáticas para pensar a filosofia, mas que compreendia essa relação de um modo muito diferente. É Badiou mesmo quem descreve os pontos principais de sua relação com Deleuze, testemunhando que seu *O ser e o acontecimento* havia sido uma tentativa de formular uma ontologia do múltiplo diversa daquela tentada por Deleuze, fazendo-o segundo um modelo matemático, e não segundo um modelo vitalista⁴.

⁴ “Percebo pouco a pouco que, ao desenvolver uma ontologia do múltiplo, é em relação a Deleuze que registro minha tentativa, e a mais ninguém. Pois o pensamento do múltiplo opera sob dois paradigmas, há muito apontados por Deleuze: o paradigma ‘vital’ (ou ‘animal’) das multiplicidades abertas (na filiação bergsoniana), e o paradigma matematizado dos conjuntos, que pode muito bem ser chamado de estelar, no sentido de Mallarmé” (BADIOU, 2013, p. 11). Mais à frente um pouco, nessa mesma introdução, ao explicar sua motivação para escrever uma resenha elogiosa ao livro – tratava-se de *A dobra* – de alguém que, por motivos políticos, ele havia criticado com tanta veemência, Badiou diz, demonstrando novamente seu apreço platônico pela eternidade dos conceitos filosóficos: “As sequências da política, sua pressão acontecimental [*frappé événementielle*], são uma coisa; a eternidade filosófica, ainda que em sua construção esteja sob condição das políticas, é outra” (BADIOU, 2013, p. 12).

Ora, não seria exagero encontrar na clivagem de Badiou uma estratégia para situar a si mesmo como a última tentativa de formulação de uma teoria do sujeito na boa corrente da filosofia do conceito, expelindo para o outro lado as tentativas que não partiriam da formalização matemática. Assim, Cavaillès estará do seu lado, enquanto Canguilhem e Foucault serão deslocados para o outro lado da clivagem. Mais do que isso, contudo, entendemos que a diferença principal entre a reconstituição de Badiou e a de Cavaillès, reivindicada por Canguilhem e Foucault, é diversa. Enquanto Foucault designava a epistemologia histórica francesa como um acontecimento moderno, e mesmo como a legítima herdeira do questionamento crítico moderno aberto pela resposta kantiana ao problema do esclarecimento (FOUCAULT, 2002, p. 431 e p. 1584), Badiou pretende ter havido um momento do universal filosófico, “destinado a instruir a humanidade inteira” (BADIOU, 2015, p. 20). Assim, se Badiou retroage a Descartes, é porque quer resgatar o problema do *sujeito* em sua universalidade, restituindo o platonismo – como sua filosofia o fará – através da formalização matemática da teoria dos conjuntos pós-cantoriana.

Qual poderia ser, pois, a motivação de Badiou em deslocar essa clivagem, criando uma outra divisão, na qual viriam a se opor, às “filosofias do conceito”, não as filosofias da consciência ou do sujeito, mas sim o que ele denomina as “filosofias da vida”? Ora, verifica-se justamente que, nessa outra divisão, *desaparece o papel da história* do âmbito das filosofias do conceito, e agora Badiou pode apresentar-se a si mesmo como o último representante das filosofias do conceito, dando-lhes um significado renovado, em oposição à outra série que parecia ter no rival Deleuze seu último representante. Com efeito, ao abolir a história e o devir do seu papel fundamental, que tanto Brunshvicq quanto Cavaillès reconheceram ao desenvolvimento das matemáticas, Badiou pôde lançar-se à construção de uma nova ontologia.

Tal como Cavaillès, Badiou também pretendeu reverter as filosofias do sujeito e da consciência. Em vez de partir do sujeito transcendental para deduzir a matemática, ele se questiona: “a matemática pura sendo a ciência do ser, como é possível uma teoria do sujeito?” (BADIOU, 1988, p. 12). Para formular tal questão, admitiu como premissa que a matemática, como sistema axiomático desenvolvido segundo a teoria dos conjuntos, é a ontologia: “a apoditicidade dessa disciplina [a matemática] está empenhada [*gagée*] diretamente no próprio ser que ela pronuncia” (BADIOU, 1988, p. 13). Uma ontologia baseada num conjunto vazio e sem unidade (o “Múltiplo”), permitindo que o *real* fosse compreendido, na filiação lacaniana, como aquilo

que impede a formalização unitária absoluta; e sendo o real vazio, a matemática que o pronuncia não poderia apresentar nenhum objeto.

O interessante dessa filosofia é que ela permite retirar das matemáticas, assim compreendidas como a pronúncia do “ser enquanto ser”, o papel de dizerem também os processos contingentes que compõem o mundo. Tais processos estariam, antes, do lado do que Badiou denomina *acontecimentos*, em oposição ao *ser*, pois, se o ser é dito pelas matemáticas, de maneira pura e vazia, o acontecimento estará excluído da ontologia, só podendo se dar em quatro “procedimentos genéricos”: o amor, a arte, a política e a ciência. Quanto à historicidade intrínseca às ciências, e mesmo às matemáticas, estariam reduzidas ao âmbito dos acontecimentos, portanto, como formas de *acesso* à verdade, inconfundíveis com a verdade em si mesma.

Porém, a filosofia de Badiou, com certeza uma das mais notáveis e consistentes do pensamento contemporâneo, parece destoar num ponto decisivo daquela de Cavallès. Cavallès também considerava que as matemáticas formavam um modelo coerente, embora esse modelo estivesse sujeito a transformações imprevisíveis. Essa redefinição incessante das relações entre os conceitos matemáticos, Cavallès a reconheceu como sendo resultado de um duplo processo de separação: “longitudinal, ou coextensivo ao encadeamento demonstrativo” (o paradigma); e “vertical, ou instaurando um novo sistema de ligação que utiliza o antigo como base de partida, e não mais estágio atravessado por um movimento, mas objeto de reflexão em seu comportamento atual” (a tematização) (CAVAILLÈS, 2008, p. 41). Esse duplo processo, estando ele em devir, impedia a uniformização das matemáticas numa ontologia finalmente formalizada. Badiou, por fidelidade a um acontecimento – para falar nos seus termos – o da formalização da teoria dos conjuntos, espera poder destacar tal teoria do devir histórico matemático e, assim, fundar, a partir dela, uma ontologia. Ante isso, contudo, podemos fazer nossa a desconfiança de Cassou-Noguès, quando questiona: “é possível isolar, de certa maneira, uma teoria dos conjuntos no corpo matemático?” (CASSOU-NOGUÈS, 2006, p. 11); é possível isolar uma ontologia do devir matemático?

2 O DEVIR MATEMÁTICO

Antes de decidir-se definitivamente pelo combate que lhe custaria a vida, o último texto que Cavallès fez publicar, em 1939, abordava um tema sem dúvida comovente, para quem, hoje, já conhece o destino do seu autor.

Naquela ocasião, Cavallès escreveu sobre a *aposta*, tema que, pelo menos desde Pascal, tem direito de cidadania filosófica. Se Cavallès o abordava por ocasião das teorias recentes sobre as probabilidades, algumas de suas considerações deixam ver que sua reflexão não se limitava a esse domínio, podendo ser interpretadas como substrato teórico ao tema da decisão: “Uma aposta é exata quando se ganha: mas ela deixa, no mesmo momento, de ser uma aposta”, sustenta Cavallès (2012, p. 539).

Logo em seguida, Cavallès (2012, p. 544-545) acrescenta: “Conhecer o mundo é apostar [...] É a lei de interesses que guia; inserir-se na natureza, vivendo no seio do devir, inventar os movimentos que terão êxito, a própria invenção sendo parte do devir, elemento de um diálogo, como os gestos do corpo na escalada”. E, mais à frente, antes de concluir: “A aposta se situa na linha de divisão entre ação pura vivida e especulação autônoma: ao mesmo tempo, ímpeto para o futuro, reconhecimento de uma novidade radical, risco, e, por outro lado, tentativa de dominação por imposição de uma origem, estabelecimento de simetrias” (CAVAILLÈS, 2012, p. 547).

Ora, se apostar é uma exigência – tanto para as ciências quanto para a vida – cujo resultado é necessariamente indeterminado, a decisão que conduz essa atividade, no entanto, só pode ser racional: *é preciso escolher*, mesmo que não se possa prever as conseqüências últimas dessa escolha. Nesse pequeno artigo, como observa Hourya Sinaceur, já está em jogo a articulação entre “cálculo e decisão, isto é, matemáticas e ética” (SINACEUR, 2013, p. 45), justamente o ponto para o qual o pensamento e a ação de Cavallès serão conduzidos, logo em seguida. Uma luta incerta, mas um combate necessário, pois, se o devir matemático decorre de exigências internas, sendo necessário que haja uma experiência cujos resultados são indetermináveis *a priori*, podendo ocorrer resoluções imprevistas ou mesmo a introdução de novos conceitos que permitirão uma nova colocação do problema, também a ação ética deve decorrer de exigências irredutíveis às suas próprias determinações; o contrário da necessidade sendo – não a liberdade, mas, naquele caso – a Colaboração.

É por isso que não faria sentido, para Cavallès, escrever uma moral. De fato, sua moral ele a demonstraria concretamente, em total convergência com a *lógica* que ele iria redigir, enquanto estivesse aprisionado em virtude de seu combate. Canguilhem foi muito sensível a essa convergência, e argumentou ser assim já em Spinoza que, contra Descartes, recusava partir do *Cogito*,

certamente por achar que a implicação do sujeito na ação pela sua liberdade já deveria estar inscrita na ordem de necessidades de suas próprias causas⁵:

Em suma, essa filosofia [a de Spinoza] que refuta e recusa os fundamentos da filosofia cartesiana, o *Cogito*, a liberdade em Deus e no homem, essa filosofia sem sujeito, muitas vezes assimilada a um sistema materialista, essa filosofia vivida pelo filósofo que a pensou, imprimiu no seu autor a força necessária para se insurgir contra o fato consumado. A filosofia deve dar conta de tal força. (CANGUILHEM, 2006, p. 207-208).

Insurgência “contra o fato consumado”: são essas mesmas palavras que Canguilhem utilizava, nas muitas homenagens que prestou a Cavallès, retomadas ainda em referência a Foucault. Badiou compreendeu isso bem, rendendo também seus tributos aos seus precursores resistentes. No prefácio a uma obra na qual afirma, a respeito da política, sua exterioridade com relação a qualquer teoria, o que interditaria a possibilidade de uma “filosofia política”, Badiou (1998) não hesitou em fazer excluir do domínio da sociologia – ou da história sociológica – a explicação dos acontecimentos da Resistência, e mesmo de qualquer acontecimento:

O “por lógica” de Canguilhem deve se entender como um duplo desvio [*écart*]. Ele se desvia de um “por necessidade social” que dissolveria a escolha em representações coletivas apreensíveis pela sociologia histórica. Ele se desvia de um puro imperativo moral que dissolveria a escolha em disposições doutrinárias exteriores à situação concernida. De fato, a escolha não tem sua inteligibilidade nem no coletivo objetivo nem numa subjetividade de opinião. Ela tem sua inteligibilidade em si mesma, no processo sequencial da ação, assim como um axioma só é inteligível pelos desdobramentos da teoria que ele sustenta. (BADIOU, 1996, p. 15).

Outro ponto de coerência importante entre a lógica da “experiência matemática” de Cavallès e o que chamaremos sua “experiência ética” como resistente é que ambas as “experiências”, irreduzíveis entre si, pois são encadeadas necessariamente em domínios eles mesmos irreduzíveis como são os do desenvolvimento das matemáticas e o dos acontecimentos políticos, representam uma ruptura para com um estado atualmente dado. Quando um problema matemático é solucionado ou tem os seus termos modificados

⁵ Nas indagações incompletas do *Tratado da emenda do intelecto*, Spinoza postulava algo como uma *decisão* que conduzisse o pensamento a lançar-se às redes causais de ordem necessárias, porém, a anterioridade dessa decisão na ordem do pensamento não tem valor ontológico, pois, se a substância compreende o pensamento, decidir por aceder a ela é uma necessidade.

pela introdução de novos conceitos e isso acarreta a sua solução, observa-se um *progresso*, isto é, uma mudança efetiva de ordem qualitativa (e será assim também com os demais autores vinculados à epistemologia histórica francesa, em seus respectivos domínios: Bachelard, Koyré, Canguilhem). Correlatamente, um ato de resistência implica de imediato uma ação concreta na realidade, que arrisca modificá-la ou pode sucumbir a ela, mas nunca se lhe submeter. Badiou conclui, assinalando que, sendo a Resistência uma escolha racional, a decisão pelo seu contrário, isto é, naquele contexto, pela Colaboração, só poderia advir de uma ausência de pensamento, assim como em Spinoza aquele que não lutava por sua liberdade só podia estar privado de pensamento, ficando à mercê de determinações exteriores, uma vez que o pensamento o conduziria necessariamente à luta pela sua libertação (não sendo, portanto, a necessidade um fatalismo, mas uma imprevisibilidade cujo efeito é necessário, ou uma necessidade cujo efeito é imprevisível).

De todos os textos de Cavaillès, sem dúvida, o último que escreveu, em 1942, foi o que recebeu merecidamente maior atenção, não apenas pelas condições heroicas sob as quais foi concebido (longe dos livros, na solidão da prisão), mas sobretudo por ter anunciado o programa de uma filosofia do conceito. Esse texto, que ficou conhecido com o título que Canguilhem e Ehresmann lhe deram – *Sobre a lógica e a teoria da ciência* – objetiva superar o papel da consciência na fundação da racionalidade. As duas teses de doutoramento de Cavaillès – *Método axiomático e formalismo* e *Observações sobre a formação da teoria abstrata dos conjuntos* – ambas defendidas em 1937, sob a orientação de Brunschvicq, publicadas no ano seguinte, dedicaram-se respectivamente ao problema da crise da fundamentação das matemáticas (*Grundlagenkrise*)⁶ e à reconstrução histórica da teoria dos conjuntos, até o estado evolutivo em que se encontrava à época. Na tese complementar,

⁶ A teoria dos conjuntos tem, segundo Cavaillès, sua pré-história na tentativa logicista de Bolzano de criar uma sintaxe universal que dava prosseguimento ao projeto idealizado por Leibniz, e que foi sucedida, em suas intenções, por Boole e sobretudo pelo programa de Hilbert, onde se poderia encontrar uma razão matemática suficiente a todo o seu desenvolvimento (uma “metamatemática”). Dedekind, em seguida, revelaria algumas dificuldades de tais tentativas, e foi procurado por Cantor, iniciando uma troca de correspondências – que Cavaillès traduziu e publicou, com o acréscimo de uma introdução – na qual é possível observar a historicidade do desenvolvimento de um problema matemático, resultando na formulação, enfim, pelo próprio Cantor, da teoria dos conjuntos. *A crise*, de que fala Cavaillès, instaurada por essa teoria, se instaurou na medida em que ela obstava uma fundamentação das matemáticas, assim como os projetos logicistas posteriores, como os de Frege, ou os de Carnap e do Círculo de Viena. Tal era a principal motivação de Cavaillès, que assim iniciava sua tese principal: “O problema do fundamento da matemática só ganhou toda a sua importância com a crise da teoria dos conjuntos” (CAVAILLÈS, 2012, p. 13).

poderíamos dizer que se pratica algo como uma epistemologia histórica dos conceitos matemáticos concernindo à formação da teoria dos conjuntos.

Se, nas suas duas teses de doutoramento, Cavaillès se propunha debater os problemas concernentes à teoria dos conjuntos e da fundamentação das matemáticas, em *Sobre a lógica e a teoria da ciência*, seu objetivo se expande para além desse âmbito e abarca outras consequências para além do domínio matemático. Seu alvo principal nesse texto é o que ele chama as “filosofias da consciência”, representadas por Kant – no início do texto – e por Husserl – em toda a terceira e última parte, também a maior e mais densa – até concluir com a célebre frase na qual frisa que “não é uma filosofia da consciência, mas uma filosofia do conceito que pode dar uma doutrina da ciência” (CAVAILLÈS, 2008, p. 90). Na parte intermediária do texto, Cavaillès discute uma série de autores que teriam tentado fundamentar as matemáticas pela lógica, introduzindo-os progressivamente: Bolzano, Frege, Russell, o Wittgenstein do *Tractatus*, Tarski e Carnap, considerando-os todos como “logicistas”, isto é, como propondo uma fundamentação de todo o conhecimento pela lógica.

A importância inicial de Kant estaria em ter reconhecido o caráter necessário e normativo de regras lógicas na formação do conhecimento. Mas, para Cavaillès, ao submetê-las a uma faculdade, a do entendimento, Kant teria recaído numa dificuldade: como categorias “puras” poderiam estar submetidas a uma faculdade do sujeito? E, a fim de resolvê-la Kant, teria apelado à consciência, a qual garantiria no nível transcendental a dedução de tais categorias. Ao fazê-lo, Kant estabelecia uma divisão estanque entre sensibilidade e entendimento, intuição e conceitos, preservando a unidade sistêmica às formas lógicas. E de onde mais Kant poderia emprestar tais categorias lógicas, uma vez que havia rompido o laço entre elas e qualquer devir intrínseco – já que seriam juízos sintéticos *a priori* – senão de uma lógica pré-existente em sua facticidade histórica (como aquela formalizada pela *Lógica de Port Royal*)?⁷

⁷ Tal crítica de Cavaillès a Kant encontraria eco em Foucault, n^{as} *palavras e as coisas*, quando se tratará de mostrar como Kant é apenas a expressão filosófica de um problema característico da *episteme* moderna, aquele da disjunção, no interior do signo, entre significante e significado. Não estamos dizendo que a função exercida por Kant, nessa obra de Foucault, seja a de preservar as categorias lógicas historicamente fundadas no *a priori* epistêmico da Idade Clássica. Pelo contrário, a cisão interna ao signo, provocada pela *episteme* moderna, abriu à linguagem a historicidade própria das línguas e da linguagem. É essa historicidade intrínseca aos conceitos que Cavaillès está buscando, com a diferença de que ele a busca no âmbito específico do conhecimento científico, enquanto a arqueologia foucaultiana buscará o seu *a priori* para além do desenvolvimento específico da ciência, na própria *episteme* moderna.

Assim, por mais que Kant tivesse encontrado nas matemáticas o melhor exemplo da razão pura estendendo-se a si mesma, Cavaillès dirá que ele arrancou o seu desenvolvimento à progressão efetiva de uma *experiência matemática*. Conforme Cavaillès, se as matemáticas carecem de uma experiência externa (como a de uma intuição, em sentido kantiano) para se desenvolver, tal desenvolvimento só ocorreria, no entanto, em virtude de uma experiência que, não sendo uma experiência sensível, é propriamente matemática. Como exemplifica Hourya Sinaceur (2013, p. 78): “calcular, figurar, traçar funções, desenhar diagramas, inventar conceitos, jogar com o infinito, caracterizar numericamente o contínuo, etc., todas operações que não são unificação do sensível”.

Quanto à exigência de uma base ontológica desvencilhada de uma consciência, Cavaillès a encontra uma primeira vez formulada em Bolzano, cuja importância como pré-história da teoria dos conjuntos já havia sido reconhecida em inúmeras passagens de *Método axiomático e formalismo*. Agora, Bolzano é invocado por ser aquele que teria autonomizado o movimento constitutivo da arquitetura própria das construções científicas, cujo motor seria a demonstração de uma consciência subjetiva:

Pela primeira vez, talvez, a ciência não é mais considerada como simples intermediária entre o espírito humano e o ser em si, dependendo tanto de um quanto do outro e não tendo realidade própria, mas como um objeto *sui generis*, original em sua essência, autônomo em seu movimento (CAVAILLÈS, 2008, p. 36).

Não há mais *signo*, nem necessidade de qualquer esquematismo que viesse garantir a aplicação de conceitos do entendimento a objetos da experiência, pois uma fórmula ou um diagrama matemático já são, eles mesmos, situações reais e efetivas, fruto de uma experiência ocorrida no nível autônomo das matemáticas. Contrariamente a Kant, o conhecimento puro não seria vazio, pois seria preenchido de atos que possuem densidade histórica, mesmo que se trate de uma história intrínseca ao desenvolvimento matemático.

Porém, ainda aqui persiste uma dificuldade, também presente em Kant, porque, se, para este último, as formas lógicas, por terem perdido o laço com os objetos, permaneciam estanques, para Bolzano também não haveria uma contrapartida dinâmica que explicasse o devir efetivo dos conceitos matemáticos, segundo observa novamente Hourya Sinaceur (2013, p. 72-73):

Do ponto de vista intrínseco, que separa as matemáticas de suas aplicações, os conteúdos se autoengendram uns a partir dos outros num ritmo necessário e imprevisível. O sentido se autoconstitui numa transformação perpétua de suas concreções particulares.

E essa dificuldade também não será devidamente enfrentada pelos demais autores confrontados por Cavaillès, antes de invocar Husserl. Ele analisa Frege e Russell, os quais teriam examinado as propriedades sintáticas das línguas formais, e sobretudo Carnap, que, dando sequência a essa tradição, procurou reduzir toda a filosofia a uma única sintaxe lógica unificada como teoria geral da ciência. Cavaillès dirá que as necessidades próprias aos problemas matemáticos, cujas resoluções seriam imprevisíveis, poderiam exigir uma pluralidade de línguas e de sintaxes, todas elas irredutíveis a uma única e mesma lógica. Tais autores teriam, assim, estagnado o processo inerente ao desenvolvimento matemático.

A propósito, assinala outro comentador, desta vez Jan Sebestik: “O que ele [Cavaillès] reprova a Carnap é o desconhecimento da temporalidade própria à ciência, lugar da necessidade, pois a progressão se faz pela via demonstrativa, e do imprevisível, pois ela só se realiza por rompimentos [*éclatements*] e uma reorganização completa das matemáticas” (SEBESTIK, 2008, p. 122). Por fim, ainda, Cavaillès replicará que, na passagem para as ciências físicas, que o Círculo de Viena tentava fundamentar pela mesma sintaxe lógica, haveria exigências adicionais às das matemáticas:

O processo experimental verdadeiro está em outra parte, nas visadas [*visées*], nas utilizações e construções efetivas de instrumentos, todo o sistema cósmico-técnico onde seu sentido se revela e cuja unidade, tanto quanto a relação com o desenrolar matemático autônomo, colocam o problema fundamental da epistemologia física” (CAVAILLÈS, 2008, p. 55).

E, não podendo encontrar, em nenhum desses autores, as respostas a tais exigências, Cavaillès foi ao encontro daquele filósofo que, para ele, parecia estar mais próximo de resolvê-las: Husserl.

3 O ROMPIMENTO COM A FENOMENOLOGIA

A ciência se move fora do tempo.
Jean Cavaillès (2008, p. 37)

Cavaillès foi um dos que escutaram presencialmente as conferências de Husserl na Sorbonne, em 1929, depois publicadas com o título *Meditações cartesianas*, indo visitá-lo pessoalmente em 1931, quando em temporada de estudos na Alemanha. Inicialmente muito entusiasmado com as promessas que a fenomenologia propunha para a lógica e para a teoria das ciências, ao estudá-la mais a fundo, Cavaillès notou que suas soluções não eram satisfatórias. Tomando as teses tardias de Husserl desenvolvidas em *Lógica formal e transcendental* (1929) e na *Krisis* (1936), Cavaillès reteve que sua filosofia transcendental reintroduzia a consciência, mediante o conceito de intencionalidade, na fundamentação das matemáticas. A perspicácia de Husserl, que superava a dualidade kantiana entre sujeito e objeto, salvaguardando a efetividade ao processo racional de que decorrem as matemáticas, estava em evitar, a um só tempo, sacrificar a autonomia da estrutura do objeto e relegar a lógica a um absoluto formal alheio ao mundo, postulando uma “equivalência de conteúdo entre apofântica e ontologia formal” (CAVAILLÈS, 2008, p. 64)⁸. Da lógica à matemática e, por conseguinte, à física, a intencionalidade (correlação entre atividade e sentido matemáticos) permitiria que houvesse um movimento coerente: “a autoridade da lógica sobre a física se acha dessa forma explicada. Com efeito, é um só e único movimento que, por meio da matemática, se desenvolve até as realidades do mundo” (CAVAILLÈS, 2008, p. 66).

Nesse ponto, Husserl deixava a lógica simplesmente formal para estabelecer uma lógica transcendental, concebendo esta como uma síntese última entre lógica e consciência, o que possibilitaria restabelecer a efetividade da lógica que Kant havia impossibilitado, na medida em que a apartava do objeto sensível. Perguntando-se pela origem da produção de sentido na consciência, Husserl pôde fazer conduzir os conteúdos formais da lógica à constituição transcendental desses conteúdos, onde encontrava a consciência tética como fonte e fundamento: “uma terra que não se move”. Ora, sendo a consciência direcionada intencionalmente para o objeto, ao direcionar-se para si mesma, dizia Husserl, ela tomaria consciência de si e de suas funções transcendentais.

⁸ Comentando essa passagem, Sinaceur enfatiza: “A tese de Husserl é a correspondência, a ‘solidariedade efetiva’, entre apofântica formal e ontologia formal, todo objeto ou relação formal entre objetos sendo expressa por um juízo” (SINACEUR, 2013, p. 116).

Mas é aqui que Cavaillès reconhece um dilema ainda maior: “Se a lógica transcendental fundamenta verdadeiramente a lógica, não há lógica absoluta (isto é, regendo a atividade subjetiva absoluta). Se há uma lógica absoluta, ela não pode tirar sua autoridade senão de si mesma, ela não é transcendental” (CAVAILLÈS, 2008, p. 78)⁹. E tais termos – *absoluto* e *fundador* – que dizem respeito à filosofia de Husserl, serão então abandonados por Cavaillès, ao propor sua própria filosofia, cujo programa ele lança em poucas frases conclusivas, nomeando-a como “a filosofia do conceito”. Ao contrário do projeto fundacionista da fenomenologia, Cavaillès sugere que o conhecimento científico se desenvolve segundo verdades inerentes a respectivos *modelos*, necessariamente múltiplos, multiplicidades essas que também recusariam a condição absoluta de uma filosofia transcendental. E Cavaillès acompanhou o pensamento de Husserl nas refutações aos demais pensadores que o trouxeram até esse ponto, para depois romper com ele e defender uma filosofia que valorizasse a autonomia da prática matemática em seu *devoir*, negando toda tentativa de restituição de uma intuição originária¹⁰.

Diferentemente também das lógicas estritas, a de Cavaillès não concebe uma base lógica única a todo pensamento científico. A relação das matemáticas entre si e delas com as ciências da natureza residiria, antes, num entrecruzamento de experiências científicas distintas, numa coordenação que não pode ser estabelecida *a priori*. Além disso, nas relações entre modelos matemáticos, realidade física e tempo histórico, poderiam entrecruzar-se infinitas cadeias de necessidades, numa grande rede de afecções só possíveis de serem aferidas

⁹ Quanto a isso, Derrida, em estudo sobre a *Krisis*, dirá algo parecido a respeito da aporia entre empírico e transcendental na origem da geometria, acusando-lhe uma confusão entre um empirismo e uma metafísica: “Se a possibilidade das objetividades ideais é, ao mesmo tempo, *a priori* e empírica, por que é apenas num certo momento objetivo que as idealidades aparecem em sua rigorosa exatidão? Por que e como esse rigor ou essa exatidão são engendrados a partir de uma inexatidão? Uma vez mais, pergunta-se qual experiência pode conciliar a temporalidade contínua com a produção ou a intuição de um *a priori* absoluto. Uma vez mais, a descrição de Husserl trai seus princípios [...] Com efeito, fracassando em apreender o sentido concreto *a priori* da gênese tecnológica, Husserl deve invocar uma razão escondida na história que desvelará toda reativação da gênese. Mas enquanto tal e em sua pureza, essa razão que se encontra em toda origem genética não é, ela mesma, engendrada. Nessa perspectiva, que se deve aqui qualificar, do próprio ponto de vista de Husserl, de metafísica e formal, a gênese não é mais que uma estratificação de sedimentos factícios dissimulando o sentido originário da história” (DERRIDA, 1990, p. 270).

¹⁰ Outro ex-aluno de Cavaillès, que dá, a seu modo, prosseguimento à epistemologia histórica no âmbito das matemáticas, Gilles-Gaston Granger ressalta: “Nessa acepção, não há *a priori* propriamente dito: mesmo a lógica, consistindo em verificar um procedimento, é uma experiência. A intuição, na medida em que é uma maneira de levar em conta os objetos matemáticos, está em constante progresso e constrói seus sucessivos momentos e níveis *pari passu* com a necessária criação de novos conceitos” (GRANGER, 2003, p. 296).

em ato, nunca em potência. Abandonando o campo transcendental, Cavallès integrará a dimensão do devir na teoria da razão, de múltiplas historicidades correspondendo a múltiplos modelos de racionalidade que se afetam, mas não se unificam. E só uma *dialética*¹¹ é que poderia dar conta da geração das necessidades matemáticas, todavia, deixando a consciência excluída do seu ponto de partida, o que não significa que Cavallès a destituísse absolutamente de sua filosofia. Ao contrário, e aqui é novamente Spinoza – e não Hegel, de quem ele desconfiava – que o inspira, o sujeito deveria aparecer como implicado nos encadeamentos inteligíveis dos modelos matemáticos, estando também sempre em transformação a realidade desses processos nos quais o sujeito se constituiria¹².

Muitos foram os filósofos da ciência, na França, que se sentiram influenciados pelo programa da “filosofia do conceito” que concilia de modo original *racionalidade e história*. Vê-se que ele não era propriamente novo e que, antes de Cavallès, Bachelard (desde o final da década de 1920) já praticava algo similar para as ciências da matéria e, antes dele, já Comte havia dito só ser possível conhecer uma ciência se conhecêssemos a sua história. E quanto a essa “história”, a filosofia do conceito, a qual não pudemos conhecer em todos os seus desdobramentos pela interrupção prematura da vida de seu criador, postulava para si um devir autônomo, o que significa dizer, em seus próprios termos, que esse devir se daria *fora do tempo*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: A RESISTÊNCIA POR LÓGICA

Jean Cavallès é a lógica da resistência vivida até a morte.

Georges Canguilhem (1996, p. 35)

Numa outra intervenção de Badiou a respeito de Cavallès, desta vez invocando sua ação na Resistência na introdução do seu *Compêndio de metapolítica* (BADIOU, 1998, p. 9-17), que retoma, por sua vez, uma

¹¹ “A necessidade geradora não é a de uma atividade, mas de uma dialética” (CAVAILLÈS, 2008, p. 90).

¹² A afirmação de Cassou-Noguès é precisa: “Na realidade, Cavallès opera uma inversão com relação às filosofias da consciência e, em vez de explicar os objetos da ciência a partir da consciência, tenta explicar a consciência a partir do movimento da ciência. O problema é duplo. Com efeito, recusar a primazia da consciência é, por um lado, recusar a posição de uma consciência constituinte, mas, por outro lado, é desistir de considerar a consciência como um dado primitivo. Deve-se, portanto, constituir e, antes disso, definir a consciência a partir do devir autônomo das matemáticas” (CASSOU-NOGUÈS, 2001, p. 2).

homenagem feita conjuntamente a Canguilhem e Cavallès (BADIOU, 2009, p. 5-13), Badiou comenta um pequeno livro de Canguilhem, pouco lembrado, aliás, nas análises do conjunto de sua obra, o opúsculo *Vida e morte de Jean Cavallès*. É nele que Canguilhem apresenta, se não uma teoria do sujeito, ao menos a resolução daquilo que ele mesmo reconhecia como um enigma, o qual nos vem motivando até aqui: *qual relação de necessidade poderia existir entre uma filosofia do conceito e a implicação do sujeito?* E qual relação se poderia estabelecer, nessa filosofia, entre *lógica e moral*?¹³

Enquanto filósofo, Cavallès buscou dar às matemáticas uma autonomia completa ante os demais saberes, demonstrando que o seu desenvolvimento deveria ser considerado unicamente a partir das resoluções internas dos problemas que lhes concerniriam. Desde suas duas teses, Cavallès já expunha seu conceito de “experiência matemática”, que nada deve ao empirismo. “Por experiência”, dizia ele, “entendo um sistema de gestos, regido por uma regra e submetido a condições independentes desses gestos” (CAVAILLÈS, 2012, p. 495). Dessas gestos, cujas regras lhes são independentes, emergiria um *sujeito*, isto é, uma atividade de resolução contínua dos problemas matemáticos engendrados interna e autonomamente:

[...] há uma objetividade, baseada matematicamente, do devir matemático; é a exigência de um problema que obriga a despojar um método de acidentes que nenhuma reflexão percebia como inúteis, é o vigor interno de um método [...]” (CAVAILLÈS, 2012, p. 185).

Tal experiência matemática se daria em favor do desenvolvimento das ideias matemáticas, segundo o encadeamento de seus elos efetivos.

Canguilhem utilizava o exemplo dado por Cavallès, que respondeu com sua vida e com sua morte¹⁴ às exigências ético-políticas de uma filosofia do conceito, numa espécie de resposta antecipada às objeções do existencialismo. Após citar uma fala em que Cavallès se confessava spinozista e se dizia cercado de necessidades, sendo da mesma natureza as necessidades

¹³ Esse assunto, aliás, já ocuparia Canguilhem desde cedo. Basta ver alguns dos temas dos cursos que proferiu, durante a década de 1930, além de ter publicado, em coautoria com Camille Planet, um *Tratado de lógica e moral*, em 1939 (CANGUILHEM, 2011, p. 633-923).

¹⁴ Para um relato sobre as ações praticadas por Jean Cavallès, durante a Resistência, ver Ferrières (1982). Para as ações de Canguilhem, o qual exerceu a função de médico na Resistência, um dos únicos momentos de sua vida, aliás, em que exerceu essa profissão, ver Roudinesco (2010, p. 1-32).

lógicas dos encadeamentos matemáticos e a necessária resistência ao nazismo, Canguilhem descrevia assim a ação do amigo:

Geralmente, para um filósofo, engajar-se em escrever uma moral é preparar-se para morrer em seu leito. Mas Cavaiïlès, no momento mesmo que fazia tudo o que se pode fazer quando se quer morrer no combate, compunha uma lógica. Ele mostrou assim sua moral, sem ter de escrevê-la. [...] Cavaiïlès, filósofo combatente, ensina aos homens ditos de ação que a ação não é uma inconsistente e covarde prática empírica. Cavaiïlès, filósofo matemático, nutrido pela poesia, que citava Rimbaud em suas aulas sobre a experiência, que dizia ter-se achado no mundo do *Bateau ivre*, contemplando pela primeira vez o porto de Estrasburgo, ensina aos terroristas literários que, antes de ser a irmã do sonho, a ação deve ser a filha do rigor. (CANGUILHEM, 1996, p. 29-30).

Noutro texto, Canguilhem prosseguirá pela *dedução* lógica da ação prática de Cavaiïlès, invocando a liberdade necessária, em sentido spinozista, daquele que age conforme a uma exigência, afirmando que Cavaiïlès foi “Resistente *por lógica*”:

O nazismo era inaceitável, na medida em que era a negação, mais selvagem do que sábia, da universalidade, na medida em que anunciava e procurava o fim da filosofia racional. A luta contra o inaceitável era, então, inevitável. E por luta não se deve entender a indignação cochichada nos corredores, o porta a porta patriótico, a alimentação das caixas de correio com panfletos vingativos. Por luta, deve-se entender o combate com as mãos armadas. E por armas, todas as armas. Eis, pois, aí um intelectual que, sem pressão de situação pessoal, por escolha totalmente livre, faz-se chefe de rede, primeiro e sempre pagando com sua pessoa, chefe de agentes de informações, de colocadores de explosivos, de sabotadores. Um chefe executor, um filósofo terrorista: eis aí Cavaiïlès. [...] A lógica é implacável. [...] Sua filosofia matemática não foi construída em referência a algum sujeito suscetível de ser momentânea e precariamente identificado com Jean Cavaiïlès. Essa filosofia da qual Jean Cavaiïlès está radicalmente ausente comandou uma forma de ação que o conduziu, pelos estreitos caminhos da lógica, até essa passagem de onde não se volta. (CANGUILHEM 1996, p. 34-35).

Canguilhem apresenta razões para afirmar que a ação militar de Cavaiïlès era uma necessidade que não decorria nem de um imperativo moral, nem de uma contingência existencial. Uma necessidade compreendida no sentido que a filosofia matemática de Cavaiïlès – que reiteramos dizer-se spinozista – a compreendia: uma decisão livre para agir, resistindo a uma coação

externa mais forte e que coibiria toda liberdade. A decisão contrária, para ele, corresponderia à submissão. Não sendo regida nem por uma finalidade, nem pelo puro acaso, sua decisão pela Resistência era um gesto ético livre, na busca pela sua emancipação das “impurezas do movimento histórico”¹⁵. Exercício da mais absoluta coerência de um pensamento que procurou as relações de afecção entre sujeito e conhecimento, não num *a priori* transcendental, mas no irreduzível de suas experiências respectivas.

SOUTO, C. Subject and resistance in Jean Cavallès’ philosophy of concept. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 4, p. 43-64, Out./Dez., 2020.

ABSTRACT: Jean Cavallès’s “philosophy of concept”, built on the domain of mathematics, is often accused of eliminating the role of the subject from the construction of scientific knowledge. In their defense, authors like Canguilhem and Badiou evoked the action in the French Resistance as an argument for the coherent implication between subject and knowledge that this philosophy evokes. We propose that this implication between subject, resistance and mathematical thinking is not arbitrary, but is a necessary consequence of the Cavallès’s philosophy.

Keywords: Philosophy of mathematics. Subject. Resistance. Cavallès.

REFERÊNCIAS

ARON, Raymond. Prefácio. In: CAVAILLÈS, Jean. **Obras completas de filosofia das ciências**. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 173-176.

BADIOU, Alain. **L’être et l’événement**. Paris: Seuil, 1988.

BADIOU, Alain. **Abrégé de métapolitique**. Paris: Seuil, 1998.

BADIOU, Alain. Georges Canguilhem and Jean Cavallès”. In: BADIOU, Alain. **Pocket Panthéon: figures of postwar philosophy**. Tradução inglesa David Macey, London / New York: Verso, 2009, p. 5-13.

BADIOU, Alain. **La clameur de l’Être**. Paris: Fayard, 2013.

BADIOU, Alain. **A Aventura da filosofia francesa contemporânea**. Tradução Antônio Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

¹⁵ Palavras de Raymond Aron, o qual também se pronunciou sobre o gesto de decisão de Cavallès (ARON, 2012, p. 175).

BRAUNSTEIN, Jean-François. Bachelard, Canguilhem, Foucault: le 'style français' en épistémologie. In: WAGNER, Pierre (éd.). **Les Philosophes et la Science**. Paris: Gallimard, 2002, p. 920-963.

BRAUNSTEIN, Jean-François. Fleck, Canguilhem, Foucault. Ludwig Fleck et le "style français" en philosophie des sciences. In: LÖWY, I. e JAS, N. (éd.). **Genèse et développement d'un fait scientifique (1935). Retour sur les fondements, la fécondité et l'actualité de la pensée de Ludwik Fleck**. Zurich: Collegium Helveticum, 2009, p. 63-80.

CANGUILHEM, Georges. **Vie et mort de Jean Cavallès**. 3a ed. Paris: Allia, 1996.

CANGUILHEM, Georges. O cérebro e o pensamento. **Natureza Humana** 8(1): 183-210, jan.-jun. 2006, p. 183-210.

CANGUILHEM, Georges. **Oeuvres complètes: tome I. Écrits philosophiques et politiques (1926-1939)**. Paris: Vrin, 2011.

CANGUILHEM, Georges. **Michel Foucault: morte do homem ou esgotamento do Cognito?** Tradução Fabio Ferreira de Almeida. Goiânia: Ricochete, 2012.

CASSOU-NOGUÈS, Pierre. Conscience et réflexivité dans la philosophie mathématique de Cavallès. **Methodos: savoirs et textes**, 1/2001, p. 1-14. [disponível em <http://journals.openedition.org/methodos/55>; acesso em 01/03/2018]

CASSOU-NOGUÈS, Pierre. L'excès de l'état par rapport à la situation dans *L'être et l'événement* de A. Badiou. **Methodos: savoirs et textes**, 6/ 2006, p. 1-13. [disponível em <http://journals.openedition.org/methodos/548>; acesso em 01/03/2018]

CASSOU-NOGUÈS, Pierre; GILLOT, Pierre. **Le concept, le sujet et la science: Cavallès, Canguilhem, Foucault**. Paris: Vrin, 2009.

CAVAILLÈS, Jean. **Sur la logique et la théorie de la science**. 2a ed. Paris: Vrin, 2008.

CAVAILLÈS, Jean. **Obras completas de filosofia das ciências**. Tradução Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

DAVIDSON, Arnold. **The emergency of sexuality: historical epistemology and the formation of concepts**. Harvard: Harvard University Press, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Le problème de la genèse de la géométrie de Husserl**. Paris: Seuil, 1990.

FERRIÈRES, Gabrielle. **Jean Cavallès: un philosophe dans la guerre, 1903-1944**. Paris: Seuil, 1982.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits II. 1976-1988**. 2a ed. Paris: Gallimard, 2002.

GRANGER, Gilles-Gaston. Cavallès et Lautman, deux pionniers. **Revue philosophique de la France et de l'étranger**, 2002/3, Tome 127, p. 293-301 [disponível em <https://www.cairn.info/revue-philosophique-2002-3-page-293.htm>; acesso em 01/03/2018].

HACKING, Ian. **Ontologia história**. Tradução Leila Mendes. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

HUSSERL, Edmund. **Lógica formal y lógica transcendental**: ensayo de una crítica de la razón lógica. Traducción Luís Villoro. Ciudad de México: CEF, 1962.

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

LEBRUN, Gérard. A ideia de epistemologia. In: LEBRUN, Gérard. **A filosofia e sua história**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Cosac Naify, 2006, pp. 129-144.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Philosophy in turbulent times: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida**. Tradução para o inglês William McCuaig. New York: Columbia University Press, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. Jean-Paul Sartre répond. In: **Revue L'Arc**, n° 30. Paris, 1966, p. 87-96.

SEBESTIK, Jan. Postface. In: CAVAILLÈS, Jean. **Sur la logique et la théorie de la science**, 2a ed. Paris: Vrin, 2008, p. 91-142.

SINACEUR, Hourya Benis. **Cavallès**. Paris: Les Belles Lettres, 2013.

WORMS, Frédéric. **Moments** : la philosophie en France au XX^e siècle. Paris, Gallimard, 2009a.

WORMS, Frédéric. Sartre et Cavallès: nécessité et existence dans le moment philosophique de la Seconde guerre mondiale. In: CASSOU-NOGUÈS, Pierre; GILLOT, Pierre. **Le concept, le sujet et la science**: Cavallès, Canguilhem, Foucault. Paris: Vrin, 2009b, p. 59-74.

Recebido: 26/6/2018

Accito: 29/04/2020

SOME MORALS FROM THE PHYSICO-MATHEMATICAL CHARACTER OF SCIENTIFIC LAWS

*Cristian Soto*¹

Abstract: This article derives some morals from the examination of the physico-mathematical view of scientific laws and its place in the current philosophical debate on laws of nature. After revisiting the expression scientific law, which appears in scientific practice under various names (such as laws, principles, equations, symmetries, and postulates), I briefly assess two extreme, opposite positions in the literature on laws, namely, full-blown metaphysics of laws of nature, which distinguishes such laws from the more mundane laws that we find in science; and nomological eliminativism, which ultimately contends that we should dispense with laws in science altogether. I argue that both positions fail to make sense of the laws that we find in scientific practice. For this, I outline the following twofold claim: first, most laws in physics are abstract mathematical statements; and second, they express some of the best physical generalisations achieved in this branch of science. Thus understood, a minimal construal of laws suggests that they are in principle intended to refer to those features of phenomena whose salience and stability are relevant for specific scientific tasks.

Keywords: Scientific laws. Laws of nature. Mathematics. Metaphysics. Physical systems.

INTRODUCTION²

In this article, I outline a physico-mathematical account of scientific laws. Such laws constitute one of the central issues in current debates in philosophy of science. This is partly because they occupy an important place in scientific practice; partly because they are our best grasp of the way reality is in some domains; and partly because the analysis of the character of scientific

¹ Departamento de Filosofía, Universidad de Chile, Santiago – Chile.  <https://orcid.org/0000-0001-5675-8943> E-mail: cssotto@uchile.cl

² This article was developed within the context of the FONDECYT 11160324 research grant, CONICYT, Chile. I am grateful for their financial support. Pablo Acuña, Bruno Borge, Otávio Bueno, Anjan Chakravartty, Aldo Filomeno, Roman Frigg, and Howard Sankey kindly engaged in discussions of some of the ideas contained in this article at different stages of the writing process. I am, of course, fully responsible for possible mistakes that may have gone unnoticed.

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.04.p65>



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

laws raises a cluster of philosophical questions. Focusing on physics, I shall address the following concerns: do metaphysical approaches to the laws of nature account for the laws that we find in science? Can we dispense with laws in our understanding of scientific practice? Do laws in physics amount to more or less complex, abstract mathematical statements that intend at least in principle to inform us about reality?

The structure of my argument is as follows. In section 2, I look into the expression *scientific law*, a notion that cannot but be overloaded with a variety of meanings. For one thing, speaking of laws may resemble the metaphysical discourse on the laws of nature. For another, a plethora of expressions that refer to nomic statements quickly come to mind, such as principles, equations, postulates and symmetries. I highlight that there is no general consensus as to when we should call scientific laws certain physically interpreted mathematical statements. However, I contend that we can still identify laws in terms of the tasks they accomplish, such as expressing physical generalisations of various scopes.

To situate the physico-mathematical view, I briefly outline two opposite views on laws in section 3. I firstly address, in 3.1, the metaphysical approach that reifies the laws of nature, taking scientific essentialism as an instance of such approach. In this respect, I argue that this approach should be rejected so long as it introduces a heavy metaphysical baggage, relying on a questionable distinction between *laws of nature* and *scientific laws*. By contrast, in 3.2, I address the second cluster of views, which corresponds to anti-metaphysical approaches that I label nomological eliminativism. In various guises, not only does nomological eliminativism promote the rejection of the metaphysicians' laws of nature, but it also advises us to dispense with laws in our construal of science altogether. Contrary to this, I shall argue that nomological eliminativism fails to account for the laws that we find in scientific practice.

In section 4, I advance my analysis of the physico-mathematical view providing evidence for the following claims: (4.1) most laws in physics are standardly articulated in terms of more or less complex, abstract mathematical statements; (4.2) Dorato's appraisal of the software theory of the universe delivers an exercise in the mathematics' contribution to the articulation of laws; and (4.3.) such laws inform us about some of the best physical generalisations achieved in science. Overall, I aim to show that laws in science are at least in principle intended to inform us about those features of phenomena whose salience and stability are relevant for various scientific tasks, which are

associated, among other things, with the application of measurement and modelling procedures of various kinds. I argue that the physico-mathematical approach enables us to avoid both a metaphysics-minded account of laws and nomological eliminativism.

1 SCIENTIFIC LAWS REVISITED

As practice in physics routinely demonstrates, law statements play a variety of roles. For one, they help scientists express some of the best physical generalisations achieved by means of empirical and mathematical research. An initial insight into what physical generalisation means can be obtained by looking at the distinction between *phenomenological* and *fundamental* laws.³ The former describes physical systems. They succeed to do so in such cases as mathematical descriptions of specific physical systems, as is exemplified in the Fourier law of heat conduction or the Kepler laws of planetary motion. By contrast, fundamental laws aim at explaining ideal systems that fail to find an exact correlate in reality. Examples of this latter sort are those of the symmetries of the standard model of particle physics and the laws of general relativity, both of which require a good deal of mathematical idealisations that are satisfied by further, less-abstract mathematical models of the world. I shall return to this point in section 4, where I flesh out in further detail this distinction. For the time being, it is worth emphasising that the demarcation between *phenomenological* and *fundamental* seems to be at least partly grounded in an ontological consideration. Phenomenological laws describe phenomena of a well-delimited, restricted scale, whereas fundamental laws inform us about the construction of ideal systems that are intended to reveal pervading (ideal) features of reality as a whole.

Addressing the role of laws in expressing physical generalisations, it should be asked in a Shakespearian spirit: what is in the name *scientific law*?⁴ The question is relevant, since the expression *scientific law* can work as a general label encompassing a variety of law-like mathematical statements that are usually called by different names in scientific jargon. Indeed, not only does

³ For details concerning this distinction, see Cartwright (1983, pp. 1-2 and 160); and Cartwright (1999, pp. 23 and ff., and pp. 35-36)

⁴ I think of *Romeo and Juliet*, Act 2, Scene 2, where Juliet says: “What’s in a name? That which we call a rose / by any other name would smell as sweet,” implying that Romeo would keep his excellence if called by another name. Regarding my argument, I suggest the concern of whether scientific laws would keep their character if called differently.

science teach us about laws, but it also informs us about equations, principles, postulates, symmetries, and so forth. Let me mention a few examples:

- i. *Laws*: The Ohm law for acoustics; the conservation laws; the laws of thermodynamics; the law of gravitation.
- ii. *Principles*: The principle of least action; Heisenberg uncertainty principle; Pauli exclusion principle.
- iii. *Equations*: Einstein field equations in general theory of relativity; Maxwell's equations of classical electromagnetism; the Schrödinger equation.
- iv. *Postulates*: The first postulate of special relativity (the speed of light is constant).⁵

In what follows, I suggest employing the expression *scientific law* (or just *law*) as a generic label that encompasses them all. No rigour has been achieved in practice regarding the ways in which research communities name scientific laws. As observed above, some laws are called principles, others are called equations, and a few others are named postulates. Some laws are labelled symmetries in view of the fact that they pick out symmetric features of theory or reality (or both), whereas others are termed laws *simpliciter*, as though they were the proper laws of scientific endeavour.⁶ Science has its folklore too. Some laws are christened after the names of those who discovered them, whereas others are categorised by reference to their physical targets. For the most part, this lack of rigour seems to be the natural result of the general unimportance of naming practices in view of scientific interests.

One moral that can be derived from the argument thus far is that the boundaries of what counts as a scientific law and what does not are blurry. On the one hand, there appears to be no principled (*a priori* or otherwise) distinction among specific laws, principles, equations, symmetries, and postulates. On the other, we do find in each particular case a difference in the physical generalisations that mathematics-based law statements express, thereby having specific nomic scopes related to the regions of reality they intend to describe or explain. Some of them, as the Kepler laws, address only a small number of planets and employ basic mathematics (equations relating

⁵ Note that the second postulate of special relativity states that the laws of physics are the same in all inertial frames, without having by itself a standard mathematical formulation.

⁶ Although with different purposes from those that I have in mind here, Similar analyses of the naming practices of laws in science can be found in Mumford (2004, p. 134) and Holton and Brush (2006, pp. 187 and ff.)

geometrical properties of the orbit of a body), whereas other laws can be applied to any physical system throughout the space-time universe in terms of high-level abstract mathematical theorising (group theory, Hilbert spaces, etc.). Additionally, it is not easy to find out a difference between those abstract mathematical statements that scientists call laws and those that, by contrast, are similarly abstract and mathematical, but do not bear a law-like status in inferential practices.

2 FROM FULL-BLOWN METAPHYSICS OF LAWS TO NOMOLOGICAL ELIMINATIVISM

In this section, I show that proposals in the philosophy of science arena go from full-blown metaphysical views of laws of nature (3.1) to sophisticated versions of the anti-metaphysical nomological eliminativism (3.2). I shall succinctly highlight the shortcomings of these proposals and point out the main issues regarding which the physico-mathematical approach adopts a different stance.

2.1 THE METAPHYSICAL STRATEGY: LAWS OF NATURE AND SCIENTIFIC LAWS

To attempt to offer a single definition of laws of nature as they are conceived of in the metaphysical debate would not do justice to the variety of accounts that we find throughout this philosophical trend.⁷ Yet, a common feature of these approaches is the main question they raise, namely: what is the nature of the laws of nature? To some extent, such question assumes that there is a metaphysical story to tell in this respect. The following is a first characterisation of the laws of nature from a metaphysical perspective:

- i. Universality.* Laws of nature universally govern their regions of reality. The law statements expressing them are universal in scope regarding

⁷ Philosophical approaches to laws of nature are standardly categorised as follows: on the one hand, we find various Humean accounts, with variations in supervenience theories and the best system account; whereas, on the other, there are various metaphysical takes, such as the natural necessity approach, including several versions of the Dretske-Tooley-Armstrong theory, and dispositional and essentialist theories grounding laws in a specific conception of properties (see Carroll 2004). To engage in critical analysis of these views would distract me from the goals of this article. It should be observed that the literature also includes less metaphysical approaches granting a central role to counterfactual analysis (Lange 2000 and 2009), measurements (Roberts 2008 and 2013), invariance (Woodward 2003, 2013, 2017 and 2018) and models (Cartwright 1983 and 1999). Likewise, in section 4, I shall examine approaches to laws of nature that highlight their mathematical character, such as Dorato (2005a, 2005b and 2005c) and Feynman (1965).

the parcel of reality they quantify over. They may take the following conditional form: *for all x , if Fx then Gx* .

- ii. *Necessity*. For something to be a law of nature of the kind Fx/Gx , it must necessarily be the case that Fx/Gx . Thus, if Fx/Gx is a law of nature, x *having the property F necessitates x having the property G* .
- iii. *Truth*. What makes a law statement true is the law of nature it describes. There are no true or false laws of nature, but only true or false law statements.
- iv. *Objectivity*. Epistemically, law statements are objectively true or false in virtue of the laws of nature they describe. Ontologically, the existence of specific laws of nature is an objective, mind-independent fact about the way reality is. (ARMSTRONG 2012)

The metaphysical view partakes of the general account of science that we find in recent defences of scientific realism, usually constituting one section of the larger project of elaborating a metaphysics for this doctrine. Advocates of this view maintain that science is in the business of achieving approximately true theories of reality, typically succeeding to do so. Hence, those who work on the metaphysical foundations of scientific realism go a step further and claim that some of our best scientific theories do uncover laws of nature, being a task for metaphysicians to account for the metaphysical underpinnings of such laws.

The metaphysics of scientific essentialism exemplifies this strategy. As Ellis claims (2001, p. 222; emphasis added), “the *causal laws of nature* are *objective* and describe the *essential natures* of the *basic kinds of causal processes* occurring in nature”. This shows that scientific essentialism relies on the postulation of a heavy metaphysical baggage that includes essential properties, powers, capacities, and propensities; kinds of causal processes; a natural-kind structure of reality; truth-makers; and the laws of nature that emerge from the necessary relations instantiated by members of the natural kinds depending on their essential constitution. Consequently, laws of nature are universal in the sense that they quantify over every member of the natural kinds that fall under the formulation of the law, describing the sorts of processes that must take place among them given their essential properties.

Considering this metaphysical construction of the laws of nature, we now ask: does the metaphysical approach to the laws of nature make sense of the scientific laws that we find in science? Sections 41–43 shall suggest reasons

to think that it does not. For the moment, we can consider the purported distinction between *laws of nature* and *scientific laws* suggested by the metaphysical approach. Swartz (2009 and 2003, section one) makes explicit this assumption, claiming that “[l]aws of nature are to be distinguished from scientific laws”: the latter are inaccurate or mere approximate truths when compared to the former. This invites the idea that scientific practice fails to achieve knowledge of the laws of nature, since it does not thoroughly fulfil criteria (i-iv) abovementioned. Additionally, this is taken to be what makes the metaphysical investigation of the laws of nature worth pursuing, granted that such criteria set a speculative conceptual framework for lawhood, operating as a heuristic for empirical inquiry into scientific laws. Whereas scientific laws correspond to mere contingent generalisations achieved by empirical and mathematical means, they would be grounded in the laws of nature that are a subject matter to be articulated by metaphysicians.

A corollary of this is that metaphysics should not defer to science questions regarding the nature and reality of laws of nature, since –so the argument goes– science does not provide an account of what it is for something to be a law of nature. Furthermore, it is assumed that metaphysics has a distinctive approach to problems such as what laws of nature there are and what exists overall (MUMFORD 2004). Having a proper method in examining the reality of laws of nature, metaphysics occupies a fundamental place in relation to scientific disciplines. In its full-blown fashion, the metaphysical view contends that science is limited to finding out truths about the world, “but it is far from clear that those sought truths are truths about laws in the world” (MUMFORD 2004, p. 128).

The physico-mathematical view rejects the metaphysical approach and proposes to develop a minimalist conception of laws that is closer to scientific practice. A literal reading of current best scientific theories, I shall argue, does not support the distinction between laws of nature and scientific laws. In fact, theories inform us about mathematics-based law statements only. Their ontology is yet to be the subject of a piecemeal investigation. I shall aim to show that we should rather defer to scientific theorising questions about laws, taking it to be the primary source of information about the character of laws, their mathematical formulation and the scope of their physical generalizations.

2.2 SHOULD WE DO AWAY WITH LAWS ALTOGETHER?

We also find in the literature sophisticated versions of what I call *nomological eliminativism*. This view holds the no-laws thesis, initially proposing the idea that there are no laws of nature. It finds an interesting defence in the works of van Fraassen (1989) and Giere (1999). Both of them, however, go beyond this, claiming that we should dispense with laws altogether in our construal of science.

The first argument for nomological eliminativism is historical. Descartes and Newton spoke of the laws of nature in their writings on natural philosophy, and in different passages they refer to God as the lawgiver. The expression is thus a metaphor that derives from an analogy to the laws of God in Christianity. Moreover, still within the early-modern tradition, this understanding of laws of nature finds inspiration in the deductive rigour of Euclidean geometry as well, being a manner of speaking that was used for brevity's sake to refer to those theories that occupy the place of principles prescribing how things must behave. Although useful in the 17th and 18th centuries, van Fraassen (1989, pp. 1-2 and 8) claims that the talk of laws of nature ceased to be necessary for our account of science, hence its persistent appearance in philosophical discourse amounting to an anachronism.

At this point, I see no problem with embracing the historical argument. Abundant historical evidence persuasively demonstrates that the origin of the expression *law of nature*, as it took place in early modern science, derives as a metaphor whose basis are both religious and moral laws and the axiomatic structure of Euclidean geometry. Ruby (1986) compellingly gathers evidence for these contentions. Accordingly, if not plainly old-fashioned, such a conception calls for substantial amendments and reformulations.

A second argument that nomological eliminativism puts forward has to do with the set of criteria of adequacy for philosophical accounts of laws. To the criteria (i-iv) above, van Fraassen adds (v) delivering a theory of explanation; (vi) a theory of confirmation, (vii) an explanation of necessity, and (viii) a way of understanding the aim and structure of science.⁸ As we shall see below, this comes to be particularly relevant since van Fraassen maintains that symmetries and models, rather than laws, are better equipped to successfully accomplish tasks (v-viii).

⁸ Other criteria of adequacy are inference; intensionality; necessity bestowed; necessity inherited; prediction and confirmation; and counterfactuals and objectivity (van Fraassen 1989, chapter 2, section 4).

First of all, concerning symmetries, nomological eliminativism moves from the claim that *there are no laws of nature* to the claim that *we need not laws, but only symmetries, in order to account for scientific practice*. In this picture, science is in search of symmetries rather than laws, where symmetries are transformations that leave all relevant structures the same. Examples of symmetry are the various isometries we find in gravity; the symmetries in Galilean relativity; space-time symmetries in general relativity; the symmetries of the conservation laws; and the invariance of certain physical constants and laws across the Lorentz transformations. This move appears attractive so long as it makes sense of those occasions where the pre-theoretical assumption of a symmetric world has paid off in theory construction and explains scenarios in which symmetry considerations led scientists to achieve new theoretical findings.

Second, regarding models, nomological eliminativism appeals to the semantic view in order to claim that scientific theories are collections of models. If there are any laws in science, they are mere descriptions of the relationships among the different elements constituting such models. Understood as the basic principles of the theory or the fundamental mathematical equations, laws would be restricted to describe what must take place in the ideal systems that models represent. Additional developments of this view purport to show that the laws that we find in science do not always meet criteria (i-iv) above. Rather than laws in this sense, what we find in the structure of scientific theorising are principles expressing restricted generalisations that are not to be interpreted as statements about reality, in which case they would be plainly false, but as rules for the construction of models (GIERE 1999, pp. 6 and 86). Likewise, if they bear any truth, that truth is not about the world, but about the working of abstract models.

A concern nevertheless emerges at this point. Nomological eliminativism ends up rejecting both the metaphysical understanding of laws of nature, on the one hand, and the concept of law in scientific practice, on the other. Hence, granted its revisionary stance, an examination of this view suggests the question of whether it could be considered a live option if it forces us to dispense with the notion of law in standard scientific practice overall. Facts would speak against doing this, since it can be easily pointed out that *we do find several laws in current best science*. As I understand the expression *scientific law* (see section 2 above), symmetries represent one example, whereas others are the various principles, equations and postulates that play specific roles in delivering physical generalisations. Therefore, an account of scientific

practice by reference to the investigation of symmetries only –as van Fraassen submits–, which in other respects overlooks the investigation of scientific laws overall, would be largely insufficient.

Earman (1993, p. 414) nicely helps us state this point:

To be concrete, consider gravitational physics from Newton to Einstein to the present day. Is it possible to understand the history of this field without construing the scientific activity as being in large part a search for the laws of gravitation and an attempt to understand their implications? Is the use of the notion of law in this field so muddled that both working scientists and philosophers seeking to understand the methodology and foundations of science would be better off dropping the notion altogether?

As shall be argued in sections 4.1-4.3, the physico-mathematical view advances a negative answer to both questions: the history of science is better construed as at least partly being a search for laws, and the concept of law is a live category currently in use in scientific theorising.

In brief, although interesting, nomological eliminativism falls apart given the limitations it imposes on the scope of laws understood as mere descriptions of the working of abstract models that are restricted to inform us about ideal systems. As such, it makes scientific laws appear devoid of empirical content, thereby threatening to hinder a proper understanding of this element of science. To claim that scientific laws are laws of abstract models does not do justice to the place they occupy in scientific practice and the roles they help to perform.

3 A MINIMAL CHARACTERISATION OF SCIENTIFIC LAWS

Having in mind our remarks on laws in section 2, I outline below the physico-mathematical account addressing (4.1) the mathematical character of laws, (4.2) Dorato's appraisal of the software theory of the universe, and (4.3) the scope of laws' physical generalisations.

3.1 MATHEMATICS' CONTRIBUTION TO PHYSICAL LAWS

The claim I defend in this section is that scientific laws are routinely expressed in terms of more or less complex, abstract mathematical statements.

This contention becomes important once the distinction between the laws of nature and the laws of science has blurred. The best access we have to the laws of the physical realm is provided by more or less complex, abstract mathematical statements, usually differential equations of various sorts. This should come as no surprise, though, especially if one focuses the analysis on physics, where most laws are written down in mathematical language⁹.

Nevertheless, if one moves to other areas of science, things are different, since we find laws that are not expressed in mathematical terms. Examples of the latter sort taken from chemistry are the periodic law, which states that the chemical properties of the elements vary periodically according to their atomic number; and the law of definite composition, which states that a compound is composed of two or more elements chemically combined in a defined ratio by weight. I mention these two laws since although they are not mathematically expressed, they are nonetheless basic for current chemistry. Likewise, a similar example concerning the biological realm would be the laws of evolutionary theory that resist a precise mathematical formulation, leading some to deny them a law-like status.

In brief, to claim that most laws in physics are mathematical statements only means that such scientific laws are *best expressed in mathematical terms*. Importantly, it should not be interpreted as involving the claims that all laws across different scientific fields are mathematical, as abovementioned; or that those laws that are not best formulated in mathematical terms should not be granted a law-like status.

Let us return to the first point. The contention that most laws in physics are more or less complex, abstract mathematical statements has had disparate luck in the philosophy of science arena. One exception is the work of Dorato (2005a, 2005b and 2005c) on the contribution of mathematics to the formulation of laws in science. I shall return to this below. However, apart from that, philosophers have only recently come to fully recognise the philosophical import of this fact. In a tangential manner, Ellis (2012) and Armstrong (2012) highlight that scientific laws are standardly formulated in mathematical terms, but they do not explain why this is the case, nor what relevant consequences can be derived from this for our understanding of laws.

⁹ For a detailed analysis of mathematics' contributions to the articulation of physical laws, see Soto (2020), where I address Wigner's reflections on the effectiveness of mathematics, along with standard characterisations of the interplay between physics and mathematics.

Instead, they pursue metaphysical considerations attempting to ground laws in essential properties and universals, respectively.

The situation is slightly different in the scientific literature. Physics textbooks confirm that most laws in this field are best formulated in mathematical terms. Scientists themselves have observed that an important use of mathematics takes part in the formulation of scientific laws. An example is Feynman (1965, p. 39), who claims that “[...] the more laws we find, and the deeper we penetrate nature, the more this disease persists. Every one of our laws is a purely mathematical statement”. He analyses the Newtonian law of universal gravitation:

$$F_{grav} = Gm_1m_2/R^2$$

Here, m_1 and m_2 are the masses of two bodies, R^2 is the square of the distance between their centres, G is the gravitational constant, and F_{grav} is the resultant force of gravity. The law of gravitation tells us that any two bodies, m_1 and m_2 , exert a force upon each other that is directly proportional to the product of their masses and varies inversely as the square of the distance between them, R^2 . This mathematical formula, which has been provided a physical interpretation in terms of forces, masses and distances, states a constant correlation between certain mathematical variables that represent the outcomes of measurement procedures applied to specific physical systems. I return to this in 4.3 below.

Among the aspects of the law of gravitation, we find that it is mathematical in character, but also that it is not exact. By the end of the 18th and beginning of the 19th century, Cavendish carried out a series of experiments in order to determine in a more precise manner the value of G . Although he succeeded to do so, the Newtonian law of gravitation came later on to be corrected by Einstein’s general relativity theory. In brief, mathematics was useful for the formulation of this law from the very beginning, given that large numbers were involved in the description of complex physical situations, but it did not guarantee by itself the precision of the correlation established.

Scientists formulate laws in mathematical terms. Mathematical notation and operational rules convey some of the best models available to perform the task of expressing laws with certain precision. Feynman,

however, speculates that physics may ultimately not need mathematics at all in the formulation of physical theories, “that in the end the machinery will be revealed” (1965, p. 58).¹⁰ From a philosophical perspective, some still wonder whether the mathematical character of laws opens the door to ontological arguments suggesting the idea that reality is at once physical and mathematical. Indeed, some are inclined to explain the contribution of mathematics to laws in physics arguing that reality is at bottom both physical and mathematical (Psillos 2012); or even that reality is an all-encompassing mathematical structure (TEGMARK 2014). Yet, we can avoid going down the metaphysical slippery slope by adopting epistemic and pragmatic takes on this issue, namely: the applicability of mathematics to the formulation of laws is of epistemological concern insofar as the mathematics involved enables scientists to achieve explanations and understanding of phenomena; and it is, in turn, pragmatic, since the mathematics involved in the articulation of law statements facilitates the expression of large physical quantities and physical relations in a few symbols (SOTO 2019). The applicability of mathematics to the formulation of laws in physics may be largely due to “[...] the speed with which the mathematical symbols convey information” (FEYNMAN 1965, p. 36). No ontological addendum is required here.

At face value, some scientific laws are expressed in terms of differential equations, such as Newton’s law of universal gravitation. Other parcels of mathematics contribute to express the laws of specific regions of reality, as in the case of group theory, which enabled scientists to formulate the symmetries that hold across various physical systems in the standard model of particle physics. Similarly, the mathematics of Hilbert spaces facilitated the formulation of laws in quantum mechanics, providing a rigorous account of vector spaces (STEINER 1998, pp. 38-44). This all contributes to show the epistemic and pragmatic purport of mathematics in the articulation of physical laws.

¹⁰ Pincock puts forward a similar view. Thinking of Maxwell’s classical electromagnetism, he visualises the following strategy: “The epistemic proposal is consistent with the prospect of eliminating mathematics in some ideal end of science. This would occur if the scientific community was gradually able to zero in on the underlying causal mechanisms by first isolating stable larger scale mathematical structures and then proceeding to consider possible smaller scale underlying mechanisms” (Pincock 2011, p. 73). See Soto and Romero (forthcoming) for an analysis of the mathematics in the transition from classical to quantum electrodynamics.

3.2 AN EXERCISE: DORATO'S APPRAISAL OF THE SOFTWARE OF THE UNIVERSE

Some may be inclined to believe that the examination of the mathematical dimension of laws only delivers a formal understanding of lawhood. This, however, is not the case. The mathematical character of scientific laws also makes sense of the fact that laws are instruments of calculations that facilitate the construction of explanations, predictions and representations of physical systems. Let me briefly look at this point in some further detail. Scientists can track the probability of one physical system passing from one physical state to another by means of applying the correct law to measurements of specific properties of phenomena (see 4.3 below). This is what the *software theory of the universe* attempts to demonstrate (DORATO 2005a, 2005b, 2005c). Some scientific laws can be interpreted as algorithms that constitute the software of reality, analogous to the computer software that operates on different computer hardware. Dorato (2005b, p. 61) further develops his view appealing to Whewell's characterisation of the three components of scientific laws:

- i. The algorithmic structure, given by the mathematical formula (differential equations, and the like) that prescribes the law properly speaking;
- ii. The initial or boundary conditions, i.e., the initial numeric data to which we apply the law; and,
- iii. The constant quantities left unchanged by the application of the algorithm, i.e., the constants of nature.

Think again of Newton's law of universal gravitation. The arrangement of symbols F_{grav} , G , $m1$, $m2$ and R^2 corresponds to element *i*, viz., the algorithmic structure of the mathematical equation. Yet, the algorithmic structure is to be filled with element *ii*, which corresponds to the measurement outcomes (physical data, physical quantities, and so forth) to which the law is applied. Lastly, concerning *iii*, G introduces the mathematical variable which stands for a physical constant that holds for two massive bodies across reality and which is left unchanged in the algorithm that tracks the relevant physical process.

The physico-mathematical approach is largely in agreement with Dorato's software theory, whose core claim is that scientific laws express in mathematical terms the best physical generalisations achieved by science.¹¹

¹¹ See Soto and Bueno (forthcoming) for further analyses of the software view and alternative takes on the ways some mathematics get to be applied to the relevant structure of physical domains.

However, it should be noted that the software/hardware metaphor involves some pitfalls. One is the suggestion of taking scientific laws as algorithms that bear a structure that suitably accounts for laws of succession, but not for laws of simultaneity (Dorato 2005a, p. 142). A second drawback is that it implies that physical systems behave as if they were computing their next physical state. The metaphor of the software entails the idea that physical systems carry out this computation of their next physical state by means of causing it. A problem would arise at this point if there are non-computable mathematical equations in current scientific and mathematical practice to which the algorithmic view would not apply.

3.3 ON THE SCOPE OF PHYSICAL GENERALISATIONS EXPRESSED BY LAWS

I turn to the second aspect of the physico-mathematical approach, which is that laws are at least in principle intended to inform us about features of physical systems. Importantly, this firstly implies that laws are not to be understood as abstract mathematical statements that solely describe the structure of abstract models, as nomological eliminativism claims. Secondly, it also entails that laws inform us about those features of physical systems that are the target of empirical enquiry, and not about the supposedly fundamental metaphysical dimension of reality, as the metaphysical approach would contend.

Recall the distinction between fundamental and phenomenological laws aforementioned (section 2 above) in order to illustrate the scope of physical generalisations expressed by laws. We can refine the fundamental/phenomenological distinction highlighting the various scopes of lawlike physical generalisations that we find in physics. To determine its scope, the crucial step consists in assessing the relevant target system in each case. For instance, the scope of physical generalisations expressed by the laws of general relativity is determined by gravitational phenomena that in principle take place across the universe as a whole. Such generalisations are explained in terms of the geometric features of the four-dimensional space-time. At a different scale, the Planck constant contributes to the formulation of laws in quantum mechanics and describes a physical generalisation about a certain force of action of phenomena at the quantum level, viz., the quantum of action, which can equally be applied to every physical system at such scale throughout the universe. By contrast, the scope of other laws in physics is

radically restricted, taking place only under certain conditions. An example of the latter is the Fourier's law of heat conduction, which provides a physical generalisation about the rate of heat flow through a homogenous solid that is directly proportional to the area. And so forth.¹²

A refinement to my statement regarding the physical scope of laws is in order. Scientific laws refer to only those features of phenomena whose salience and stability are relevant for certain scientific tasks (WOODWARD 2003, pp. 239 and ff.). Hence, good scientific laws need not necessarily yield exhaustive, minutely detailed descriptions of physical systems. The example of the Newton's law of universal gravitation helps us illustrate this, particularly since such law takes into consideration a restricted number of features of the objects to which it applies in particular scenarios. Scientists measure the force of gravity resulting from the attraction in the Sun-Earth system, filling the variables of the equation in question with numeric data about measurements of the masses of the physical systems and the distance between their centres. To these factors, the law adds the determination of the force of gravity in specific, concrete scenarios. However, the law does not account for other aspects of the Sun-Earth system, such as the physical constitution of both massive bodies, which may be salient and relevant for other scientific tasks.

The concepts of *measurements* and *models* allow provide a better understanding of the inherent partiality of laws. Being aware that these are big issues in the philosophy of science, I confine my remarks to clarify their intertwining with the physico-mathematical view of laws only. Concerning measurements, scientists detect the salience and stability of phenomena by performing measurement procedures that employ quantitative treatment of data (Roberts 2008). Measurements enable us to identify relevant and salient properties of phenomena along with the structural relations among them. In turn, laws describe such properties and structural elements instantiated by target systems. To be sure, not every aspect of phenomena is salient and stable in the right sort of way. This is decided by considering the interests at stake, the availability of technology, and the problems under examination, among other things. Likewise, phenomena that lack relevant salience are usually not quantified over by the mathematical variables of laws, and those which do not bear any sort of stability are hardly tractable by means of measurements that are required to fulfil repeatability conditions. In the case of Newton's law

¹² An analysis of physical generalisation is fully developed by Soto and Rodríguez (2019) from the perspective of an experimental dispositionalism about capacities and phenomenological laws.

of gravitation, the availability of measurement outcomes allows scientists to specify the mass of physical systems m_1 and m_2 , the distance R^2 between them and the value of the constant G that applies to a specific physical scenario, thereby facilitating the identification of the relevant salience and stability of specific aspects of phenomena (ROBERTS 2013, p. 29-34; WOODWARD 2013, p. 48).¹³

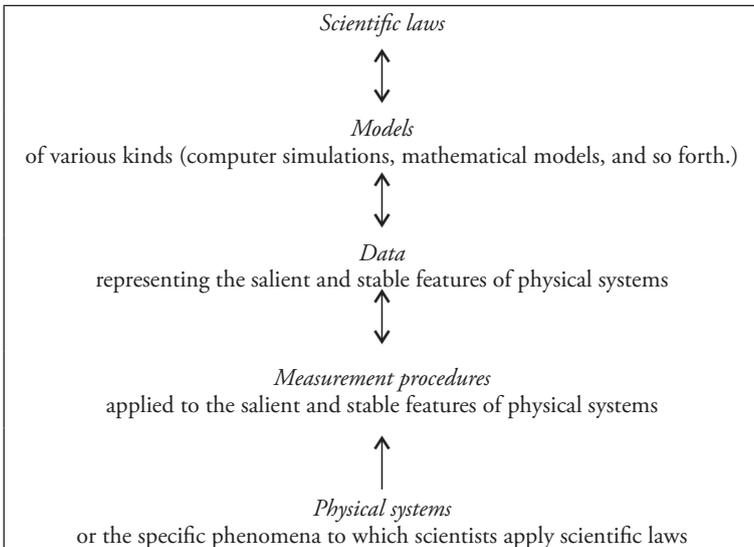
Models, on the other hand, help us understand the relationship between abstract mathematical structures expressing laws and the outcomes of measurement procedures (SOTO AND ARMENDÁRIZ forthcoming). In some cases, models are built in order to provide a lower-level abstract representation whose structure suffices to bridge the transition from high-level abstract mathematical structures to concrete physical systems. In some cases, models bear a structure that enables scientists to draw representational relations of partial homomorphisms, partial isomorphisms, or similarities between the mathematical structure expressing a law and the structure of its intended target physical system. In this regard, models bridge the transition from more or less complex, abstract mathematical statements and the physical world.

Likewise, such models serve as guides to designing measurement procedures, presenting a blueprint of how we believe the intended target system should look like in a particular scenario. Morrison (2015) shows that this was indeed the case of the employment of various models and computer simulation in the construction of the Large Hadron Collider with the goal of detecting the banging of subatomic particles, among them the Higgs boson. In this latter case, not only did models play a central role bridging theory and reality, but also in guiding the construction of the experimental conditions and laboratory design. The expected results of measurement procedures in this case were outlined by models and computer simulations providing a framework for understanding the gathering and reading of data that worked as evidence for the reality of this subatomic particle, hence probing the theoretical laws stated by the standard model of particle physics.

¹³ Note that Roberts (2008, 2013) and Dorato (2005b) argue that measurements grant a nomic status to law statements. For the time being, the physico-mathematical account need not commit to such a claim, even though it embraces the role of measurement procedures in the articulation of laws. The physico-mathematical view aims at putting forward a conceptual framework for understanding the character of mathematics-based law statements in science, without providing a (metaphysical) account of what grants certain statements in science a nomic status.

Contrary to advocates of nomological eliminativism, the physico-mathematical account advocates the view that laws play a role in scientific practice, at least in principle being intended to inform us about aspects of reality. Certainly, they may fail to do so, or the transition from high-level abstract mathematical structures to concrete physical structures may be hard to visualise. What models do for laws is mainly to fill the gap between abstract mathematical statements expressing laws and their intended physical target systems revealed through measurements of various kinds. In performing this task, what we expect from models is to bear enough structural complexity and flexibility so as to accommodate specific mathematical structures to well-defined parcels of reality.

Let me summarise and organise the elements outlined thus far as follows:



A further point that emerges concerning the physical scope of laws is whether they inform us about properties (causal powers, capacities or necessities) in the world (SOTO AND RODRÍGUEZ, 2019). As far as our outline goes, laws seek to refer to properties that are uncovered through detection processes. This, nevertheless, does not commit the physico-mathematical view to heavy metaphysical accounts of properties. By contrast, we can deflate such notion as follows: properties are any quantities revealed to us through the application

of reliable measurement procedures. In this respect, measurements can teach us that certain physical systems possess specific natures, where this means no more than they have a determinate physical constitution. For instance, current best descriptions of the properties of electrons correctly include quantitative features such as their electric charge, mass, and spin. To our best knowledge, the nature of the nucleus of a hydrogen atom is correctly described in particle physics as being composed of a single positively charged proton and a single negatively charged electron, which are bound to the nucleus by the Coulomb force. Detection processes may fail us, however, when it comes to the decomposition of a single positively charged proton, which includes two up quarks and one down quark. And so forth.

CONCLUDING REMARKS: MINIMALISM AND THE PHYSICO-MATHEMATICAL VIEW OF LAWS

Various consequences can be derived from the physico-mathematical view outlined in this article. On the negative side, what has been said so far should suffice to show that we need not pursue heavy-loaded metaphysical accounts of the laws of nature as if they were grounding the laws that we find in science; nor do we need to dispense with laws in science altogether, as various forms of nomological eliminativism claim. In particular, the task seems to be that of finding out a construal of laws that adequately accounts for the laws that we find in scientific practice. In this, the physico-mathematical view pays more attention to scientific detail than to philosophical preconceptions of lawhood.

On the positive side, the argument outlined in this article remains minimalist enough, encompassing several relevant elements that partake in the construction of laws in scientific practice in a coherent picture. Rather than postulating metaphysical presuppositions, we can appeal to the contribution of mathematics to the formulation of scientific laws; to the role of models in scientific theorising; or to the role of measurement procedures in the identification of the relevant salience and stability of target physical systems. Scientific laws in physics may result from the systematic interplay of mathematics, modelling and measurement procedures, among other tasks.

In a well-known passage, Feynman (1965, p. 13) metaphorically describes the character of scientific laws as follows: “[t]here is also a rhythm and a pattern between the phenomena of nature which [...] we call Physical Laws”. To the eyes of metaphysicians, this description may not be satisfactory,

since –they would argue– laws of nature are not mere rhythms and patterns (MUMFORD 2004, pp. 11-12). Yet, the physico-mathematical view has no ontological quarrel in conceiving of laws in these terms, granting that at least part of the scientific endeavour appears to be in search of mathematical descriptions of such rhythms and patterns in phenomena. Furthermore, this leaves room for the fallibility of our knowledge of laws, since nothing in principle prohibits that scientists fail to track the relevant rhythms and patterns, and so forth.

Needless to be said, more is required to fully account for the role of mathematics in the construction of laws. I have attempted to do so elsewhere looking at the pragmatic and epistemic indispensability of mathematics in scientific theorising, at an empiricist ontology of dispositions, at the inferential conception of the application of mathematics, and at the intertwining of models and laws. Further work is yet to come from other perspectives, such as the invariance-based account of laws (Woodward 2017 and 2018). Be that as it may, the argument above suffices to position the physico-mathematical view of laws as a live alternative in current debates on laws of nature.

SOTO, C. Algunas consecuencias de la concepción físico-matemática de las leyes científicas. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 4, p. 65-88, Out./Dez., 2020.

Resumen: Este artículo examina consecuencias de la concepción físico-matemática de las leyes científicas y de su lugar en el debate filosófico sobre leyes de la naturaleza. Tras ofrecer algunas consideraciones sobre la expresión ley científica, que aparece en la práctica científica bajo diferentes nombres, tales como leyes, principios, ecuaciones, simetrías y postulados, evalúo brevemente dos posiciones extremas opuestas, la concepción metafísica radical de las leyes de la naturaleza, que distingue tales leyes de las otras leyes más mundanas que encontramos en la ciencia; y la tesis de la ciencia sin leyes, que en definitiva sostiene que tenemos que eliminar las leyes de la ciencia sin más. Argumentaré que ambas posiciones no se hacen cargo de las leyes que encontramos en la práctica científica. Para ello, desarrollo las siguientes dos tesis: primero, gran parte de las leyes en física son enunciados matemáticos abstractos; y segundo, ellas expresan algunas de las mejores generalizaciones físicas obtenidas en esta rama de la ciencia. Entendidas de esta manera, una comprensión minimalista de las leyes sugiere que ellas se encuentran en principio orientadas a referir a aquellos aspectos de los fenómenos cuya saliencia y estabilidad son relevantes para tareas científicas específicas.

Palabras clave: Leyes científicas. Leyes de la naturaleza. Matemáticas. Metafísica. Sistemas físicos.

REFERENCES

ARMSTRONG, David. **Defending Categoricalism**. In BIRD, Alexander, Brian ELLIS and Howard SANKEY (eds.). *Properties, Powers, and Structures. Issues in the Metaphysics of Realism*. New York and London: Routledge, 2012, pp. 27-33.

CARROLL, John. **Readings on Laws of Nature**. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2004.

CARTWRIGHT, Nancy. **How the Laws of Physics Lie**. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1983.

CARTWRIGHT, Nancy. **The Dappled World**. A Study of the Boundaries of Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

DORATO, Mauro. **The Laws of nature and the Effectiveness of Mathematics**. In BINIOLO, Giovanni, Paolo BUDINICH, and Majda TROBOK (eds.). *The Role of Mathematics in Physical Sciences: Interdisciplinary and Physical Aspects*. Dordrecht: Springer, 2005, pp. 131-144, 2005a.

DORATO, Mauro. **Why Are (Most) Laws of Nature Mathematical?** In FAYE, Jan, Paul NEEDHAM, Uwe SCHEFFLER, and Max URCHS (eds.). *Nature's Principles*. Dordrecht: Springer, 2005, pp. 55-75, 2005b.

DORATO, Mauro. **The Software of the Universe**. An introduction to the History and Philosophy of Laws of Nature. Aldershot: Ashgate, 2005c.

EARMAN, John. In Defense of Laws: Reflections on Bas van Fraassen's Laws and Symmetry. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 53, n. 2, pp. 413-419, 1993.

ELLIS, Brian. **Scientific Essentialism**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

ELLIS, Brian. **The Categorical Dimension of the Causal Powers**. In BIRD, Alexander, Brian ELLIS and Howard SANKEY (eds.). *Properties, Powers, and Structures. Issues in the Metaphysics of Realism*. New York and London: Routledge, 2012, pp. 11-26

FEYNMAN, Richard. **The Character of a Physical Law**. London: Penguin Books, 1965.

GIERE, Ronald. **Science without Laws**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1999.

HOLTON, Gerald and Stephen BRUSH. **Physics, the human Adventure**. From Copernicus to Einstein and Beyond. New Brunswick, New Jersey and London: Rutgers University Press, 2006.

LANGE, Marc. **Natural Laws in Scientific Practice**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

LANGE, Marc. **Laws and Lawmakers**. Science, metaphysics and the Laws of Nature. Oxford: Oxford University Press, 2009.

MORRISON, Margaret. **Reconstructing Reality**. Models, Mathematics, and Simulations. Oxford: Oxford University Press, 2015.

- MUMFORD, Stephen. **Laws in Nature**. London and New York, Routledge, 2004.
- PINCOCK, Christopher. **Mathematical Structural Realism**. In BOKULICH, Alisa and Peter BOKULICH (eds.). *Scientific Structuralism*. Dordrecht: Springer, 2011, pp. 67-79.
- PISILLOS, Stathis. **Anti-Nominalistic Scientific Realism: a Defence**. In BIRD, Alexander, Brian ELLIS and Howard SANKEY (eds.). *Properties, Powers, and Structures. Issues in the Metaphysics of Realism*. New York and London: Routledge, 2012, pp. 63-80.
- ROBERTS, John. **The Law-Governed Universe**. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- ROBERTS, John. **Measurements, Laws, and Counterfactuals**. In MUMFORD, Stephen and Matthew TUGBY (eds.). *Metaphysics and Science*. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 29-47.
- RUBY, Jane. The Origins of Scientific Law. **Journal of the History of Ideas**, 47, pp. 341-359, 1986.
- SOTO, Cristian. The Epistemic Indispensability Argument. **Journal for General Philosophy of Science**, v. 50, n. 1, pp. 45-61, 2019.
- SOTO, Cristian. Wigner, las Leyes Físicas y la Efectividad de las Matemáticas. **Revista Colombiana de Filosofía de las Ciencias**, v. 20, n. 40, pp. 93-127, 2020.
- SOTO, Cristian and Josu ARMENDÁRIZ. **On the Intertwining of Models and Laws: Against Nomological Eliminativism**. In Cristian SOTO (ed.), *Current Debates in Philosophy of Science: In Honor of Roberto Torretti*. Dordrecht, The Netherlands: Springer Verlag, forthcoming.
- SOTO, Cristian and Otávio BUENO. A Framework for an Inferential Conception of Physical Laws. **Principia: An International Journal of Epistemology**, v. 23, n. 3, pp. 423-444, 2019.
- SOTO, Cristian and Pascal RODRÍGUEZ. Capacidades y Leyes Fenomenológicas. Una Aproximación Experimentalista. **Revista de Filosofía**, 76, pp. 185-201, 2019.
- SOTO, Cristian and Diego ROMERO. **Local Selective Realism: Shifting from Classical to Quantum Electrodynamics**. *Foundations of Science*, <https://doi.org/10.1007/s10699-020-09663-3>, pp. 1-16, 2020.
- SWARTZ, Norman. **The Concept of Physical Law**. British Columbia: Simon Fraser University, second edition, 2003.
- SWARTZ, Norman. **Laws of Nature**. Internet Encyclopaedia of Philosophy, <http://www.iep.utm.edu/lawofnat/>, 2009. Accessed 13 June 2015
- TEGMARK, Max. **Our Mathematical Universe**. My Quest for the Ultimate Nature of Reality. London: Penguin Books, 2014.
- VAN FRAASSEN, Bas. **Laws and Symmetry**. Oxford: Oxford University Press, 1989.

WOODWARD, James. **Making Things Happen**. A Theory of Causal Explanation. New York, Oxford University Press, 2003.

WOODWARD, James. **Laws, Causes, and Invariance**. In MUMFORD, Stephen and Matthew TUGBY (eds.). *Metaphysics and Science*. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 48-72, 2013.

WOODWARD, James. Physical Modality, Laws, and Counterfactuals. **Synthese**, April, 2017.

WOODWARD, James. **Laws: An Invariance-Based Account**. In OTT, Walter and Lydia PATTON (eds.), *Laws of Nature*. Oxford, Oxford University Press, pp. 158-180, 2018.

Recebido: 15/6/2017

Accito: 27/12/2019

LO COMÚN: REFLEXIONES EN TORNO A UN CONCEPTO EQUÍVOCO

Daniel Alvaro¹

Resumen: Este artículo se propone reflexionar sobre las definiciones y teorías de lo “común” que alimentan los debates contemporáneos en torno a este concepto. Con ese objetivo se interrogan las obras de Christian Laval y Pierre Dardot, Michael Hardt y Antonio Negri, Jean-Luc Nancy y Roberto Esposito. Al analizar estos discursos queda en evidencia que lo que hoy se entiende por *común*, tanto desde un punto de vista filosófico como práctico-político, asume significados diferentes y muchas veces enfrentados entre sí. El artículo indaga los distintos significados y usos del concepto con el fin de demostrar que esta ambivalencia semántica es un factor decisivo para comprender los alcances y limitaciones del problema de lo común en el mundo actual.

Palabras clave: Común. Comunes. Equivocidad. Política. Ontología.

Debemos tener en cuenta el hecho de que lo “común” es una categoría que reviste lo que suelo llamar en francés “equivocidad” o significados equívocos: esto es, no solo una variedad de significados y aplicaciones, sino una tensión permanente entre significados opuestos.

Étienne Balibar

LA IRRUPCIÓN DE LO COMÚN. TEXTOS Y CONTEXTOS

La palabra “común”, empleada en singular, ya sea como adjetivo o como sustantivo, adquirió en el correr de las últimas décadas un estatuto conceptual hasta entonces desconocido. En la actualidad, la pregunta por *lo común* o, como también suele decirse, *el común*, se encuentra en el foco de intensos debates de los cuales participan autoras y autores, intelectuales, activistas y

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Universidad de Buenos Aires - Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires – Argentina.  <https://orcid.org/0000-0003-0498-1670> E-mail: danielalvaro@gmail.com

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.05.p89>



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

militantes con orientaciones teóricas y prácticas muy diversas. La pluralidad de marcos de referencia y el gran número de disciplinas desde las cuales hoy se intenta dar respuesta a esta pregunta son indicios de la riqueza y complejidad que encierra el concepto en cuestión.

Aunque los planteos que indagan lo común sean todos ellos de fecha reciente, la palabra misma y las múltiples ideas que esta vehiculiza circulan desde tiempos remotos. Tanto en el vocablo griego *koinos* como en el vocablo latino *communis*—del cual deriva el término “común”—resuenan algunas de las grandes tradiciones teológicas, filosóficas, políticas y jurídicas sobre las cuales se erigió la cultura occidental. Lo cual es tanto como decir que el motivo de lo *común*, emparentado semántica y etimológicamente con los motivos de la *comunidad*, la *comunião*, la *comunicación*, etc., ha constituido desde la Antigüedad clásica un asunto de discusión privilegiado en Occidente. Pero lo que caracteriza a los discursos contemporáneos, y aquello que los diferencia de los alegatos clásicos y modernos que bordearon el asunto con mayor o menor penetración, es la tentativa de ofrecer una definición conceptual y una teoría de lo común.

En este artículo nos proponemos echar luz sobre las principales definiciones y teorías que es posible distinguir en el estado actual de los debates abiertos en torno a este inmenso problema. Para ello tomaremos como referencia las obras de algunos autores que en los últimos decenios reconocieron la necesidad de elaborar una concepción de lo común desde puntos de vista filosóficos y políticos. Contrariamente a lo que tal vez se podría esperar, aquí no se intentará una interpretación genealógica ni un trabajo de historia conceptual. Tampoco es nuestra intención catalogar el cúmulo de producciones que hoy en día asumen como tarea pensar el estatuto de lo común. El objetivo de esta exposición es mucho más modesto y por lo demás enteramente programático. Este consiste en reflexionar sobre diferentes usos y significados del concepto de lo común a partir del análisis de una serie acotada de textos donde a nuestro juicio quedan expuestas las principales apuestas teórico-prácticas sobre este problema. Concretamente, analizaremos textos de Christian Laval y Pierre Dardot, Michael Hardt y Antonio Negri, Jean-Luc Nancy y Roberto Esposito. Esta selección obedece entre otras cosas a dos razones de peso que es importante tomar en cuenta para todo lo que sigue. En primer lugar, porque sin ser los únicos, son ellos, sobre todo, quienes hasta ahora han conducido más lejos el pensamiento y la posibilidad de experiencias innovadoras alrededor de lo común. Cualquiera sea el modo

en que se interprete la pertinencia de sus propuestas, la importancia y la influencia de sus teorías en la actualidad está fuera de discusión. En segundo lugar, porque sus respectivas posiciones políticas y filosóficas, epistemológicas y metodológicas, permiten ver con claridad la ambivalencia o, para decirlo con la palabra empleada por Balibar en la frase que usamos como epígrafe, la “equivocidad” que recorre de parte a parte la comprensión de lo común. Se trata, pues, de discursos que comparten la inquietud por determinar el alcance de esta categoría y que, al mismo tiempo, difieren notablemente en cuestiones fundamentales que van desde la consideración del punto de partida hasta las motivaciones prácticas que los animan. Sobre la base de estas diferencias –que por cierto no excluyen afinidades y reconocimientos explícitos entre algunos de los teóricos mencionados–, intentaremos dar cuenta del conglomerado que forman estos discursos a fin de evidenciar el carácter equívoco que tensa lo “común” entre significaciones diferentes y en ciertos casos opuestas².

Antes de comenzar el análisis conviene tener presente las coordenadas del surgimiento de lo común en cuanto concepto relativamente autónomo y, por lo tanto, diferenciable de otras nociones afines. A grandes rasgos, se puede decir que la problemática de lo común irrumpió de manera más o menos simultánea en tres contextos móviles y parcialmente superpuestos. El primer contexto al que vamos a referirnos abarca el conjunto de reivindicaciones de los “comunes” (*commons*) que llevan a cabo actores y movimientos sociales contra la nueva tendencia a los “cercamientos” (*enclosures*) propiciados por el capitalismo globalizado. Lo que desde aproximadamente 1990 se suele entender por *comunes*, tanto en las teorías que lo explican como en las luchas ecológicas y anticapitalistas que se libran en su nombre alrededor del mundo, oscila entre más de un sentido. Puede aludir tanto a los recursos de uso común (naturales, técnicos, culturales, materiales, inmateriales, etc.) que se intenta preservar de la simple destrucción o de la apropiación privada, con o sin colaboración por parte del Estado, como a experiencias y espacios de participación con capacidad de incidir sobre una nueva organización de la sociedad. La reivindicación de *los comunes*, en el sentido amplio de la palabra, provocó un renovado interés por *lo común* al mismo tiempo que una confusión generalizada entre estos términos. En esta singular coyuntura, Hardt y Negri (2002 y 2004) son los responsables de una primera distinción analítica entre

² Los discursos analizados en este artículo han sido objeto de una profunda y exigente investigación por parte de Matías Sadel en los últimos años. De los numerosos trabajos donde se dedica a interpretar las diferentes posiciones en debate, y con los cuales compartimos más de un punto en común, remitimos a su último artículo publicado sobre el tema: Sadel (2019).

ambos conceptos a partir de una estrategia que tiende a combinar el enfoque ontológico y el político. Tras sus pasos, aunque sin privarse de una crítica profunda a sus postulados básicos, Laval y Dardot (2015) también se vieron llevados a establecer una diferencia conceptual en este sentido y a proponer su propia teoría de lo común desde un punto de vista práctico-político.

El segundo y el tercer contexto son más acotados y tienen, en todos los planos, un alcance más limitado que el primero. Pensamos, por un lado, en el debate sobre la cuestión de la “comunidad” tal como se dio desde mediados de la década de 1980 en Francia y luego en Italia, y, por otro lado, en las polémicas mucho más recientes que tuvieron lugar fundamentalmente en Europa, América y Asia a propósito del “comunismo” en cuanto idea filosófica. En el transcurso de los últimos cuarenta años, el interés por la comunidad y la cosa comunitaria en general atravesó los más variados ámbitos de investigación ligados a las ciencias sociales y las humanidades. Pero fue en el ámbito que interroga la comunidad desde una perspectiva filosófica, y más específicamente ontológica, donde surgió casi de forma paralela la pregunta por lo común. El libro pionero de Nancy (2000), junto al de otros pensadores franceses entre los que se destaca Maurice Blanchot (2002), son acaso los más representativos de una perspectiva orientada a problematizar el ser de lo común y de la comunidad. El debate iniciado en Francia conoció una prolongación en Italia principalmente a través de las obras de Esposito (2003) y Giorgio Agamben (2006). Si bien estos trabajos se ocupan ante todo de cuestiones metafísicas, ninguno de ellos es indiferente a las implicaciones políticas de las nociones comunitarias que ponen en juego, en particular en lo que respecta a su articulación con la experiencia comunista. Con todo, la indagación más sistemática sobre la “idea del comunismo” –según la expresión de Alain Badiou– cobró impulso en los últimos diez años y por sus características constituye un contexto aparte de los anteriores. La pesquisa se articuló alrededor de una sucesión de intervenciones públicas consagradas a la temática, de las cuales participaron académicos y académicas cuyos vínculos con la “realidad” y la “idea” del comunismo son en extremo heterogéneos³. A efectos de este análisis, lo que importa subrayar es el hecho de que no pocas de estas contribuciones se abocaron a explicar la relación entre lo común y el

³ Bajo el título general, “La idea del comunismo”, se celebraron cuatro conferencias internacionales: en Londres en 2009 (HOUNIE, 2010), en Berlín en 2010 (BADIOU; ŽIŽEK, 2011), en Nueva York en 2011 (ŽIŽEK, 2014), y en Seúl en 2013 (TAEK-GWANG; ŽIŽEK, 2018). Entre otras intervenciones de este tipo realizadas recientemente cabe destacar La conferencia di Roma sul comunismo de 2017, cuyo registro textual y audiovisual se encuentra disseminado en internet.

comunismo. Entre ellas hay que incluir las contribuciones de algunos de los autores cuyos textos revisaremos, como así también las de tantos otros y tantas otras que abordan teóricamente esta relación (sobre todo, pero no de manera exclusiva, Slavoj Žižek, Étienne Balibar, Jacques Rancière, Susan Buck-Morss, Jodi Dean, Bruno Bosteels y Álvaro García Linera).

He aquí una breve delimitación sobre la triple procedencia de aquello que hoy se entiende y se disputa bajo el nombre de “común”. Incluso si este concepto no se confunde con las figuras de los comunes, de la comunidad o del comunismo, es preciso constatar desde el comienzo que no es posible aislarlas ni prescindir de ellas puesto que lo común irrumpe en el seno de una constelación que necesariamente las incluye.

I LO COMÚN COMO PRINCIPIO POLÍTICO: LAVAL Y DARDOT

El libro de Laval y Dardot, *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI* (2015), se distingue del resto de los escritos que vamos a analizar por motivos que es oportuno enumerar. En primer lugar, por razones de orden fáctico. La teoría de lo común allí plasmada es comparativamente más cercana en el tiempo que aquellas elaboradas por Hardt, Negri, Nancy y Esposito. Este hecho supone entre otras cosas que el discurso de Laval y Dardot se instala, por decirlo así, en un campo problemático definido, lo cual les permite evaluar su nueva apuesta en relación con otras ya existentes. En segundo lugar, *Común* es el único texto de esta serie donde se confrontan las tesis que sus contemporáneos ponen a prueba sobre el mismo problema. A esto hay que agregar que, además de ofrecer un riguroso desarrollo conceptual, el texto se plantea tres objetivos de largo aliento: 1) reconstruir el contexto histórico donde emerge lo común y examinar de modo crítico los razonamientos políticos, económicos, filosóficos y jurídicos sobre el tema; 2) describir genealógicamente la relación entre lo común, el derecho y la institución en la historia de Occidente; 3) presentar a grandes trazos, bajo la forma de nueve propuestas concretas, en que consiste o debería consistir una política de lo común. Huelga decir que no son méritos menores, sobre todo si se tiene en cuenta que ninguno de los autores considerados en este artículo lleva adelante un trabajo de tal magnitud.

Se trata de una obra desmesurada, potente y original. En virtud de su admirable riqueza, *Común* amerita un análisis más extenso y dedicado que el que estamos en condiciones de realizar aquí. De momento nos concentraremos

en aquellos aspectos que aporten una visión de conjunto sobre la obra, donde quede claramente expuesta la posición de Laval y Dardot para después contrastarla con las posturas adoptadas por los otros autores de los que se ocupa este artículo.

Para empezar, hay que tomar nota del diagnóstico general del que se parte en *Común*. La fórmula que resume el estado de la humanidad en la actualidad es “la tragedia de lo no-común” (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 18). La tragedia a la que se hace referencia es la de la humanidad “bajo el control de los grupos económicos, las clases sociales y las castas económicas que, sin ceder nada en cuanto a derechos y privilegios, quisieran prolongar el ejercicio de su dominio alimentando la guerra económica, el chantaje del paro y el miedo a los extranjeros” (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 18). Lo que se describe así es un drama de proporciones mundiales fomentado por las políticas neoliberales. La principal responsabilidad del estado de cosas actual recae sobre el mercado y el Estado, el cual se encuentra cada vez más sometido a poderes económicos que ya no puede controlar. En un libro anterior, Laval y Dardot (2013) se habían propuesto dilucidar políticamente la lógica neoliberal o, como prefieren llamarla, “la nueva razón del mundo”. Contra la lógica del capitalismo contemporáneo, llamaban a pensar y poner en práctica una racionalidad completamente distinta. “A esta razón alternativa, no podría dársele mejor nombre que éste: la razón del común” (LAVAL; DARDOT, 2013, p. 409). Significativamente, con estas palabras concluye el libro. Allí la cuestión del común es apenas insinuada como el nombre bajo el cual podrían agruparse acciones diversas tendientes a transformar el presente con vistas a otro porvenir. Esta tarea, hasta entonces solo afirmada como una necesidad, fue acometida de manera audaz en *Común*, texto que puede leerse como la segunda parte de la trilogía que empieza con *La nueva razón del mundo* y termina con *La pesadilla que no acaba nunca* (LAVAL; DARDOT, 2017).

En *Común* se deja en claro desde el arranque que, aunque “nada podrá reemplazar el compromiso con la acción”, el esclarecimiento de “nuevas perspectivas sobre un más allá del capitalismo” es “indispensable” (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 20). Como se ha dicho ya, estas perspectivas son teóricas y prácticas o propositivas. Entre las primeras hay que contar un agudo trabajo de clarificación conceptual. Pero antes de que consideremos este trabajo, es preciso saber que el planteo de Laval y Dardot se basa directamente en las luchas sociales que bajo formas organizativas y discursivas muy diferentes enarbolan la bandera de lo “común” y los “comunes” como contestación al

neoliberalismo. En sus propias palabras, el objetivo que persiguen es “*refundar el concepto* de común de forma rigurosa, y ello rearticulando las prácticas que a día de hoy encuentran en él su sentido con cierto número de categorías e instituciones” (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 22, el énfasis es de Laval y Dardot). Esta aclaración preliminar sirve, por una parte, para situar su propio discurso en un terreno político determinado y, por otra, para mostrar que la pretensión de “*refundar el concepto*” aludido, y hacerlo “de forma rigurosa”, responde a la percepción que tienen los autores del modo impreciso y en general limitado de las concepciones actuales de lo común.

Laval y Dardot (2015, p. 28) emprenden una “arqueología de lo común”, justamente, para “librarse de las banalidades, confusiones y contrasentidos” que rodean a esta palabra en sus usos contemporáneos. Con ese fin, recurren a la etimología del latín *commune*, formado por los términos *cum*, del cual deriva la preposición “con”, y *munus*, que significa simultáneamente una “obligación” y una “actividad” o “tarea” de carácter social y a menudo política. Por razones de espacio, haré la economía de esta exégesis filológica para ir directamente a las conclusiones que se derivan de ella:

La consecuencia que aquí extraeremos es que el término “común” es particularmente apto para designar el principio político de una coobligación para todos aquellos que están comprometidos en una misma actividad. [...] En sentido estricto, el principio político de lo común se enunciará, por tanto, en estos términos: “sólo hay obligación entre quienes participan de una misma actividad o en una misma tarea”. Excluye, en consecuencia, que la obligación se funde en una pertenencia dada independientemente de la actividad (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 29).

A partir de esta definición inicial es posible deducir las principales características de lo común entendido como principio político. Para empezar, el énfasis está puesto en la obligación y la participación recíprocas que concierne a los individuos implicados en una misma acción. Para decirlo de manera tajante, lo común no es nada por fuera de la “co-actividad” o, más precisamente, del “actuar común”. Esta noción está inspirada en la concepción del “poner en común” (*koinonein*) desarrollada por Aristóteles en la *Política*. Se trata de una concepción “verdaderamente matricial” para los propósitos de Laval y Dardot (2015, p. 30) ya que “hace de la práctica de la puesta en común la condición misma de todo lo común”. Esto quiere decir que lo *común* depende enteramente del *actuar común*. En tanto y en cuanto éste es condición de aquél, queda obliterada de entrada la posibilidad de identificar

lo común con cualquier clase de dato natural que preexista a la actividad. De ahí que lo común no deba confundirse con el “bien común” (en el sentido de finalidad última, sea política o religiosa), ni con los “bienes comunes” (en el sentido de cosas en sí mismas comunes), ni con lo “universal” (en el sentido de lo que por naturaleza tenemos en común como humanidad), tal como sugieren, respectivamente, buena parte de las tradiciones teológico-políticas, jurídicas y filosóficas de Occidente. De un modo u otro, estas tradiciones terminan por reafirmar un esquema esencialista, multiplicando así los escollos para establecer “un concepto verdaderamente político de lo común” (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 32). Según Laval y Dardot, lo común no es una esencia o una sustancia, como tampoco es un objeto ni una cosa apropiable de hecho o de derecho. En rigor, “común” – tomado como sustantivo y no como adjetivo, de acuerdo al uso que se promueve a lo largo de todo el texto – es un “principio”. Es la razón política de los combates y los discursos críticos que se oponen a la razón neoliberal en el tiempo presente. El principio de lo común designa la nueva racionalidad, el nuevo sentido que guía aquellas prácticas orientadas a inventar formas democráticas alternativas en el marco de un proyecto revolucionario consecuente con los desafíos del siglo XXI. La esperanza de un “más allá del capitalismo” no está depositada en el renacimiento del Estado bajo ninguna de sus formas, sino más bien en la construcción de una democracia radical basada en la autonomía colectiva. Sintetizando al máximo la idea de “revolución” que manejan Laval y Dardot (2015, p. 656-659), se puede decir que esta consiste –según la fórmula de Cornelius Castoriadis que ellos adoptan y reactualizan– en la “autoinstitución de la sociedad”. Instituir la sociedad a partir de sí misma implica mínimamente la creación de “comunidades” o instituciones políticas y económicas de autogobierno que, organizadas en un sistema federativo, sean capaces de producir nuevas reglas de derecho para garantizar la inapropiabilidad de los recursos y espacios destinados al uso común que aquí reciben el nombre de “comunes”. La actividad que crea estas reglas de derecho a partir de la transformación de lo ya creado es lo que Laval y Dardot (2015, p. 459-512) denominan “praxis instituyente”. Esta praxis es revolucionaria en tanto en cuanto instituye el derecho de uso en oposición directa a la propiedad privada o estatal, y en la medida en que hace de este derecho el resorte indispensable para la reorganización de la sociedad.

Hasta acá, todo el planteo es coherente con la idea que se afirma desde el comienzo: lo común no está dado naturalmente, sino que se construye a través de la acción de los seres humanos. Nada del orden de lo común precede a la construcción de lo común, salvo el acto de su propia institución: “la

actividad de institución de lo común sólo puede ser común, de tal manera que lo común es al mismo tiempo una cualidad del actuar y aquello que este actuar instituye” (2015, p. 318). Incluso este aspecto paradójico de la teoría no deja de guardar cierta coherencia con la tesis que los autores ponen a prueba, a saber, que lo común llega a existir y a perdurar en el tiempo únicamente gracias al actuar común. Lo que a nuestro modo de ver resulta contradictorio y hasta desconcertante es la re-definición del “principio de lo común” que se lee en las últimas páginas del libro, más exactamente en el añadido final titulado “Post-scriptum sobre la revolución en el siglo XXI” (2015, p. 649-665).

En esta suerte de postdata, Laval y Dardot (2015, p. 660) explican qué entienden por *principio*: “¿Qué es un principio? Un principio es lo que aparece primero y funda todo el resto”. Afirman que el término debe ser entendido en su acepción filosófica clásica, a la manera en que Aristóteles concibe la *arché* en la *Metafísica*, esto es, como “comienzo” y como “imperativo: “la fuente de la que todo lo demás se deriva” (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 660). Asimismo, se dice a continuación, *principio* tiene un significado lógico, en cuanto “premisa de un razonamiento o una demostración” que sirve de antecedente a las nueve propuestas políticas que se presentan en el libro. Así se llega a esta definición terminante: “Lo común es un principio político en el sentido de que ordena, impone y rige todo en la actividad política” (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 660). Quien haya seguido atentamente la lectura de *Común* hasta el final, difícilmente pueda evitar la sensación de desconcierto ante este repliegue inesperado en el dominio de la metafísica. Equiparar el *principio* de lo común con la *arché* aristotélica, es decir, con el comienzo, con el imperativo y el mandato, con el fundamento o el origen de todas las cosas, no solo es contradictorio con la definición de lo común que analizamos más arriba, también es contradictorio con el planteo general de la obra. No hay que olvidar que para Laval y Dardot se trata ante todo de refundar el concepto de común en el terreno de las luchas políticas, económicas y jurídicas que dependen de la praxis humana, con el objetivo de desterrar las teorías viejas y nuevas que tienden a naturalizar lo común.

Llamar la atención sobre este contrasentido tiene aquí una doble motivación. Por un lado, es una manera de ratificar la interpretación de Balibar sobre la equivocidad de este concepto, incluso dentro un mismo programa teórico. Por otro lado, es una invitación a problematizar un discurso que se propone instaurar una nueva y esclarecida concepción de lo común asentada en una crítica muy atenta a las limitaciones que afectan a otras concepciones

sobre el mismo asunto, pero que sin embargo desatiende sus propios límites y contradicciones. Esto último nos interesa en particular puesto que el cuestionamiento que Laval y Dardot dirigen a Hardt y Negri, a Nancy y a Esposito, denuncia puntos ciegos en sus teorías de los que el propio discurso cuestionador no está exento.

2 LO COMÚN COMO CONDICIÓN ONTOLÓGICA: HARDT Y NEGRI, NANCY Y ESPOSITO

Una de las primeras alusiones a “lo común” en la obra conjunta de Hardt y Negri se encuentra en *Imperio*. Allí plantean la pregunta acerca de “cuál es la noción operativa de lo común en nuestros días, en medio de la posmodernidad” (HARDT Y NEGRI, 2002, p. 267), caracterizada por el predominio del sector servicios sobre otros sectores antiguamente dominantes en la economía y, más ampliamente, por la revolución informática del modo de producción capitalista. Sin embargo, esta pregunta recién obtendrá respuestas concretas en los dos libros que continuaron la trilogía iniciada con *Imperio: Multitud* (2004) y *Commonwealth* (2011). En ellos, la noción de lo común se articula con muchas otras al interior de una teoría filosófica y política de vasto alcance. Nos limitaremos a indicar sus rasgos más generales a fin de avanzar con nuestro objetivo.

Mediante la apelación a *lo común*, en singular, Hardt y Negri (2004, p. 17) se proponen “subraya[r] el contenido filosófico del término”, diferenciándolo así de *los comunes*, en el sentido tradicional de “los espacios comunales de uso compartido en la época precapitalista”. Ciertamente, lo común es una categoría filosófica con implicancias en todas las esferas de la vida social que adquiere especial relevancia en el contexto de la globalización. Dicho de forma esquemática, Imperio es el nombre de un nuevo orden soberano a escala planetaria que se compone tanto de instituciones nacionales como supranacionales y es una de las caras de la globalización. La otra cara es la Multitud, y por ella hay que entender un nuevo sujeto social distinto del “pueblo”, las “masas” y la “clase obrera”, en la medida en que posee una estructura en red de carácter abierto, diverso en cuanto a su identidad, incluso y horizontal. El desafío político de la multitud consistiría en enfrentar la soberanía imperial, junto al estado de guerra permanente que ella engendra, con el propósito de crear una sociedad global alternativa, democrática, autónoma y pacífica. Lo común, tal como Hardt y Negri lo entienden, es inseparable del concepto y del proceso revolucionario que encarna la multitud.

Inseparable en un doble sentido: por un lado, la “constitución” y la “acción” de la red de singularidades que forman la multitud “se fundan [...] en lo que hay en común”, vale decir, en “lo compartido por esas singularidades” (HARDT Y NEGRI, 2004, p. 128), y, por otro lado, este nuevo sujeto social “produce en común y produce lo común” (HARDT Y NEGRI, 2004, p. 385) mediante las fuerzas económicas, políticas y culturales movilizadas por el “trabajo inmaterial” que, según la conocida tesis de Hardt y Negri, tiende a ser la forma de trabajo hegemónica en la actualidad (HARDT Y NEGRI, 2004, p. 136-137).

En consecuencia, se puede afirmar que lo común es tanto la condición ontológica como el resultado productivo de la multitud. Sin dejar de reconocer la aparente incompatibilidad de esta idea, los autores invitan a pensar los dos sentidos de lo común de manera simultánea y en relación recíproca. “Paradójicamente, lo común aparece en ambos extremos de la producción biopolítica: es el producto final y la condición preliminar de la producción. Lo común es al mismo tiempo natural y artificial, es nuestra primera, segunda, tercera y enésima naturaleza” (HARDT Y NEGRI, 2004, p. 396). La producción biopolítica, impulsada por el trabajo inmaterial, se basa en lo común compartido y produce lo común que se comparte a su vez. Por medio de este proceso en espiral, los recursos naturales y artificiales, materiales, intelectuales y afectivos que configuran lo común se refuerzan mutuamente y transforman la vida social en su conjunto. Para evitar una lectura simplista de semejante proceso, hay que tener en cuenta que lo común no es menos representativo del poder constituyente de la multitud que del poder imperial del capital global. En otras palabras, lo común es inmanente al “ser social” existente, con todas las riquezas y miserias que le son propias y que hacen de este una realidad contradictoria, conflictiva y cambiante (HARDT Y NEGRI, 2004, p. 189-190).

Así se explica que la naturaleza común de la multitud no garantice para ella una orientación política determinada (HARDT; NEGRI, 2011, p. 187-188). La multitud es una subjetividad social potencialmente revolucionaria, pero su deriva progresiva o regresiva depende de interacciones sociales específicas. De manera que la posibilidad de la liberación y el autogobierno de la multitud está subordinada a su propia capacidad de decisión y organización políticas. Se trata de un hecho que debe ser comprobado en la práctica, no de un dato necesario. En verdad, nada está dado de una vez y para siempre en lo que refiere a este modo de abordar y definir lo común. Ni siquiera su

aspecto ontológico. Tanto en las publicaciones que citamos aquí como en otras posteriores⁴, Hardt y Negri insisten en explicar que su ontología –inspirada sobre todo en las filosofías de Spinoza, Marx y Foucault, las cuales aportan elementos teóricos y metodológicos– es eminentemente social e histórica. En efecto, esta no es abstracta ni especulativa, sino que es ontología de la producción y reproducción de la vida en todos los planos imaginables de la misma. Las relaciones de fuerza y poder que se entrelazan en el plano económico, político, cultural y existencial forman parte en la misma medida y de manera intercambiable de la constitución ontológica del mundo. Todo esto da lugar a una concepción del ser en continua transformación de sí mismo, esto es, en proceso de devenir por las relaciones y prácticas en común. “Al fin y al cabo, el ser no es sino otra manera de decir lo que es ineluctablemente común, lo que se niega a ser privatizado o cercado y permanece constantemente abierto a todos. (No hay nada que pudiéramos llamar ontología privada.)” (HARDT; NEGRI, 2011, p. 191). Como se habrá advertido, las dimensiones ontológica, social y política de lo común se encuentran estrecha y rigurosamente vinculadas en esta teoría. Acaso la contribución más importante y original de estos autores a los debates actuales sobre lo común consista en haber encontrado una manera de reunir dimensiones que habitualmente pasan por ser irreconciliables.

La aproximación de Nancy a lo común es el resultado de una larga elaboración filosófica que comenzó en la década de 1980 y continúa hasta la actualidad. La ocurrencia del “ser-” o “estar-en-común” (*être-en-commun*), es decir, la idea de que el ser o el estar cada vez singular se da siempre en plural, ya se encuentra desarrollada en su primer libro dedicado a la cuestión de la comunidad. Allí escribe: “¿Hay algo más común que el ser, que estar? Estamos. Lo que compartimos es el ser, o la existencia. [...] El ser está en común. ¿Hay algo más simple de constatar? Y, con todo, ¿qué ha sido más ignorado, hasta ahora, por la ontología?” (NANCY, 2000, p. 139). Afirmar que el ser está en común significa que la existencia es de entrada relacional, numerosa y compartida. O, dicho de otro modo, que no hay ni puede haber ser sin otro ser. Desde un punto de vista ontológico, esta afirmación comporta un rechazo terminante de cualquier pensamiento del ser que tome a éste como esencia, sustancia o sujeto. Con el sintagma *être-en-commun* se intenta hacer patente que el ser no existe con anterioridad a una pretendida relación posterior que vendría a ponerlo en comunicación con otros seres. Es en la relación, y a partir de ella, que los seres llegan a la existencia. El ser tiene lugar

⁴ Véase, por ejemplo, Hardt y Negri (2012 y 2019).

en-común, junto a, con y contra otros seres, o, de lo contrario, no tiene lugar en absoluto. En la ontología de Nancy, lo común es constitutivo del ser, de un modo semejante, aunque más radical, a la manera en que la ontología heideggeriana presenta el ser-con (*Mitsein*) como esencialmente implicado en el ser-ahí (*Dasein*). La impronta de Heidegger, como es evidente, pero también la de Rousseau, Nietzsche y Marx son reconocibles en esta filosofía. Una vez dicho esto, es conveniente recordar que esta meditación tiene su origen en una inquietud política. La pregunta que Nancy se plantea en los años 80, y que en cierta forma marcará todo su recorrido ulterior, puede formularse en estos términos: ¿cómo pensar lo común y la comunidad sin recurrir a los clásicos fundamentos teóricos y conceptuales que han servido para apuntalar tanto a los totalitarismos de izquierda y de derecha como al individualismo democrático? Lo que ya por entonces resultaba claro era que para concebir y promover formas alternativas de relacionamiento social, económico y político se hacía completamente necesario dejar atrás la idea tradicional del ser, ya sea individual, ya sea colectivo, entendido como una totalidad inmanente, clausurada sobre sí misma y, por consiguiente, entregada a su pura interioridad.

Ahora bien, si se intenta ir directamente al corazón de lo que está en juego en esta propuesta donde las motivaciones políticas corren a la par de las filosóficas, se podría decir que para Nancy (2016, p. 14) lo *común* se presenta de dos formas correlativas y simultáneas:

Por lo *común* hay que entender a la vez lo banal, es decir el elemento de una igualdad primordial e irreductible a todo efecto de distinción, e – indiscerniblemente– lo compartido, es decir lo que no tiene lugar más que en la relación, por ella y como ella: en consecuencia, lo que no se resuelve ni en “ser” ni en “unidad”.

Hay, pues, lo común: la evidencia banal de la igualdad entre seres cuya singularidad es indisoluble de la pluralidad que los constituye. Y, en cierto modo, para la ontología del ser singular plural no hay más que eso. En el sentido de que la totalidad de lo existente supone el régimen general de la relación o la compartición (*partage*), de la alteridad y la exposición entre seres indistintamente distintos, vale decir, el régimen de lo común. Lo que aquí se denomina *común* es la condición ontológica de todo lo que es. Entendemos que esta formulación es adecuada para interpretar el pensamiento de Nancy siempre y cuando no se confunda la condición ontológica, que es el espacio-tiempo del existir mismo, con un principio trascendente o inmanente, ni

se identifique lo común con una esfera determinada de la existencia. En la tradición metafísica ambos gestos muy a menudo aparecen entrelazados. En particular, como sucede desde Platón y Aristóteles, cuando se convierte a la esfera política en depositaria y garante de la verdad de lo común.

Lejos de confirmar esta proximidad históricamente determinada entre lo político y lo común, Nancy insiste en separar cuanto sea posible estos dos órdenes. Según explica en algunas de sus publicaciones recientes, esto sería indispensable para evitar que la política asuma el sentido de la existencia en general y, de esta suerte, se establezca como principio y fin de lo común, tal como pretendieron los totalitarismos comunitarios o comunitaristas y como todavía pretenden las democracias actuales. Esta separación, sin embargo, no convalida la anulación del vínculo inextricable entre política y ser en común. Más bien incita a pensar la política como un orden aparte y determinado, cuya especificidad “consiste en articular juntos los diferentes elementos de la existencia común, pero sin ser ella misma, la política, la cosa común en general” (NANCY, 2009, p. 102). La posición de Nancy a este respecto adquiere consistencia en su crítica a la máxima “todo es político”, la cual implica de un modo u otro la reducción de la vida en común a lo que no sería más que una de sus esferas⁵.

Esposito, al igual que Nancy y siguiendo sus pasos, comienza a desarrollar su teoría de lo común a partir de una reflexión sobre la idea de comunidad. En *Communitas* (2003), primera entrega de la trilogía que se completa con *Immunitas* (2005) y *Bíos* (2006a), Esposito (2003, p. 23) se lanza a una crítica vehemente de los modos en que la filosofía política a través de algunas de sus corrientes modernas y contemporáneas (organicismo, neocomunitarismo, ética del discurso, comunismo, etc.) suele representarse la comunidad, esto es, como objeto o sujeto, como origen o destino, como sustancia o propiedad: “En todos los casos, como lo que nos es más ‘propio’”. Aquello que según Esposito liga a los pensamientos filosófico-políticos de la comunidad es que, para todos ellos, lo que es común a los miembros de una comunidad termina por identificarse con la lógica del *proprium*, ya sea bajo la forma de la apropiación, de la pertenencia o de la posesión. Cuando en realidad –tal es la hipótesis que se propone demostrar en este libro– “común” y “propio” se oponen por definición, o más bien por etimología:

El primer significado que los diccionarios registran del sustantivo *communitas*, y del correspondiente adjetivo *communis*, es, de hecho, el que adquiere sentido

⁵ A propósito de las implicaciones ontológicas y políticas de esta crítica, véase en especial Nancy (2001).

por oposición a “propio”. En todas las lenguas neolatinas, y no sólo en ellas, “común” (*commun, comune, common, kommun*) es lo que *no* es propio, que empieza allí donde lo propio termina (ESPOSITO, 2003, p. 25-26).

La interpretación etimológica de Esposito coincide, al menos en parte, con aquella que Laval y Dardot realizarían años más tarde y sobre la cual hablamos más arriba. Sin embargo, entre una y otra subsisten diferencias importantes, tanto en lo relativo al *cum* como al *munus*, que conducen necesariamente a conclusiones muy distintas. Esposito empieza por desligar el *munus* de sus significaciones más divulgadas de “público”, “general” o “colectivo”, para religarlo a la idea de “deber” donde el vocablo latino encuentra toda su complejidad. El deber comporta el triple significado de obligación, empleo o cargo, y don. Si bien la idea de deber es manifiesta en los dos primeros significados, no lo es tanto en el tercero. Por esta razón el autor aclara enseguida que no se trata de un don voluntario sino obligatorio, ya que está asociado al intercambio. Sin embargo, el *munus* es el don que se da y no el que se recibe. Implica pérdida y privación, no ganancia. Así se explica que Esposito pueda arribar a la siguiente deducción: “el *munus* que la *communitas* comparte no es una propiedad o pertenencia. No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar” (ESPOSITO 2003, p. 30). Lo que vincula a los sujetos de la comunidad es, en definitiva, una falta o una carencia, una ausencia o un vacío que mantiene a los sujetos fuera de sí, es decir, expuestos a sí y entre sí. Por esta vía hermenéutica se llega a esta proposición paradójica: antes que una identidad o una subjetividad cerrada sobre sí misma, lo que se tiene o se es en común resulta de la alteridad en cuanto impropiiedad compartida. Para decirlo en sus palabras: “no es lo propio, sino lo impropio –o, más drásticamente, lo otro– lo que caracteriza a lo común” (ESPOSITO, 2003, p. 31). Esta idea volvemos a encontrarla de forma casi idéntica en textos posteriores de Esposito. Por ejemplo, cuando escribe: “‘común’ es el contrario exacto de ‘propio’: común es aquello que *no* es propio, ni apropiable por parte de nadie, que es de todos y/o, por lo menos, de muchos –y que, por lo tanto, no se refiere a sí mismo, sino a lo otro” (ESPOSITO, 2009, p. 97).

Si bien la lectura espositiana pone el énfasis en el *munus*, noción ambivalente que es tanto la raíz de la *communitas* como de la *immunitas* –vale decir, de lo que une a partir de una deuda recíproca y de lo que dispensa de todo deber hacia el otro–, no hay que perder de vista su interpretación del *cum*, del “con” inscripto en la comunidad y lo común. Situado en la perspectiva

de Heidegger, la misma que fuera adoptada y adaptada por Nancy, Esposito define el *cum* en términos ontológicos. El “con” es la relación constitutiva de todo lo que existe. O bien, según otra formulación posible, es el sentido de la existencia en cuanto co-existencia. El “con” designa el origen sin fondo ni fundamento último donde no hay lo Uno, ni siquiera lo uno y lo otro, sino desde siempre lo uno *con* lo otro: origen múltiple donde el “nosotros” –o el “nos-otros”, como prefiere decir Esposito– antecede al “yo”, al *ego* o al *ipse*.

Mediante este examen del *cum* y del *munus* se pone en marcha un poderoso dispositivo hermenéutico que intenta poner en evidencia la contradicción inherente a las filosofías de la comunidad arraigadas en la subjetividad o la inter-subjetividad. Pues si lo que caracteriza a lo común es lo impropio, entonces es la exposición a lo otro de sí, y no el sujeto individual o colectivo, lo que hace y define a la comunidad. En todo caso, es importante retener que el “con”, pero también el “en” y el “entre”, al igual que todas las figuras relacionales que tanto Esposito como Nancy utilizan para dar cuenta de lo común, comportan un valor deliberadamente ambiguo. Ser o estar en común es la condición ontológica de la existencia, sin convertirse por ello en garantía de la vida, y menos aún de la vida buena. En la convivencia emergen como sucesos igualmente posibles la unión y la división, la concordia y la discordia, el intercambio pacífico y el intercambio violento o incluso mortal. Precisamente porque relacionarse es exponerse, la amenaza nunca deja de estar latente entre “nos-otros”. Esposito ha dedicado buena parte de su carrera académica a dilucidar el sentido de la relación entre los humanos en su vertiente comunitaria, inmunitaria y biopolítica. Y lo ha hecho, por lo demás, en contrapunto a las grandes interpretaciones de la filosofía política y absteniéndose de formular un programa o proyecto político, con plena conciencia de que su trabajo está encaminado a crear nuevos conceptos antes que a proponer pautas de acción determinadas. No es de extrañar, entonces, que lo común se presente aquí menos como un término político que como un término ontológico desde el cual se intenta repensar la política en clave deconstructiva y más concretamente impolítica⁶.

CONSIDERACIONES FINALES: POLÍTICAS Y ONTOLOGÍAS DE LO COMÚN

A esta altura es notorio que el principal motivo de los diferendos entre la posición de Laval y Dardot, por una parte, y la de sus colegas, por otra,

⁶ Sobre lo impolítico como clave de lectura deconstructiva del léxico político occidental, véase Esposito (2006b).

radica en el punto de partida para pensar lo común. Aquellos sostienen una posición constructivista donde lo común, lejos de ser la realidad constitutiva de los seres humanos, es el resultado de la praxis política. Hemos sugerido que este argumento se mantiene casi hasta el final de su libro. Sin embargo, en el “Post-scriptum...” de *Común* el argumento se tuerce hasta el punto de desvirtuarse. Al redefinir el principio de lo común de forma arcaica, como aquello que “aparece primero y funda todo el resto”, el constructivismo teórico se vuelve un naturalismo originarista, típicamente metafísico. Ahora bien, si se pone entre paréntesis este vuelco sorpresivo en la argumentación, sería justo decir que la orientación teórico-práctica que predomina a lo largo de *Común* es una muy diferente. Quizás esta pueda resumirse –al menos en el aspecto que ahora nos interesa destacar– a partir de la siguiente afirmación: “[...] en la medida en que lo común depende exclusivamente de las prácticas del uso colectivo, por fuerza debe excluir categóricamente toda ontología de lo común” (LAVAL Y DARDOT, 2015, p. 312). Para Laval y Dardot, los discursos ontológicos actuales comparten la suposición de que lo común y el ser, lo común y lo real, son nombres diferentes para decir lo mismo. Según ellos, esta suposición forma parte de un pensamiento transhistórico y transmundano que hay que evitar si lo que se pretende es afirmar la primacía de la política sobre la ontología.

Analizaremos a continuación los cuestionamientos específicos que, desde esta visión particular, apuntan a las teorías de Hardt y Negri, Nancy y Esposito. Estas reciben un tratamiento diferenciado conforme a sus rasgos distintivos y, muy especialmente, conforme a la relación que cada una de ellas guarda con la acción política. Dicho esto, no debería sorprender la centralidad que tiene la obra de Hardt y Negri en *Común*. Por afinidad política y hasta cierto punto también intelectual, Laval y Dardot le consagran mayor atención que a las obras de los otros dos autores, sin que ello redunde en ningún tipo de concesión interpretativa. Le reconocen, sí, “el mérito histórico de hacer pasar la reflexión del plano de las experiencias concretas de los *commons* (en plural) a una concepción más abstracta y políticamente más ambiciosa de lo *común* (en singular)” (LAVAL Y DARDOT, 2015, p. 22). Para Laval y Dardot, la “teoría de lo común” de Hardt y Negri “constituye un hito en la historia de los pensamientos críticos” aunque “por desgracia está hipotecada por presupuestos que [...] no se sostienen” (LAVAL Y DARDOT, 2015, p. 67). Básicamente, aquéllos les reprochan a éstos tres errores insostenibles: repetir sin siquiera saberlo la doctrina de Proudhon, quien concibe lo común como una fuerza colectiva espontánea y la explotación como un robo; atribuir al

trabajo inmaterial una autonomía excesiva respecto al proceso de valorización del capital en su forma actual; y caer presos de un optimismo ingenuo al entrever en el desarrollo de la producción biopolítica una anticipación del comunismo por venir. Estos aparentes errores, lógicamente encadenados entre sí, compartirían un mismo origen. En principio, el problema de la teoría de Hardt y Negri se debe a que estos tienen una idea ilusoria acerca de la “génesis de lo común” (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 256). Dicho sin rodeos, la objeción principal recae sobre el hecho de que lo común no es solamente algo producido por la actividad conjunta de los miembros de la sociedad, sino también la condición previa de la producción misma. Es la dimensión ontológica del concepto de lo común la que provoca la crítica más áspera de esta teoría, a la cual se trata en numerosas ocasiones de “espontaneísta”, y, como consecuencia de ello, de ser proclive a “cierto quietismo” en términos políticos (LAVAL Y DARDOT, 2015, p. 222).

Los cuestionamientos de Laval y Dardot a Nancy y Esposito son ciertamente de otro orden. Aunque la objeción fundamental contra las tesis de ambos autores sea en el fondo la misma que la que le hacen a Hardt y Negri: poner lo común en el centro de sus respectivas ontologías. Como hemos visto, tanto los legados filosóficos que inspiran a unos y otros como las relaciones de cada una de estas concepciones con la política resultan divergentes. De ahí el trato diferenciado que reciben en la interpretación de Laval y Dardot. Para estos últimos, la primacía ontológica que tanto Nancy como Esposito conceden a lo común en sus elaboraciones filosóficas sería la razón por la cual resulta imposible deducir de ellas una política. El caso de Nancy es sin duda el más problemático desde este punto de vista, ya que su intento por separar la política del ser en común tendría como efecto ni más ni menos que “desanimar toda política de lo común” (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 312). El caso de Esposito evidencia un defecto similar, aunque acaso más atenuado. La observación que se le hace a su propuesta no tiene tanto que ver con el uso que hace Esposito de la categoría de lo impolítico, como cabría esperar, sino más bien con el hecho de que sus proposiciones afirmativas sobre la política serían contradictorias con la negatividad radical que se encuentra en la base de su planteo sobre lo común y la comunidad (LAVAL Y DARDOT, 2015, p. 317). En la misma línea, se cuestiona a ambos filósofos por la radicalización que llevan a cabo del “ser-con” heideggeriano y que, según esta lectura, conduce a una hipóstasis del *cum* cuyo resultado es la desvinculación de lo común respecto del mundo y por consiguiente de la política.

Hacia el final del breve apartado donde se encuentran estas críticas, leemos: “Todas estas iniciativas tropiezan, de hecho, en una misma dificultad de principio: una vez afirmada la prioridad de la ontología, el paso a la política sólo puede consistir en un salto, simplemente porque la apuesta de deducir una política de la ontología es imposible de cumplir” (LAVAL; DARDOT, 2015, p. 317). A primera vista, las iniciativas a las que se hace mención parecen ser exclusivamente las de Nancy y Esposito. Sin embargo, una nota a pie de página añadida al pasaje que acabamos de citar reenvía a un libro de Dardot, Laval y El Mouhoub Mouhoud consagrado a revisar críticamente la obra de Hardt y Negri (DARDOT *et al.*, 2007). Allí encontramos un fragmento del mismo pasaje, pero esta vez en referencia directa a la iniciativa de los autores de *Imperio*: “la apuesta de deducir una política de la ontología es imposible de cumplir” (DARDOT *et al.*, 2007, p. 253, el énfasis es de Dardot, Laval y Mouhoud). Al menos en este aspecto decisivo, las distintas iniciativas interrogadas quedan igualadas por la imposibilidad común de cumplir sus apuestas.

Si subrayamos una y otra vez, como venimos haciendo, la disputa interpretativa en torno a la preeminencia, ya de la política, ya de la ontología, para definir lo común, es porque creemos que ella representa el espacio por antonomasia donde se cruzan los significados diversos y para el caso opuestos que hacen de lo común un concepto equívoco. Desde luego, no es el único. La equívocidad en cuestión afecta muchas otras dimensiones de esta categoría tanto en la utilización que se hace de ella por parte de discursos a todas luces diferentes como en el uso que se le da al interior de los mismos discursos. En todo caso, la distinción entre un punto de partida político y otro ontológico permite delinear los contornos de los principales posicionamientos que hoy asumen las teorías sobre lo que *es* común. Por si hace falta aclararlo, no pensamos aquí en un delineamiento que fijaría límites infranqueables. La idea de un hiato semejante no se corresponde con el estado real de las discusiones sobre el tema. Por una parte, observamos que los teóricos que afirman una ontología, cualquiera sea esta, no sostienen en ningún momento, ni de manera explícita ni implícita, una exclusión de la política. Esto es evidente en los trabajos de Hardt y Negri donde la instancia ontológica y la política aparecen mutuamente vinculadas, y menos evidente, aunque por cierto demostrable, en aquellos otros de Nancy y Esposito donde la articulación de estas instancias supone la subordinación de la segunda a la primera. Por otra parte, vemos que la empresa de Laval y Dardot, para quienes la política es el suelo y el horizonte históricos de todo cuanto es común en el mundo humano, no clausura del todo la posibilidad

de una ontología. En un breve pero significativo pasaje de *Común*, después de recordar la conocida frase de Gilles Deleuze y Félix Guattari, “antes del ser, hay la política”, afirman que “la única ontología todavía posible es la que Foucault llamaba ‘ontología de la actualidad’” (LAVAL Y DARDOT, 2015, p. 317). Afirmación que hay que leer, creemos, menos como un gesto concesivo a las iniciativas cuestionadas en su libro que como un signo de apertura hacia una consideración histórico-práctica del ser, directamente relacionada con las problemáticas de la verdad, el poder y la moral.

A modo de conclusión, postulamos que la equivocidad o la ambigüedad que atraviesa las teorías y los debates sobre lo común constituye un problema irreductible. Con esto queremos decir que no se trata de un problema susceptible de solución, como si de hecho fuera posible optar excluyentemente entre una significación política y otra ontológica. Ambas significaciones cohabitan en una tensión permanente, de manera más o menos pacífica o violenta según los casos. Si se adopta una visión retrospectiva del recorrido efectuado hasta aquí, se puede deducir que el surgimiento y las derivas polémicas de la cuestión de lo común son inseparables de la relación siempre tensa entre ontología y política. Esta relación asume por lo general una gran variedad de formas no necesariamente compatibles. Lo que a nuestro parecer habría que evitar es intentar suprimirla, ya sea mediante una identificación que borraría los aportes que cada uno de estos sentidos representa, ya sea por medio de una diferenciación absoluta que daría lugar a posiciones extremas e igualmente dogmáticas. El politicismo y el filosofismo son posiciones unívocas y por eso mismo inadecuadas para pensar una cuestión que por su irreductible problematicidad exige aproximaciones plurívocas y a la vez complementarias. En sentido ontológico, *común* es el modo en que los individuos somos o estamos y, por tanto, actuamos en el mundo, desde el momento en que se reconoce la singularidad o la unicidad, la multiplicidad y el relacionamiento como condiciones compartidas por todos. En sentido político, *común* es el nombre de una lógica de organización social, económica y jurídica que, sobre la base de nuevas instituciones democráticas, busca garantizar para cada individuo el acceso igualitario al mundo material e inmaterial que compartimos por el hecho de existir juntos y no de otra manera. Un sentido no va sin el otro, no se entiende ni se explica enteramente sin el otro. La simple prescindencia de alguna de estas aproximaciones equivaldría a negar no solo uno de los vectores significantes privilegiados en los pensamientos y las experiencias de lo común, sino también aquello que hace de este concepto uno de los problemas más convocantes de nuestro tiempo.

ALVARO, D. The common: reflections on an equivocal concept. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 4, p. 89-110 Out./Dez., 2020.

Abstract: This article aims to reflect on the definitions and theories of the “common” that nourish the contemporary debates around that concept. With that goal, we will interrogate the works of Christian Laval and Pierre Dardot, Michael Hardt, Antonio Negri, Jean-Luc Nancy and Roberto Esposito. The analysis of these discourses will make evident that what nowadays is understood by *common*, both from a philosophical and from a practical-political viewpoint, assumes different and usually confronted meanings. The article looks into the diverse meanings and uses of the concept in order to demonstrate that this semantic ambivalence is a decisive factor to understand the scope and limitations of the problem of the common in today’s world.

Keywords: Common. Commons. Equivocity. Politics. Ontology.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, G. **La comunidad que viene**. Valencia: Pre-Textos, 2006 [1990].

BADIOU, A.; ŽIŽEK, S. (Eds.). **L’idée du communisme**, 2. Paris: Lignes, 2010.

BLANCHOT, M. **La comunidad inconfesable**. Madrid: Arena, 2002 [1983].

DARDOT, P. *et al.* **Sauver Marx?** Empire, multitude, travail immatériel. Paris: La Découverte, 2007.

ESPOSITO, R. **Communitas**. Origen y destino de la comunidad. Buenos Aires: Amorrortu, 2003 [1998].

ESPOSITO, R. **Immunitas**. Protección y negación de la vida. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

ESPOSITO, R. **Bíos**. Biopolítica y filosofía. Buenos Aires: Amorrortu, 2006a.

ESPOSITO, R. **Categorías de lo impolítico**. Buenos Aires: Katz, 2006b [1988, 1999].

ESPOSITO, R. **Comunidad, inmunidad y biopolítica**. Madrid: Herder, 2009.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Imperio**. Buenos Aires: Paidós, 2002.

ESPOSITO, R. **Multitud**: guerra y democracia en la era del imperio. Buenos Aires: Debate, 2004.

ESPOSITO, R. **Commonwealth**. El proyecto de una revolución del común. Madrid: Akal, 2011.

ESPOSITO, R. **Declaración**. Madrid: Akal, 2012.

ESPOSITO, R. **Asamblea**. Madrid: Akal, 2019.

HOUNIE, A. (Comp.). **Sobre la idea del comunismo**. Buenos Aires: Paidós, 2010.

LAVAL, C; DARDOT, P. **Común**. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI. Barcelona: Gedisa, 2015.

LAVAL, C; DARDOT, P. **La nueva razón del mundo**. Ensayo sobre la sociedad neoliberal. Barcelona: Gedisa, 2013.

LAVAL, C; DARDOT, P. **La pesadilla que no acaba nunca**. El neoliberalismo contra la democracia, Barcelona: Gedisa, 2017.

NANCY, J.-L. **La comunidad inoperante**, Santiago de Chile: LOM/ARCIS, 2000 [1986, 1990].

NANCY, J.-L. **¿Todo es político?** (simple nota). In: BALIBAR, É. *et al.* ¿Pensamiento único en filosofía política? Buenos Aires: Kohen & Asociados Internacional, 2001. p. 59-63.

NANCY, J.-L. **“Con” Jean-Luc Nancy**. Entrevista con Stéphane Gatti y Michael Séonnet. In: NANCY, J.-L. *La verdad de la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

NANCY, J.-L. **La comunidad revocada**. Buenos Aires: Mardulce, 2016.

SAIDEL, M. Reinenciones de lo común: hacia una revisión de algunos debates recientes. **Revista de Estudios Sociales**, n. 70, octubre-diciembre, p. 10-24, 2019.

TAEK-GWANG LEE, A.; ŽIŽEK, S. (Eds.). **La idea de comunismo**. The Seoul Conference (2013). Madrid: Akal, 2018.

ŽIŽEK, S. (Ed.). **La idea de comunismo**. The New York Conference (2011). Madrid: Akal, 2014.

Recibido: 21/1/2020

Acceto: 22/02/2020

COMENTÁRIO AO ARTIGO

“LO COMÚN: REFLEXIONES EN TORNO A UN CONCEPTO EQUÍVOCO”

*Fabio Caprio Leite de Castro*¹

Referência do texto comentado: ALVARO, Daniel. Lo común: reflexiones en torno a un concepto equívoco. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 4, p. 89 –110, 2020.

O problema do *comum* possui uma longa tradição na história da filosofia. Nas últimas décadas, entretanto, emergiu um conjunto de novas concepções sobre o comum, colocando em questão a sua definição, a sua fundamentação e as novas formas que ele adquiriu, no cenário da globalização neoliberal. Essas concepções se distinguem daquilo que foi sustentado até o presente, porque elas afirmam a centralidade de uma *teoria do comum*. No artigo *Lo Común: Reflexiones en torno a un concepto equívoco*, publicado neste número da *Revista Transformação*, Daniel Alvaro propõe examinar o que ele considera serem as principais apostas teórico-práticas sobre o comum, na contemporaneidade. O pensador argentino inicia a sua exposição com uma análise da teoria de Dardot e Laval, fazendo em seguida uma leitura retrospectiva das concepções de Antonio Negri e Michael Hart, Jean-Luc Nancy e Roberto Esposito. As análises e comparações traçadas pelo autor permitem-lhe apresentar os pontos de aproximação e de divergência entre essas concepções, oferecendo importantes nuances sobre o debate acerca do comum.

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PUCRS), Porto Alegre, RS – Brasil.

 <https://orcid.org/0000-0002-5156-0492> E-mail: facaprio@hotmail.com

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.06.p111>



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

O grande mérito do artigo de Daniel Alvaro consiste em esclarecer o principal motivo dos diferendos entre as posições estudadas: *o ponto de partida para pensar o comum*. Seria possível sustentar, juntamente com Dardot e Laval (2014, p. 46), uma posição construtivista sobre o comum, considerando este “o resultado da práxis política”? Ou teríamos de entender o comum, segundo Negri e Hardt, como imanente ao “ser social” existente, seja do poder constituinte da multidão, seja do poder imperial do capital global? (NEGRI; HARDT, 2004). Ainda, não teríamos de considerar o comum como constitutivo do ser, no sentido radical do ser-com (*Mitsein*) da fenomenologia hermenêutica, conforme propõe Jean-Luc Nancy (1999)? Ou, por fim, deveríamos levar adiante uma crítica da perspectiva política do comum, a qual teria sido incapaz, segundo Esposito (2003), de distinguir entre o comum e o próprio? Com efeito, como sinaliza Daniel Alvaro, qualquer tentativa de resposta a essas questões necessita tensionar em seu núcleo o lugar da ontologia e da filosofia política e, além disso, de qual ontologia e de qual filosofia política se trata, efetivamente. Nesse ponto reside a notável contribuição do seu artigo.

Quando Alvaro (2020) se refere à “equivocidade” do conceito de *comum*, ele pretende abordar o tensionamento entre os significados diversos e mesmo opostos que o termo assume, nas diferentes concepções que ele analisa. Nesse sentido, o seu método consiste em colocar em relevo a disputa teórica em torno da definição do comum, esclarecendo progressivamente que a questão se coloca entre dois polos, um ponto de partida político e outro ontológico. Depois de realizar o percurso proposto, elucidando as diferenças entre os filósofos estudados, Alvaro (2020) nega que exista um hiato entre a ontologia e a política. De acordo com o seu argumento, os teóricos que tomam como ponto de partida a ontologia, qualquer que seja, não defendem a exclusão da política. Negri e Hardt, ao contrário disso, procuram mostrar a vinculação entre a ontologia e a política. Nas obras de Nancy e Esposito, por sua vez, a articulação dessas dimensões supõe que a política se subordine à ontologia. Para Dardot e Laval, a política constitui o solo e horizonte teórico do comum, mas isso não eliminaria a possibilidade de uma “ontologia da atualidade”, na esteira do pensamento foucaultiano.

No entanto, depois de reconhecer que a teoria do comum se apresenta na tensão entre a ontologia e a política, Alvaro (2020) esquiva-se de oferecer uma “solução”, pois, segundo a sua hipótese, a equivocidade própria a esse debate constitui um “problema irreduzível”. Essa equivocidade expressa-se na “relação sempre tensa entre ontologia e política”, de tal maneira que não seria possível

optar de forma excludente entre uma significação política e outra ontológica para o comum. Nem o “filosofismo” nem o “politicismo” seriam, segundo o autor, alternativas viáveis para pensar a irreduzível problemática do comum, a qual exigiria aproximações plurívocas e complementares. Dessa forma, a conclusão de Alvaro (2020) estrategicamente não apresenta uma resposta ao problema da equivocidade do comum e parece sugerir, ao contrário, que as tentativas de solução à irreduzibilidade do problema recairiam em posições reducionistas.

Diante dessa conclusão, penso que seria oportuno fazer avançar algumas reflexões. É necessário estabelecer uma diferenciação entre o *plano teórico* do debate argumentativo onde se disputa a definição do comum e o *plano da tensão dialética* entre a ontologia e a política. Por certo, o modo como essa tensão dialética é abordada já exige que a abordagem se situe no debate teórico, mas estamos falando de *duas questões diferentes* e que não se confundem. A *polissemia do comum* reporta-se às múltiplas dimensões que a questão atravessa, entre elas a ontologia e a política. Porém, isso é diferente da *equivocidade* que derivaria do debate entre as várias teorias sobre o conceito do comum e que parece ser o tema que interessa a Alvaro (2020). Em outras palavras, há uma diferença entre a polissemia inerente ao termo e a equivocidade perpetrada pelas diferentes abordagens do problema. Nesse sentido, o que parece emergir ao final do artigo não é a equivocidade do comum, simplesmente, mas a equivocidade do embate das teorias que tratam do comum.

Mesmo que se queira salvaguardar essa equivocidade conceitual, é preciso que saibamos, afinal, entre as teorias analisadas, quais delas são mais aptas para a definição do comum. Não podemos olvidar que as quatro teorias expostas por Alvaro (2020) se situam, cada qual a seu modo, entre as tradições do estruturalismo, do imanentismo ou da ontologia hermenêutica. Ora, existem notáveis oposições entre esses paradigmas. Não me parece possível avaliar as consequências últimas dessas perspectivas, se adotarmos a afirmação da ambiguidade teórica, correndo o risco de recair em um ecletismo teórico insustentável.

Além disso, é inevitável fazer a interrogação sobre o lugar de Marx nesse debate. Talvez seja possível mostrar que as teorias do comum investigadas por Alvaro (2020), por se inscreverem nas tradições que mencionamos, se afastaram do materialismo histórico. Uma tal hipótese, que necessitaria ser explorada em outra ocasião, baseia-se no fato de que ocorreu, a partir de maio de 1968, na França, a profusão e a disseminação de teorias que fizeram emergir

um *Marx sem materialismo histórico*. A título de exemplo, podemos pensar na fórmula althusseriana que tende a “expulsar a luta de classes do conceito de hegemonia”, como sublinhou Ellen Wood (1998).

Talvez tenhamos de nos perguntar se o que Ellen Wood afirma sobre o pós-marxismo não seria igualmente válido para outras teorias pós-modernas que pretendem adotar Marx sem recair na “grande narrativa” da dialética histórico-material: “Parece claro que o pós-marxismo foi apenas uma pequena parada [*pit-stop*] no caminho do *anti-marxismo*” (WOOD, 1998, p. XII). Especialmente em nossos dias, é necessário que estejamos atentos, no debate sobre as teorias do comum, para esse tipo de lógica que se reproduz na teoria e na ação. É preciso reconhecer que a aposta eufórica na multidão amorfa das manifestações de maio de 2013, no Brasil, não foi apenas um fracasso. A falta de uma orientação programática consistente, naquele momento político decisivo, deu impulso a mobilizações indefinidas, terminando por ensejar a sua captura e organização pelo próprio neoliberalismo e pela extrema direita, viabilizando e abrindo caminho para a ascensão do neofascismo no Brasil.

É nesse sentido e diante da gravidade dessas questões que considero urgente, no âmbito das teorias do comum, a retomada de uma *concepção dialética da práxis revolucionária* através da *práxis comum*. Os recursos teóricos para a inteligibilidade dessa práxis são encontrados no próprio materialismo histórico e, especialmente, no debate estabelecido a partir de filósofos como Lukács e Sartre. É preciso devolver à tensão entre a ontologia e a política, tão bem explicitada por Alvaro (2020), a sua *dimensão dialética*. Lukács (2000, p. 82) afirmava, desde a sua *Teoria do Romance*, que “a divisão entre o ser e o dever ser não foi superada [*aufgehoben*]”, para além do sentido vital da imanência da vida. A ontologia do ser social foi, em grande medida, um empreendimento na tentativa de apontar para as instâncias mediadoras efetivas nesse processo (MESZÁROS, 1972). Por outro caminho, Sartre (1960) apresenta, na *Crítica da Razão dialética*, as condições de inteligibilidade e de realização da ação revolucionária através do grupo em fusão, como ação comum e “negação da impotência”.

No capítulo do *Comum*, intitulado “A práxis instituinte”, Dardot e Laval (2014, p. 379) fazem um surpreendente reconhecimento da teoria sartriana da formação dos grupos em contraposição à noção negriana e hardtiana de instituição como “processo de autotransformação”. A sua intenção é mostrar que o poder instituinte é capaz de destituir o poder constituente da primazia que lhe foi acordada pela tradição, primazia esta que, no entanto, não teria sido suficientemente colocada em questão por Sartre, uma vez que este teria

feito da instituição o lugar da emergência da soberania no social. Porém, é necessário recordar que, em Sartre, a soberania não é senão a relação do indivíduo ao campo material e social que ele organiza pela sua práxis, de tal modo que o problema é mais o de saber como no grupo se bloqueia a reciprocidade de todas as soberanias.

Se existe a necessidade de um soberano, no grupo institucional, é porque, para toda instituição, há um risco de dispersão serial que é a condição necessária da própria instituição do soberano. De todo modo, não é nesse estágio da dialética que a práxis comum enquanto realização da ação revolucionária se constitui para Sartre, mas em um nível anterior à instituição e à organização, que é o da formação do grupo em fusão. Esses níveis e essas passagens, que se caracterizam pela ruptura da serialidade através do grupo em fusão e pela recaída do grupo organizado no prático-inerte, não podem ser compreendidos como conceitos avulsos ou isolados, mas através da dialética da necessidade (*besoin*), marcada historicamente pela fome e pela falta, ou seja, pela escassez material.

Devolvendo o debate sobre o comum à dialética, não pretendemos resolver a tensão apontada por Alvaro (2020) entre a ontologia e a política, mas, ao menos, mostrar que existem recursos dialético-críticos para a inteligibilidade da ação revolucionária, a qual parece estar descaracterizada em nossos dias. Quiçá, com esses recursos, possamos compreender e reconhecer os fracassos das grandes manifestações das últimas décadas, as quais se deixaram levar por um ímpeto de afetos sem mediação e sem sentido, deixando-se facilmente dispersar no prático-inerte das massas.

REFERÊNCIAS

ALVARO, Daniel. Lo común: reflexiones en torno a un concepto equívoco. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 4, p. 89–110, 2020.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Commun** – Essai sur la révolution au XXI^e siècle. Paris: La Découverte, 2014.

ESPOSITO, Roberto. **Communitas** – origen y destino de la comunidad. Trad. espanhola de Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance**. Trad. José Marcos Mariani Macedo. São Paulo: Editora 34, 2000.

MESZÁROS, István. **Lukács concept of dialectic**. Londres: Merlin Press, 1972

NANCY, Jean-Luc. **La communauté desœuvré**. 3ª ed. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 1999.

NEGRI, Antonio; HARDT, Michael. **Multitude** - War and Democracy in the Age of Empire. Nova Iorque: Penguin, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. **Critique de la Raison dialectique**. Paris: Gallimard, 1960.

TOMES, Arnaud. **Souveraineté** In: NOUDELMANN, François; PHILIPPE, Gilles. (Org). Dictionnaire Sartre. Paris: Honoré Champion, p. 473.

WOOD, Helen Meiksins. **The Retreat from Class**. A New “True” Socialism. 2ª ed. Nova Iorque: Verso, 1998.

Recebido: 12/9/2020

Accito: 18/9/2020

A QUESTÃO DO FUNDAMENTO EM HEIDEGGER E A IMPORTÂNCIA PARA A TEORIA POLÍTICA PÓS-ESTRUTURALISTA

Daniel de Mendonça¹

Resumo: O objetivo deste artigo é discutir as implicações filosóficas e teóricas que a reflexão ontológica de Martin Heidegger exerceu sobre o pós-estruturalismo, principalmente aquele recepcionado pela teoria política. Para cumprir esse objetivo, primeiramente, serão abordadas as noções de pós-estruturalismo e de pós-fundacionalismo. A seguir, será realizado um exercício exegético da noção de fundamento de Heidegger, estabelecendo a distinção entre seus efeitos epistemológicos e ontológicos. Após, será analisada criticamente a leitura fundacional heideggeriana de Oliver Marchart. Na última seção, a partir da radicalidade do fundamento heideggeriano, será proposta uma abordagem sobre a diferença política, tendo a diferença ontológica de Heidegger como base. Essa leitura pode ser simplificada da seguinte forma: não há fundamento no ser, mas o ente se fundamenta desde si.

Palavras-chave: Teoria política. Pós-estruturalismo. Fundamento. Diferença política.

INTRODUÇÃO

O objetivo do artigo é discutir a influência da reflexão de Martin Heidegger sobre ser e fundamento, no âmbito da teoria política pós-estruturalista. Para cumprir esse objetivo, o texto divide-se em cinco seções. Primeiramente, abordaremos elementos do pós-estruturalismo e do pós-fundacionalismo, além de como a teoria política mobiliza essas noções, a partir das abordagens de Chantal Mouffe, Ernesto Laclau e Oliver Marchart. Na sequência, realizaremos um exercício exegético sobre o fundamento em Heidegger, necessário e preparatório para, na seção seguinte, demonstrarmos que o debate heideggeriano acerca do fundamento assume claramente uma perspectiva ontológica, afastando-se da epistemologia.

¹ Doutor em Ciência Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Docente no Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq – Nível 2, Pelotas, RS – Brasil.  <http://orcid.org/0000-0002-8920-4709> E-mail: ddmendonca@gmail.com

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.07.p117>



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

Após, analisaremos criticamente como Marchart elabora, inspirado em Heidegger, sua abordagem pós-fundacional. Contra Marchart, argumentaremos: i) que o debate pós-fundacionalista não deve ser realizado como resposta à tradição epistemológica fundacionalista; e ii) que a conclusão de que o pós-fundacionalismo representa a “ausência de fundamento último” é fragilmente defensável, sob um ponto de vista heideggeriano. Por fim, proporemos outra leitura sobre a diferença política inspirada na diferença ontológica de Heidegger, a qual pode ser assim resumida: não há fundamento no ser e o ente fundamenta-se desde si. Essa leitura alternativa tem implicações importantes à teoria política pós-estruturalista, visto que ela questiona a posição ontológica sustentada por Marchart e por Laclau, hegemônica nesse campo teórico.

1 PÓS-ESTRUTURALISMO, PÓS-FUNDACIONALISMO E TEORIA POLÍTICA PÓS-ESTRUTURALISTA

“Pós-estruturalismo” é o termo atribuído pela academia estadunidense às reflexões de intelectuais franceses que perceberam, em meados da década de 1960, as limitações do estruturalismo (CUSSET, 2008; PEETERS, 2013). De uma forma geral, o pós-estruturalismo representa a desconstrução do essencialismo e do cientificismo presentes no estruturalismo até então triunfante, naquele cenário intelectual.

Num texto seminal ao pós-estruturalismo, Derrida (2005) – a partir de uma crítica a Lévi-Strauss –, desconstrói as premissas do estruturalismo. Tal desconstrução demonstra aporias existentes nessa forma de pensamento, ocasionadas, segundo o filósofo, pelo limite do “jogo estrutural”, sendo tal limite resultado da vinculação essencial a um fundamento que fixa a estrutura. Ainda que sua crítica seja ao estruturalismo, Derrida detecta que a estrutura e sua limitação têm a idade da filosofia ocidental, sendo o estruturalismo apenas mais um capítulo dessa longa história.

O que limita o jogo da estrutura é o que, de longe e de forma implacável, a transcende. “Centro” é o nome escolhido por Derrida para essa instância, a qual, além de controlar o movimento estrutural, torna este o seu epifenômeno. O centro não é um centro geográfico, mas um centro de controle. O centro tem, na verdade, diversos nomes nessa longa história de restrição: fundamento, princípio, essência, substância, Deus etc.

Segundo Derrida, a centralidade do “centro” fundante da estrutura passa a ser questionada quando – desde Nietzsche, passando por Freud e chegando em Heidegger –, se percebeu que o “centro” não é um lugar fixo, não sendo igualmente capaz de ser o significado transcendental e permanente de uma estrutura, como quer a tradição fundacional. Assim, a ausência do “centro” abre completamente o “jogo da estrutura”, retirando-lhe o limite de sua significação, possibilitando o pós-estruturalismo emergir do próprio estruturalismo. Pode-se dizer, nesse sentido, que o pós-estruturalismo foi o resultado de uma investida pós-fundacional ao estruturalismo.

Para que o pós-estruturalismo tivesse suas condições discursivas de emergência, foi preciso que houvesse, anteriormente, um “movimento” de pensamento contrário ao império do fundamento. Tal “movimento”, entre aspas, pois não se trata de um movimento (no sentido de Escola), porém, de um movimento (no sentido de mover-se) do pensamento, é comumente chamado de pós-fundacionalismo. Dois são os filósofos determinantes, cujos pensamentos devastaram as certezas do fundamento:

Interpretarei o pós-estruturalismo, então, como uma resposta *filosófica* específica ao suposto status científico do estruturalismo — ao seu status de megaparadigma para as ciências sociais — e como um movimento que, sob a inspiração de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e outros, procurou descentrar as “estruturas”, a sistematicidade e o status científico do estruturalismo, para criticar a sua metafísica subjacente e estendê-la em várias direções diferentes, preservando, ao mesmo tempo, os elementos centrais da crítica do estruturalismo ao sujeito humanista (PETERS, 1999, p. 02, grifo do autor, tradução nossa).

No tocante à teoria política, o pós-estruturalismo refletiu diretamente no questionamento e no enfraquecimento dos estatutos de verdade de projetos político-normativos, a partir do estabelecimento da distinção entre o político e a política, inspirada na diferença ontológica de Heidegger. Dizemos “inspirada”, pois não é o caso de verificarmos *stricto sensu* teóricos políticos heideggerianos. Nesse sentido, as teorias pós-fundacionalistas e pós-estruturalistas estão sobredeterminadas de diversas formas: são várias as influências recebidas por esses autores, sendo a de Heidegger, ainda que fundamental, uma entre outras.

Centrando a atenção especificamente na diferença ontológica, tal como mobilizada pela teoria política pós-estruturalista, o político (*the political*) refere-se à dimensão ontológica e a política (*politics*) à ôntica. Essa relação

entre o político e a política é chamada de diferença política (em função da apropriação dessas categorias filosóficas por Mouffe (2005), Laclau (1990) e Marchart (2007)).²

Para Mouffe, a política está reservada aos estudos empíricos conduzidos pela ciência política, enquanto o político é uma preocupação da teoria política, a qual constitui o “domínio dos filósofos que investigam não os fatos da ‘política’, mas a essência do ‘político’” (MOUFFE, 2005, p. 8, tradução nossa). A autora argumenta em favor de uma homologia entre a diferença ontológica e a diferença política:

Se quiséssemos expressar tal distinção de uma forma filosófica, poderíamos, tomando emprestado o vocabulário de Heidegger, dizer que a política se refere ao nível “ôntico”, enquanto “o político” tem a ver com o “ontológico”. Isso significa que o ôntico se refere às múltiplas práticas da política convencional, enquanto o ontológico diz respeito à própria forma na qual a sociedade é instituída (MOUFFE, 2005, p. 8-9, tradução nossa).

Laclau concorda com a diferença política proposta por Mouffe, preferindo, porém, empregar o termo “social”, no lugar de “política”, embora, em geral, não haja diferenças significativas entre ambos. O teórico argentino, retomando e modificando as noções de sedimentação e de reativação de Husserl, entende o social como um conjunto de práticas sedimentadas que visam ao esquecimento de suas origens e ao silenciamento de alternativas ora descartadas em nome de uma decisão, naturalizando-a e negando a contingência que a acompanha. Já a reativação é o momento em que o social é mostrado como nada além do que uma decisão tomada em um terreno indecidível e que, portanto, toda objetividade social é sempre contingente. Assim, “[a]s formas sedimentadas de ‘objetividade’ compõem o campo que chamaremos de o ‘social’. O momento do antagonismo, quando a natureza indecidível das alternativas e a sua resolução, através das relações de poder, se tornam plenamente visíveis, constitui o campo do ‘político’” (LACLAU, 1990, p. 35).

Por fim, neste percurso preliminar da influência de Heidegger sobre a teoria política pós-estruturalista, o último exemplo da diferença política vem

² Preferimos fazer menção exclusivamente a três teóricos com obras especificamente políticas. A influência de Heidegger é vasta entre teóricos e filósofos pós-estruturalistas, os quais produzem reflexões certamente políticas, mas que não podem ser chamados estritamente de teóricos ou filósofos políticos, visto que suas obras abrangem também áreas distintas da política.

de Marchart (2007), numa abordagem que se apresenta como uma ontologia política heideggeriana. Marchart assume a diferença entre a política e o político, reservando a primeira aos regimes discursivos específicos, enquanto o político representa o princípio da autonomia política e o momento da instituição da sociedade.

É assim que o caráter diferencial da diferença política deve ser entendido: o político (localizado, por assim dizer, no lado “ontológico” do Ser-como-fundamento) nunca será plenamente capaz de cumprir a sua função como fundamento — e, no entanto, precisa ser atualizado na forma de uma *política* sempre concreta que necessariamente falha em entregar o que prometeu. Mas a política e o político, o momento de fundação e o momento da atualização desse fundamento, nunca se encontrarão devido ao abismo intransponível da diferença entre esses termos, a qual, por si só, é apenas a assinatura de nossa condição pós-fundacional (MARCHART, 2007, p. 8, grifo do autor, tradução nossa).

Até aqui, realizamos uma incursão sobre a influência do pensamento heideggeriano na teoria política pós-estruturalista, em face de uma rápida passagem por trechos de trabalhos de Mouffe, Laclau e Marchart. A seguir, será feita uma exegese da reflexão de Heidegger sobre o fundamento. É desde essa discussão heideggeriana que perceberemos a sua contribuição para o pensamento pós-estruturalista, sobretudo aquele incorporado pela teoria política. Todas as características definidoras do pós-estruturalismo, ou seja, historicidade, contingência, precariedade, crítica ao fundamento poderão ser mais bem compreendidas a partir da busca heideggeriana pela essência do fundamento. Esta é a tarefa da próxima seção.

2 SER E FUNDAMENTO EM HEIDEGGER

Na sequência, será apresentado o caminho de Heidegger em direção da sua concepção de fundamento. Escolheu-se, para tanto, o ensaio “O Princípio do Fundamento” (HEIDEGGER, 1999),³ tendo em vista ser nessa obra que o filósofo enfrenta, de maneira definitiva, a questão do fundamento.⁴

³ “O Princípio do Fundamento” constitui-se de treze aulas e de uma conferência proferida por Heidegger, entre 1955 e 1956, na Universidade de Freiburg.

⁴ Ainda que a questão do fundamento tenha sido discutida por Heidegger em outra obra (HEIDEGGER, 2007), cabe destacar que, concordando com Blanc (1998, p. 187), em ambos os trabalhos, é a mesma “a apreensão da significação essencial do caráter ontológico do fundamento”.

O ponto de partida da reflexão heideggeriana sobre o tema remete-se à formulação do Princípio da Razão Suficiente (doravante PRS), de Leibniz, no século XVII, considerada, por Heidegger, a primeira enunciação formal do princípio do fundamento. Tal princípio aparece formulado como *nihil est sine ratione*, ou seja, “nada é sem fundamento”. Em termos gerais, quer dizer que cada ente tem necessariamente um fundamento, não havendo exceção: “o que o princípio põe, põe-no ele sem exceções. O princípio do fundamento não é nem uma verificação nem uma regra. Ele põe, o que põe, como necessário” (HEIDEGGER, 1999, p. 15).

À leitura heideggeriana do princípio do fundamento de Leibniz é acrescentada ainda a sua interpretação rigorosa, o *principium reddendae rationis*, o qual significa que nenhuma verdade ou princípio correto “é sem o fundamento que necessariamente lhe deve ser entregue” (HEIDEGGER, 1999, p. 59). Tal fundamento a ser entregue, para Heidegger, pode ser compreendido simplesmente como “nada é sem porquê”. Isso quer dizer que todo ente tem um fundamento, ou seja, todo ente tem um porquê que lhe serve de base, de fundamento.

Após enunciar o princípio do fundamento de Leibniz, Heidegger começa a leitura crítica desse princípio, usando, como recurso inicial, a análise do fragmento de um poema de Angelus Silesius, conforme segue:

A rosa é sem porquê; ela floresce, porque ela floresce,
Ela não repara em si própria, não pergunta, se a vemos
(HEIDEGGER, 1999, p. 59).

Embora a análise do aforismo possa soar estranha ou deslocada, pois Heidegger a compara com o PRS, a intenção do filósofo é preparar o leitor para o que ele chamará de “duas tonalidades” do princípio do fundamento. O exemplo do poema já nos indica essa dupla tonalidade de leitura, como veremos agora.

Heidegger compara o princípio do fundamento, “nada é sem porquê”, com a primeira parte da primeira estrofe do aforismo: “A rosa é sem porquê”. A afirmação do poema contrasta com o princípio de Leibniz, ou seja, se a “rosa é sem porquê”, isso indica que ela não tem fundamento. Além disso, se a rosa não tem fundamento, o princípio leibniziano não é válido para o poema, uma vez que este pressupõe – como se viu acima, sem tolerância a qualquer

exceção –, que todo ente possui um fundamento. Está claro, no entanto, que Heidegger não pretende desconstruir o princípio do fundamento apenas com o verso de um poema. Nesse sentido, o filósofo faz questão de resgatar o fundamento “ameaçado” por Silesius, lançando mão do próprio princípio do fundamento:

A Botânica poderá, pelo contrário, comprovar-nos com facilidade uma cadeia de causas e condições para o crescimento das plantas. Nós não precisamos sequer, para comprovação de que o crescimento das plantas, por comparação com o aforismo de Angelus Silesius, tem o seu porquê, isto é, tem o seu necessário fundamento, de incomodar a Ciência (HEIDEGGER, 1999, p. 61).

Heidegger não tem intenção de rapidamente abandonar o princípio de Leibniz. Pelo contrário, na citação acima, ele demonstra a sua eficácia na forma em que ele é explicativo. Nesse sentido, o “porquê” da rosa está garantido pela Botânica, ou seja, a ciência comprova a necessária entrega do fundamento presente segundo a versão rigorosa do princípio. Porém, o uso do poema pelo filósofo tem o fito de chamar a atenção para outro modo de refletir sobre o fundamento. Voltando para a primeira parte do verso, tomando-a agora em sua inteireza, temos: “A rosa é sem porquê; ela floresce, porque ela floresce”. Assim, por um lado, o poeta afirma a inexistência do fundamento, “A rosa é sem porquê”; porém, por outro lado, ele aponta o próprio fundamento quando escreve que a rosa floresce “porque” ela floresce. No mesmo verso, há a enunciação ambígua da “inexistência” e da “existência” do fundamento. Poder-se-ia pensar simplesmente na licença própria de um texto poético, mas não é este o caso, segundo Heidegger. Na verdade, estamos diante de duas maneiras de refletir sobre o fundamento, cada uma delas representadas, respectivamente, pelos “porquê” e “porque”:

“Porquê” e “porque” têm significados diferentes. “Porquê” é a palavra para a pergunta pelo fundamento. O “porque” contém a referência respondente ao fundamento. O porquê busca o fundamento. O porque traz o fundamento. Diferente é, em conformidade com isso, o modo pelo qual a relação com o fundamento é representado. No porquê a relação com o fundamento é aquela do buscar. No porque a relação com o fundamento é aquela do alegar (HEIDEGGER, 1999, p. 61).

Nesse sentido – e isso é central – “porquê” e “porque” falam distintamente sobre o fundamento. O “porquê” da rosa está na Botânica, ou seja, *fora* da rosa.

Já no caso do “porque”, a resposta ao fundamento está *na* rosa, como podemos perceber no verso seguinte: “Ela não repara em si própria, não pergunta, se a vemos”. Nesta segunda nuance, a reflexão sobre do fundamento está no florescer da rosa, sem que esta repare neste florescer. Assim, a rosa floresce porque ela floresce, sem prestar atenção ao ato mesmo de florescer, sem dar-se conta da “razão exterior” (água, luz, solo) que fundamenta o seu florescer. O florescimento é, nesse sentido, um autoflorescimento.

A discrepância entre “porquê” e “porque” poderia sugerir que Heidegger estaria rejeitando o princípio de Leibniz, o que não é o caso. A questão não é encontrar “o erro” do princípio leibniziano, mas demonstrar como este pode ser visto de outro modo. Assim, a enunciação do fundamento, que exige a reivindicação, não encerra a questão do fundamento. Isso fica evidente na interpretação do poema, o qual suscita que a rosa floresce porque ela floresce, sendo esse florescimento simplesmente um “abrir-se-a-partir-de-si” (HEIDEGGER, 1999, p. 64). Tal olhar crítico do princípio do fundamento gera, segundo Heidegger, uma “visão perturbadora”:

O princípio do fundamento não enuncia *nada sobre* o fundamento. *O princípio do fundamento não é um enunciado imediato sobre a essência do fundamento.* [...] o princípio do fundamento fala sem dúvida do fundamento e não é apesar disso um enunciado sobre o fundamento, como fundamento (HEIDEGGER, 1999, p. 65, grifo do autor).

A análise do aforismo de Silesius possibilitou a abertura de uma nova percepção para o princípio do fundamento. Todavia, não somente isso, pois o novo olhar perturba àquele da tradição, uma vez que este não responde, segundo Heidegger, nada sobre o fundamento.⁵ Para o filósofo, o princípio do fundamento fala do fundamento, mas não sobre a essência do fundamento. O princípio do fundamento é um enunciado sobre o porquê, ou seja, sobre as causas exteriores que supostamente fundamentariam o que prometem fundamentar. Contudo, para Heidegger, o fundamento não está aí, mas no próprio ente. É preciso voltar ao *nihil est sine ratione* e verificar que, com ele e apesar dele, é possível refletir sobre o princípio do fundamento que realmente encontra o fundamento.

⁵ Em *A Essência do Fundamento*, o filósofo já tinha essa percepção sobre princípio da razão de Leibniz: “Embora o princípio da razão não lance nenhuma luz sobre o fundamento como tal, ele pode, contudo, servir como nosso ponto de partida para a caracterização do problema do fundamento” (HEIDEGGER, 1969, p. 13, tradução nossa).

O filósofo se propõe analisar o princípio, a partir de duas tonalidades. Na primeira, “*nada é sem fundamento*”, quando são realçados os termos “nada” e “sem”, tendo a sua forma afirmativa: “*tudo tem um fundamento*”. Essa tonalidade condiz à interpretação do PRS de Leibniz. Na segunda tonalidade, “*nada é sem fundamento*”, as expressões realçadas são “*é*” e “*fundamento*”, tendo como forma afirmativa: “*cada ente (como ente) tem um fundamento*” (HEIDEGGER, 1999, p. 66). Trata-se de duas formas completamente distintas de olhar o fundamento:

O “porquê” e o “porque” falam de uma relação respectivamente diferente do nosso representar para com o fundamento. No “porquê” seguimos interrogativamente o fundamento. No “porque” vamos buscar, respondendo, o fundamento. Em consequência, nós trazemos, assim parece, no “porque” o fundamento até a uma relação mais próxima conosco, enquanto no “porquê” nós afastamos, por assim dizer, o fundamento de nós (HEIDEGGER, 1999, p. 68).

A distinção entre “porquê” e “porque” é fundamental para compreendermos a interpretação heideggeriana do fundamento, a qual, como veremos a seguir, se dará a partir de um “salto”. Por ora, basta termos claro que a necessidade de o filósofo “dobrar” a tonalidade do *nihil est sine ratione* é para que o princípio do fundamento tenha uma relação “mais próxima” com o que ele realmente deve fundamentar. Isso acontecerá em função da leitura do mesmo princípio numa distinta tonalidade.

Na outra tonalidade – “*nada é sem fundamento*” – a forma afirmativa é “*cada ente (como ente) tem um fundamento*”. Essa tonalidade direciona o fundamento primeiramente para o âmbito do ente, aproxima-o do ente e afasta-se do fundamento como causa externa ou condição de possibilidade do ente. Ademais, Heidegger, refletindo a partir do “*é*” (*est*) presente no enunciado consagrado de Leibniz, conclui que, de fato, “*o princípio do fundamento é um falar sobre o ser*” (HEIDEGGER, 1999, p. 78, grito do autor). No entanto, isso não significa que o ser tenha um fundamento, mas algo distinto e decisivo para o passo seguinte dado pelo filósofo: “‘Ser é de tipo fundamental’ não significa de modo algum: ‘ser tem um fundamento’, senão que afirma: *ser mora em si como fundamentado*” (HEIDEGGER, 1999, p. 78, grifo do autor).

A relação que o filósofo inaugura entre ser e fundamento alterará a semântica do enunciado de Leibniz. Podemos sustentar que a segunda tonalidade apresenta uma leitura radicalmente distinta daquela fornecida pela

primeira, pois, ao mesmo tempo que Heidegger introduz um olhar possível, esse olhar, até então, era como um verdadeiro ponto cego. O princípio do fundamento é um princípio do ser e não mais aquele das condições de possibilidade do ente. Isso fica claro nesta passagem decisiva:

Ser e fundamento pertencem um ao outro de modo concomitante. A partir da sua copertença com o ser enquanto ser, o fundamento recebe a sua essência. Inversamente, o ser enquanto ser rege a partir da essência do fundamento. Fundamento e ser (“são”) o mesmo, não o igual, o que logo a diferença dos nomes “ser” e “fundamento” indica. Ser “é” na essência: fundamento. Por isso o ser nunca pode anteriormente ter um fundamento, que o deva fundamentar. Em consequência disto o fundamento do ser permanece fora. O fundamento permanece fora do ser. No sentido de um tal permanecer-fora do (*Ab-bleibens*) fundamento do ser, “é” o ser o sem-fundo (*Ab-Grund*). Na medida em que o ser enquanto tal é fundamentado em si próprio, permanece ele mesmo sem fundamento (HEIDEGGER, 1999, p. 80-81).

Heidegger desloca a discussão do fundamento de uma dimensão causal e epistemológica para uma avaliação no âmbito da ontologia.⁶ O destino do fundamento é agora o do ser. A solução heideggeriana para a questão do fundamento reside na defesa de que “ser ‘é’ na essência: fundamento”. Se ser “é” essencialmente fundamento, ele não pode logicamente ter um fundamento transcendente que o fundamente. Heidegger afirma que o “fundamento do ser permanece fora”, não num sentido de um fundamento existente fora do ser, mas no de que ser enquanto ser não tem fundamento; o ser “é” *Abgrund*, sem fundo, sem fundamento.

Heidegger está perfeitamente consciente do passo dado, quando introduz uma segunda e radicalmente distinta tonalidade à leitura do princípio de Leibniz. Entre ambas as tonalidades, ele assinala, existe um salto, uma mudança repentina.

No sentido de um tal salto, o princípio do fundamento é um princípio na essência do ser. Na realidade nós não podemos continuar a dizer que o princípio do fundamento é um princípio do ser, mas devemos dizer: o princípio do fundamento é um princípio no ser como ser, isto é como fundamento (HEIDEGGER, 1999, p. 84).

⁶ O deslocamento da discussão sobre o fundamento para o plano ontológico é também notado por Blanc (1998, p. 130): “Heidegger sugere uma outra abordagem do princípio da razão, que a continuação do texto confirmará como a proposta heideggeriana de interpretação do princípio de Leibniz. Consiste ela, fundamentalmente, na substituição do plano proposicional pelo plano ontológico na consideração do princípio”.

A passagem acima é reveladora. O princípio do fundamento fala sobre a “essência do ser”. Não se trata de um princípio *do* ser, todavia, *no* ser, imerso no ser: a essência do ser é não fundamentar-se. Na próxima seção, serão analisadas as consequências da leitura heideggeriana do fundamento. O salto para a segunda tonalidade impacta profundamente não somente a questão do fundamento, mas também a própria reflexão ontológica.

3 HEIDEGGER E O FUNDAMENTO: DA EPISTEMOLOGIA À ONTOLOGIA

Para verificarmos as consequências da virada heideggeriana à compreensão do fundamento, veremos brevemente o PRS⁷, além da ideia geral do fundacionalismo, tal como tradicionalmente tem sido discutida, no âmbito da filosofia. Assim, conforme o princípio leibniziano, a fim de que um fato ou um enunciado possa ser considerado verdadeiro ou existente, deve haver uma causa ou uma razão suficiente:

31. Os nossos raciocínios fundam-se sobre *dois grandes princípios*: o da *contradição*, pelo qual consideramos *falso* o que ele implica, e *verdadeiro* o que é oposto ao falso ou *lhe é contraditório*.

32. E o da *Razão Suficiente*, pelo qual entendemos não poder algum fato ser tomado como verdadeiro ou existente, nem algum enunciado ser considerado verídico, sem que haja uma razão suficiente para ser assim e não de outro modo, embora freqüentemente tais razões não possam ser conhecidas por nós (LEIBNIZ, 1983, p. 108, grifos do autor).

Vejamos que o objetivo desse princípio é a busca da “verdade” ou da “existência”, sempre pendentes, conforme Leibniz, da verificação de uma razão que explique por que algo é de uma forma e não de outra. Isso foi resumido por Heidegger na fórmula: “nada é sem fundamento”. Assim, o fundamento, para ser fundamento, depende de uma causa externa que justifique uma existência ou uma verdade. No exemplo do poema de Silesius, como vimos, o “porquê” da rosa é dado pela Botânica, área da Biologia que explica as causas do desenvolvimento da planta.

Além da enunciação do PRS, tradicionalmente, a discussão filosófica sobre o fundamento está associada à epistemologia ou à filosofia da ciência.

⁷ Nossa intenção não é esmiuçar o princípio do fundamento em Leibniz, mas tão-somente marcar a diferença entre os propósitos desse filósofo e os de Heidegger. Um texto esclarecedor acerca dos limites do PRS é o de Melo (1992).

Nesse sentido, o fundamento é a base do conhecimento de qualquer fenômeno. Vejamos abaixo trechos do verbete *foundationalism*, em dois dicionários filosóficos tradicionais, começando pelo *The Routledge Dictionary of Philosophy*:

A visão de que o conhecimento requer fundamentos, no sentido de que, a menos que partamos de um conjunto de crenças que sejam apropriadamente básicas, no sentido de que elas não exigem justificação por si mesmas ou são justificadas simplesmente em virtude da maneira pela qual chegamos a ter tais crenças e das quais podemos derivar de várias maneiras o restante de nosso conhecimento, nunca podemos saber absolutamente nada. Um exemplo notável de um fundacionalista é Descartes (PROUDFOOT; LACEY, 2010, p. 144, tradução nossa).

No *The Cambridge Dictionary of Philosophy*:

A visão de que o conhecimento e a justificação epistêmica (relevante para o conhecimento) têm uma estrutura de dois níveis: algumas instâncias de conhecimento e justificação são não inferenciais ou fundamentais; e todas as outras instâncias são inferenciais ou não fundamentais, na medida em que derivam, em última instância, de conhecimento ou justificativa fundamental (AUDI, 1999, p. 321, tradução nossa).

Como é possível perceber, a discussão filosófica acerca do fundacionalismo, da mesma forma que a do PRS, articula-se com as bases para alcançarmos o conhecimento. O fundamento é, nesse sentido, o ponto de ancoragem a partir do qual é erigido todo o restante do conhecimento. No entanto, para Heidegger, o fundamento está em outro lugar. Esse ponto é decisivo para percebermos a virada que o filósofo promove. Sua reflexão desvincula o fundamento da discussão epistemológica. Aliás, segundo Heidegger, o debate epistemológico não se debruça no fundamento dos entes, mas nas suas condições de possibilidade. Tal debate opera no nível da justificação, ou seja, do “porquê”, e é justamente esse “porquê” que nos afasta da condição de alcançarmos o próprio fundamento. O fundamento, verificado a partir do pensamento sobre o “porque”, só pode ser apreendido em função da reflexão ontológica.

Para Heidegger, o princípio do fundamento – como um enunciado formal sobre o fundamento – ficou adormecido durante vinte e três séculos, até que Leibniz o enunciasse. No entanto, para o filósofo da Floresta Negra, tal enunciado é resultado do pensamento de uma época, o qual torna opaca a busca pelo fundamento. Este não está nas razões externas que tornam

possíveis a existência ou a verdade de um ente ou de um enunciado. Conforme Heidegger, está claro que tais razões explicam a cadeia lógico-necessária das verdades contingentes ou de fato, como, por exemplo, uma rosa, para florescer, necessita de água, sol, entre outros elementos que os estudos de Botânica indicam. Porém, para o pensamento heideggeriano, esse discurso sobre as condições externas e de possibilidade do desenvolvimento de uma planta não é a mesma coisa que falar sobre o fundamento da planta, num sentido ontológico.

A rosa é sem “porquê”, contudo, ao mesmo tempo, tem um “porque”. A rosa não precisa de razão para fundamentar-se. Assim, a essência do fundamento não pode ser conhecida a partir de uma relação de causalidade que transcende o ente; o fundamento está no próprio ente, no seu autofundamento. No caso da rosa: “o seu florescer é simplesmente abrir-se-a-partir-de-si” (HEIDEGGER, 1999, p. 64).

Notemos que, quando falamos sobre a rosa e o seu fundamento, estamos ainda enunciando o discurso do fundamento aplicado ao ente. Seguimos, portanto, trilhando o terreno desenhado e percorrido por Leibniz. Tal ocorre, uma vez que o princípio leibniziano é um falar sobre o fundamento no nível ôntico e não no ontológico. A explicação heideggeriana que visa à demonstração de que a rosa não necessita de uma razão, para que ela tenha um fundamento, é, primeiramente, uma resposta negativa ao caráter universal do PRS. Porém, a essência o fundamento, de acordo com Heidegger, é também uma negativa no tocante à essência de o fundamento ser um discurso sobre o ente. O ente, como a rosa, certamente tem um fundamento, mas isso não significa que tenhamos chegado, enfim, à essência do fundamento. Tal essência não é um mero falar sobre o ente, entretanto, uma reflexão sobre o ser:

O princípio do fundamento diz: *ao ser pertence a qualquer coisa como fundamento. O ser é de carácter fundamental, é de tipo fundamental.* O princípio: “Ser, é de tipo fundamental” expressa algo bastante diferente da afirmação: o ente tem um fundamento. “Ser é de tipo fundamental” não significa de modo algum: “ser tem um fundamento”, senão que afirma: *ser mora em si como fundamentado* (HEIDEGGER, 1999, p. 78, grifo do autor).

Heidegger demonstra, portanto, que o PRS é incapaz de falar sobre o fundamento do ente. Diz também que a essência do fundamento não é um falar sobre o ente, mas sobre o ser do ente. Afirma ainda que, se, por um lado, o ente tem um fundamento, por outro lado, o ser não o tem, uma vez que

ser é de tipo fundamental. Não há um fundamento para o ser, pois “ser ‘é’ na essência fundamento” (HEIDEGGER, 1999, p. 81).

Assim, finalizamos a etapa exegética da reflexão heideggeriana sobre o fundamento. Conforme demonstramos, seu tratamento difere não somente daquele do PRS, mas também com referência à tradição epistemológica do fundacionalismo. Da epistemologia à ontologia, Heidegger coloca o debate em seus próprios termos, gerando uma série de consequências que não podem ser desprezadas por um pós-fundacionalismo de inspiração heideggeriana.

4 MARCHART E O PÓS-FUNDACIONALISMO

A abordagem pós-fundacionalista de Oliver Marchart (2007) é certamente o esforço mais bem elaborado, no sentido de propor uma teoria política fundada em uma perspectiva heideggeriana. Trata-se de um verdadeiro *tour de force* que demonstra o potencial teórico que a diferença ontológica de Heidegger produziu nas formulações políticas daqueles autores que Marchart denomina, tomando de empréstimo o termo de Janicaud (2001), “heideggerianos de esquerda”.⁸

O ponto central do heideggerianismo de esquerda, segundo o teórico austríaco, é o pressuposto de que a política é essencialmente instável, uma vez que nela habitam a contingência, a historicidade e a ausência de um fundamento último. Nesse sentido, a investigação de Marchart, notadamente no campo da ontologia política, é uma discussão filosófica da relação entre a política e aquilo que a torna instável, ou seja, o político. Para Marchart (2007, p. 6, tradução nossa), “é óbvio que a distinção entre a política e o político é paralela ao que, na filosofia, se chama de diferença ontológica”.

Um dos principais momentos no seu texto é o confronto com a tradição fundacionalista. Para Marchart, é somente abalando o fundacionalismo que será possível abrir o caminho para a sua discussão central, a qual é a de estabelecer os contornos do pensamento político pós-fundacionalista. Não se trata de tarefa simples, como admite o autor, pois o debate sobre o fundamento é hegemônico desde a perspectiva fundacional: “A estratégia fundacionalista parece funcionar por uma razão: o paradigma do fundacionalismo é de fato hegemônico em grande medida. Seu domínio permitiu ao fundacionalismo

⁸ Janicaud (2001) alerta que a designação “heideggerianos de esquerda”, atribuída a um grupo de pensadores franceses (e não franceses), não é, de fato, algo reivindicado, tampouco de uso corrente na academia naquele país.

enquadrar a discussão em seus próprios termos” (MARCHART, 2007, p. 13, tradução nossa). Assim, conforme o teórico, para abalar as estruturas do fundacionalismo, é insuficiente postular a sua inversão, ou seja, um antifundacionalismo, uma estratégia que lhe é algo caricata e, portanto, por ele rechaçada como alternativa ao paradigma dominante. Seu ataque ao fundacionalismo é realizado nos seguintes termos:

A resposta – a qual remonta a Heidegger, como veremos – é, claro, a seguinte: em vez de um ataque direto ao fundacionalismo ou à “metafísica”, o que deve ser tentado é a subversão do próprio terreno em que o fundacionalismo opera, uma subversão de premissas fundacionalistas – e não sua negação. (Pois, se não for possível sair completamente desse discurso – devido ao seu *status* hegemônico –, segue-se que o discurso não fundacionalista sempre terá que operar até certo ponto no terreno fundacionalista.) Essa desconstrução do fundacionalismo é algo bem diferente de sua simples inversão (MARCHART, 2007, p. 13, tradução nossa).

Assim, para desconstruir o fundacionalismo, Marchart vale-se da reflexão ontológica de Heidegger. Porém, antes de chegarmos a esse ponto, vejamos como o teórico austríaco concebe o fundacionalismo, já aplicado às teorias política e social:

O termo fundacionalismo pode ser usado para definir – do ponto de vista da teoria social e política – aquelas teorias que assumem que a sociedade e/ou a política são ‘fundamentadas em princípios que são (1) inegáveis e imunes à revisão e (2) localizados fora da sociedade e da política’ (Herzog, 1985: 20). Na maioria dos casos de fundacionalismo político e social, é buscado um princípio que fundamenta a política de fora. É desse terreno transcendente que se afirma que deriva o funcionamento da política (MARCHART, 2007, p. 11-12, tradução nossa).

Logo, a seguir, Marchart exemplifica:

Se pensarmos no determinismo econômico, por exemplo, ele primeiro fornece as leis da economia que são apresentadas como a essência da política (sobre o que a política “realmente” é) e, em segundo lugar, ele localiza esse campo (a “base” econômica) fora ou além do domínio imediato da política, sendo este último transformado numa questão “meramente superestrutural” (MARCHART, 2007, p. 12, tradução nossa).

Notemos que a concepção de fundacionalismo que Marchart visa a desconstruir está ligada, como vimos, ao debate tradicionalmente vinculado à epistemologia. No caso de Herzog (1985), na citação acima, a ideia de fundamento está baseada em princípios inegáveis, imunes à revisão e que transcendem o que fundamentam. O exemplo de Marchart não poderia ser mais revelador, retirado da tradição marxista: o determinismo econômico (inegável e imune à revisão) precede e determina qualquer sociedade (sempre lhe será transcendente), tornando a atividade política meramente uma questão superestrutural.

Vejamos com cuidado as duas principais abordagens que embasam a concepção de fundamento, levada a efeito por Marchart. Iniciaremos com a análise de Herzog. A seguir, apresentaremos a de Fairlamb, a qual será fundamental para Marchart enfrentar o debate entre fundacionalistas e antifundacionalistas.

O trabalho de Herzog, uma obra claramente preocupada com a forma pela qual o conhecimento em teoria política é produzido, almeja compreender o que o autor chamará de “justificação”, ou seja, “sobre como os teóricos políticos defendem seus pontos de vista, como estruturam suas teorias, por que recorrem a alguns campos e negligenciam outros” (HERZOG, 1985, p. 9, tradução nossa)⁹. A justificação, segue o autor, é a própria explicação fundacional: “O fundacionalismo parece frequentemente o próprio modelo de justificação. Apenas um argumento fundacional, queremos dizer, poderia fornecer uma justificativa” (HERZOG, 1985, p. 2, tradução nossa).

É importante asseverar que Herzog não apresenta uma defesa do fundacionalismo, visto o ceticismo do autor em relação às teorias fundacionais. Seu esforço é demonstrar como elas falham, tendo em vista as próprias premissas do fundacionalismo que elas assumem: “Eu não conheço nenhum argumento fundacionalista bem-sucedido na teoria política ou em qualquer outro campo” (HERZOG, 1985, p. 21, tradução nossa).

Herzog debruça-se sobre dois conjuntos teóricos. O primeiro é formado por aqueles que ele classifica como fundacionalistas: Hobbes, Locke e os utilitaristas. O segundo, composto pelas teorias de Hume e Smith, é marcado por abordagens não fundacionalistas. O argumento de Herzog centra-se na crítica ao primeiro grupo e na defesa do segundo. Para ele, os primeiros teóricos

⁹ Em outra passagem reveladora de sua obra, Herzog (1985, p. 15, tradução nossa) afirma: “Este livro é sobre metodologia, sobre as estratégias de justificação que os teóricos políticos usam”.

falham por apresentarem justificações fundacionalistas: “Apesar de todas as diferenças em suas teorias, Hobbes, Locke e os utilitaristas tentam justificar as suas conclusões, cavando em terrenos cada vez mais remotos e abstratos” (HERZOG, 1985, p. 24, tradução nossa). Já, segundo o autor, Hume e Smith são bem-sucedidos justamente por suas teorias não serem fundacionalistas, mas marcadas pelo que Herzog chamará de “justificação contextual”: “eles justificam uma instituição, mostrando que ela é melhor do que as alternativas disponíveis. Chamo essa abordagem de justificativa contextual” (1985, p. 24, tradução nossa).

A segunda abordagem que Marchart considera sobre o fundamento é a de Fairlamb (1994). É a partir dela que o teórico austríaco estabelece a discussão entre fundacionalismo e antifundacionalismo. Nesse sentido, o ponto-chave de Fairlamb sobre o fundamento está no problemático debate estabelecido entre fundacionismo forte e pós-fundacionismo forte. Citamos o parágrafo *in extenso*, o qual, em parte, foi igualmente citado por Marchart (2007, p. 12):

O problema do debate fundacionista é que ele foi mantido em termos fundacionistas fortes de uma escolha entre um fundamento último e nenhum (a tese de um ou nenhum), enquanto nenhuma dessas posições é sustentável. Como resultado, os pós-fundacionistas fortes se tornam antifundacionistas. O antifundacionismo, por sua vez, leva à preocupação pós-moderna com práticas críticas, num espírito de localismo e antiteoria que oculta a questão das condições teóricas pressupostas por essas práticas (FAIRLAMB, 1994, p. 12-13, tradução nossa).

Assim, conforme Fairlamb, o debate sobre o fundamento assenta-se sobre duas posições radicais: aquela que defende o fundamento último, em contraposição à que nega a impossibilidade do fundamento. Para ele, o problema está na forma radical como o fundamento é considerado por ambas. O erro do pós-fundacionismo forte não é, em si, a busca por fundamentos, mas “a busca de uma versão reducionista deles” (FAIRLAMB, 1994, p. 17, tradução nossa). E continua: “o erro-chave do fundacionismo é a *redução explicativa*, o erro de pensar que se pode explicar o conhecimento monológico ou completamente com base na formalidade (racionalismo), objetividade (positivismo) ou convenções históricas (hermenêutica)” (FAIRLAMB, 1994, p. 17, grifo do autor, tradução nossa).

Fairlamb rejeita os radicalismos epistemológicos presentes tanto no fundacionismo forte como no pós-fundacionismo forte. Assume que o problema não é a busca por fundamentos, mas a solução de um tipo de fundacionismo reducionista. O que é fundamental, para nossa análise, é a consideração de que o texto de Fairlamb aborda o fundamento desde uma perspectiva epistemológica (e não ontológica). O autor não poderia ser mais claro nesse sentido: “Este projeto tenta abordar o problema dos fundamentos do conhecimento e do significado” (FAIRLAMB, 1994, p. ix, tradução nossa). Veremos, a seguir, as consequências sobre o fundacionalismo desde uma perspectiva epistemológica.

Por ora, cabe insistir que a principal utilidade da abordagem de Fairlamb reside justamente em posicionar o debate entre fundacionalismo e antifundacionalismo, o qual é central, na discussão de Marchart. É por essa distinção que o teórico austríaco posicionará o seu pós-fundacionalismo inspirado em Heidegger. Para ele, é evidente que o debate a ser realizado é contra o fundacionalismo hegemônico. Segundo o autor, “é necessário um argumento muito mais complicado do que simplesmente inverter o fundacionalismo em antifundacionalismo” (MARCHART, 2007, p. 12, tradução nossa). Nesse sentido, Marchart entende que a desconstrução do fundacionalismo, a partir do pós-fundacionalismo, deve ocorrer nos seguintes termos:

O que está, portanto, em jogo no pensamento pós-fundacionalista é o status atribuído aos fundamentos, pelo qual a ausência primordial (ou ontológica) de um fundamento último é ela própria a condição de possibilidade de fundamentos presentes – isto é, em sua objetividade ou ‘existência’ empírica como entes ônticos. Em outras palavras: a pluralização de fundamentos e de identidades no campo social é o resultado de uma impossibilidade radical, uma lacuna radical entre o ôntico e o ontológico, que deve ser posta para explicar a pluralidade no domínio ôntico (MARCHART, 2007, p. 15, tradução nossa).

Temos agora todos os elementos necessários para realizar a nossa crítica à abordagem pós-fundacionalista de Oliver Marchart. Tais elementos são basicamente dois. O primeiro é assumir as consequências da interpretação heideggeriana do fundamento, principalmente o esforço empreendido por esse filósofo para retirar a discussão sobre o fundamento do debate epistemológico tradicional e posicioná-la como uma questão eminentemente ontológica. Isso é decisivo: Heidegger é categórico, ao afirmar que a discussão epistemológica do fundamento é incapaz de encontrar o fundamento.

O segundo elemento é a forma como Marchart encaminha a sua discussão ontológica sobre o fundamento, posicionando o seu pós-fundacionalismo como uma via alternativa a um debate tradicional e, portanto, epistemológico, do fundamento, lançando mão das interpretações de Herzog e Fairlamb, autores que, como vimos, não vinculam suas abordagens a uma discussão ontológica. Por conseguinte, a abordagem de Marchart é, apesar do uso de Heidegger, como vimos, *contra* as conclusões ontológicas heideggerianas. Vejamos o porquê.

Retomemos as escolhas de Marchart. O seu ponto de partida é a enunciação da noção de fundacionalismo com base em Herzog. Vimos que essa noção, segundo a tradição epistemológica, pressupõe que o fundamento de todo conhecimento deva estar alicerçado em princípios imunes à revisão, uma vez que se apresentam como verdades incontestáveis e transcendentais àquilo que servem de fundamento. Essa visão estrita de fundamento, valendos da linguagem de Fairlamb, é chamada de “fundacionismo forte”.

Com Herzog e Fairlamb, Marchart pressupõe que o fundacionalismo se refere à defesa de “fundamentos últimos”. A saída, segundo o teórico austríaco, como vimos, não é inverter o fundacionalismo em um antifundacionalismo, visto que o debate estaria ainda no campo fundacionalista, o que é correto. Para ele, a saída está na sua desconstrução, a partir do pós-fundacionalismo, o qual não nega a ausência do fundamento, mas visa a “enfraquecer o seu status ontológico. O enfraquecimento ontológico do fundamento não leva à suposição da ausência total de todos os fundamentos, mas antes à suposição da impossibilidade de um fundamento *final*” (MARCHART, 2007, p. 2, grifo do autor, tradução nossa).

Marchart defende não a ausência de fundamento, mas o postulado da “impossibilidade de um fundamento último”. Sua estratégia consiste em justificar o pós-fundacionalismo desde o abismo existente entre as dimensões ontológica e ôntica. Ele afirma que o que está em jogo no pensamento pós-fundacional é o *status* dos fundamentos (ônticos), pois, sob o ponto de vista ontológico, há “a ausência primordial (ou ontológica) de um fundamento último”, a qual é a condição de possibilidade dos fundamentos dos entes. Isso quer dizer que, para Marchart, a impossibilidade do fundamento último já existe no nível ontológico e que, por essa razão, não há possibilidade de haver fundamentos finais no nível dos entes (ôntico).

A questão central da nossa crítica à abordagem de Marchart reside no que entendemos ser uma “mistura indevida” que o teórico faz entre dois debates que, conforme Heidegger, devem estar apartados. Se Marchart é um “heideggeriano”, pelo menos no sentido como ele concebe o fundamento, a sua abordagem pós-fundacionalista deveria buscar não ser um “ponto de equilíbrio alternativo” entre fundacionalismo e antifundacionalismo. Pelo contrário, ela deveria rejeitar *in toto* tal debate o qual, segundo Heidegger, se afasta do encontro efetivo da essência pelo fundamento.

É preciso, nesse sentido, insistir que a busca pelo fundamento, desde uma perspectiva ontológica heideggeriana, não significa sequer negar a posição fundacionalista. Não se trata, portanto, de denunciar as suas limitações, de mostrar seus pontos cegos ou seus erros. Numa perspectiva que segue a intuição filosófica de Heidegger, o fundacionalismo (epistemológico) tem outro objetivo e, como tal, não tem relevância para a perspectiva ontológica, a qual é a que de fato nos interessa.

Tratemos agora mais especificamente do postulado de Marchart da “impossibilidade de um fundamento último” como o elemento definidor da perspectiva pós-fundacionalista. Qual é a relação efetiva que ele tem com a abordagem heideggeriana? Em nossa perspectiva, o postulado não captura a ideia de Heidegger. Em que sentido ele não captura? Vejamos.

Marchart ressalta que o que é colocado em questão no pensamento pós-fundacional é o *status* dos fundamentos (ônticos), uma vez que, do *ponto de vista ontológico* (frise-se!), existe “a ausência primordial (ou ontológica) de um fundamento último”, que é a condição de possibilidade dos fundamentos dos entes. Isso quer dizer que, para o teórico, seja no plano ontológico, seja no ôntico, o seu postulado possui validade. No entanto, como vimos, não é esse o tratamento ontológico que Heidegger dá ao ser. Para o filósofo, o ser é *Abgrund*, ou seja, sem fundamento. Dizer que não há fundamento no ser é algo muito distinto de afirmar que o ser não possui um fundamento último. Para Heidegger, o ser é sempre não fundamentado. A assertiva de Marchart da “ausência primordial (ou ontológica) de um fundamento último” não pode logicamente corresponder ao ser, mas tão somente aos entes.

Assim, a leitura de Heidegger sugere que o que há, no nível ontológico, é uma ausência primordial de fundamento e não uma ausência de “fundamento último”. Esta última erroneamente sugere que o ser poderia ser fundamentado ainda que parcialmente. Se ser é o *mesmo* que fundamento,

como define Heidegger, ser nunca poderá ter ele próprio fundamento, sob pena de, contrariamente ao espírito ontológico do filósofo, não se estar mais falando de ser, contudo, de um ente, ou seja, tudo aquilo que se fundamenta e que não pode ser ser.

Dessa maneira, entendemos que o problema central da leitura ontológica de Marchart se origina num deslize argumentativo exatamente no momento em que o autor apresenta o seu pós-fundacionalismo como alternativa teórica ao debate fundacionalismo *versus* antifundacionalismo, este de cunho epistemológico e não ontológico. Um pós-fundacionalismo, baseado em Heidegger, precisa radicalizar as conclusões ontológicas do filósofo da Floresta Negra, assumindo todas as consequências da assunção da completa ausência de fundamento do ser.

5 É A TEORIA POLÍTICA PÓS-FUNDACIONALISTA?

Se a nossa crítica à abordagem de Marchart está correta, como extrairmos da radicalidade ontológica heideggeriana uma contribuição para a teoria política pós-fundacionalista? Essa é a questão que enfrentaremos nesta seção.

A fim de verificarmos a potência da radicalidade do fundamento heideggeriano, iniciaremos apontando brevemente o sentido da diferença ontológica para o filósofo. Para ele, ser e ente devem ser compreendidos como uma unidade, pois, ainda que distintos, não podem ser considerados um sem o outro (TRAWNY, 2017). No § 3 de *Ser e Tempo*, Heidegger (2002, p. 35) é claro, quando sustenta que “[o] ser é sempre o ser de um ente”. E mais: o ser não pode ser confundido com outro ente, visto que é o ser “o que determina o ente como ente” (HEIDEGGER, 2002, p. 32). Schürmann (2016, p. 108) chama ainda a atenção para o fato de que o “ser, enquanto o que determina os entes, não está neles fundado”.

Tendo em mente a diferença ontológica, retornemos agora às principais conclusões de Heidegger sobre o fundamento. Para o filósofo, ser não “tem” e ser não “é” fundamento. Dizer que ser tem ou é fundamento seria tratá-lo como um tipo de ente; significaria retornar ao ponto anterior do qual a investigação ontológica heideggeriana partiu, ou seja, aquele em que o filósofo reclamou que a história da ontologia foi a do encobrimento do sentido do ser. Nesse sentido, ele afirma: “Apenas o ente ‘é’, o próprio ‘é’, o ser não ‘é’”

(HEIDEGGER, 1999, p. 81). Se o ser não “é”, então, a sua relação com o fundamento é de outra ordem, nunca se confundindo com a do ente, mas, como nos advertiu Schürmann, determinando os entes.

Ser nada “é”, porque nada é ser. “Ser e fundamento: o mesmo. Ser: o sem fundo. Dizer ‘ser’ ‘é’ fundamento, assim o observámos, não é admissível. Este modo de falar por agora inevitável, não diz respeito ao ‘ser’, não o alcança no seu próprio” (HEIDEGGER, 1999, p. 81). Dessa forma, não pode haver fundamento para o ser, quando ser e fundamento, sendo diferentes, são o mesmo. Duas consequências surgem desde a ontologia heideggeriana: i) os entes fundamentam-se desde si, ou seja, se autofundamentam; ii) o ser não tem, não “é” fundamento: ser e fundamento, o mesmo; ser, o sem fundo.

O que nos cabe agora é verificar como a reflexão de Heidegger é útil para pensarmos a questão do fundamento no âmbito do pós-estruturalismo e, de maneira mais específica, na teoria política pós-estruturalista. Não se trata de uma simples transposição, de uma homologia direta, visto que a crítica dos limites da estrutura no estruturalismo não era uma preocupação heideggeriana. Nesse sentido, o pensamento pós-estruturalista teve de adaptar a reflexão sobre a diferença ontológica à crítica central ao estruturalismo, ou seja, ao essencialismo de suas estruturas.

Derrida nos dá uma pista valiosa, para pensarmos essa “aplicação” de Heidegger sobre a estrutura. No seu ensaio clássico *A Estrutura, o Signo e o Jogo no Discurso das Ciências Humanas*, o filósofo francês procede a uma crítica à forma como a estrutura, mesmo antes do estruturalismo, é pensada a partir da presença de um centro, cuja função é controlar e limitar o jogo estrutural.

O filósofo não está estritamente criticando o estruturalismo: este é somente mais um capítulo que remonta à própria história da filosofia ocidental. Derrida direciona-se ao mesmo ponto de Heidegger, ou seja, a sua crítica é também dirigida ao fundamento. O centro não é nada além do que outro nome do fundamento:

Se for realmente assim, toda a história do conceito de estrutura, antes da ruptura de que falamos, tem de ser pensada como uma série de substituições de centro para centro, um encadeamento de determinações do centro. O centro recebe, sucessiva e regularmente, formas ou nomes diferentes. A história da metafísica, como história do Ocidente, seria a história dessas metáforas e dessas metonímias. A sua forma matricial seria [...] a determinação do ser como *presença* em todos os sentidos desta palavra. Poder-se-ia mostrar que todos os nomes do fundamento, do princípio, ou

do centro, sempre designaram o invariante de uma presença (*eidós, arquê, telos, energeia, ousia* (essência, existência, substância, sujeito) *aletheia*, transcendentalidade, consciência, Deus, homem, etc.) (DERRIDA, 2002, p. 231, grifo do autor).

Para Derrida, assim como antes para Heidegger, não há fundamento que fundamente desde fora uma estrutura, que a imobilize e que controle as suas possibilidades. Nesse sentido, como não há, sob o ponto de vista ontológico, um fundamento transcendente, resta o jogo infinito de possibilidades numa estrutura. Como mencionamos: segundo Heidegger, o ser determina o ente. Porém, tal determinação o coloca diante de um vazio, de um abismo. A estrutura se estrutura, a estrutura fundamenta-se, sempre de maneira contingente e parcial, pois não há um centro que a controle, não há mais a tranquilidade essencialista da metafísica da presença. A estrutura fundamenta-se, autofundamenta-se, tal como a rosa de Silesius:

Se então a totalização não tem mais sentido, não é porque a infinidade de um campo não pode ser coberta por um olhar ou um discurso finitos, mas porque a natureza do campo – a saber a linguagem e uma linguagem finita – exclui a totalização: este campo é com efeito o de um *jogo*, isto é, de substituições infinitas no fechamento de um conjunto finito. Este campo só permite estas substituições infinitas porque é finito, isto é, porque em vez de ser um campo inesgotável, [...], em vez de ser demasiado grande, lhe falta algo, a saber um centro que detenha e fundamente o jogo das substituições (DERRIDA, 2002, p. 244-245).

Notemos que, em Heidegger e em Derrida, não há fundamento, no nível ontológico, e isso não implica, no nível ôntico, um antifundamento. Pelo contrário, os entes fundamentam-se desde si, uma vez que o ser do ente não os determina como presença ou como ser entificado. O ente não se desgarra de seu ser, visto que o seu ser é sempre o ser de um ente.

Essa determinação do ente pelo ser – determinação indeterminável, pelo não fundamento do ser –, tem reflexos importantes nas teorias políticas pós-estruturalistas. Acima, apresentamos brevemente a influência de Heidegger sobre três teóricos políticos, Mouffe, Laclau e Marchart. Já frisamos que, da diferença ontológica para a diferença política, o ser tem o seu correspondente no político e o ente, na política. Voltemos a essa discussão.

O primeiro e mais importante impacto do pensamento não fundacional de Heidegger para a teoria política reside em assumir que toda estrutura social está marcada pela precariedade e pela contingência. Não há, a partir dessa perspectiva, definição *a priori* de qualquer projeto político normativo. No entanto, não se trata de adesão ao relativismo, porque ordens, verdades e outros nomes para o fundamento têm lugar desde uma perspectiva ôntica. Pensemos, por exemplo, na democracia e nas diversas formas como ela foi instituída, ao longo do tempo, como regime político. Não há uma história linear que possa ser contada sobre ela, uma narrativa de sua evolução e de suas experiências. A democracia, ao contrário, foi diversas vezes instituída. Cada vez que a democracia se fundamenta onticamente, isso ocorre em razão da contingência de sua própria instituição, porque a democracia, em sua dimensão ontológica, não se fundamenta, abrindo a possibilidade de ela ser onticamente instituída de diversas formas.

Para finalizarmos nossa investigação, vejamos a constituição de experiências e de identidades políticas, a partir da teoria discurso de Laclau e Mouffe (1985). Trata-se de uma abordagem não somente afinada com a ontologia heideggeriana, mas também uma das reflexões pós-estruturalistas mais interessantes para pensarmos a construção estrutural da política.¹⁰ Ao final, no entanto, oporemos uma crítica à forma como Laclau, a exemplo de Marchart, entende a diferença ontológica e o *Abgrund* heideggerianos.

Laclau e Mouffe desenvolvem uma teoria do político e de seus reflexos sobre a política. Discurso é a categoria central. De acordo com Laclau (2008, p. 189, grifo do autor), “o discursivo é [...] o campo de uma ontologia geral, quer dizer, de uma reflexão acerca *do ser enquanto ser*”. Do ponto de vista político, todo discurso se inicia a partir da negatividade representada pelo antagonismo: “A força que antagoniza nega a minha identidade no sentido mais estrito do termo” (LACLAU, 1990, p. 18, tradução nossa). O antagonismo é, portanto, uma relação entre inimigos, entretanto, nunca entre inimigos pré-constituídos. Para os autores, o antagonismo marca a incompletude identitária, ou seja, “a presença do ‘Outro’ impede-me de eu ser totalmente eu mesmo. A relação

¹⁰ É importante lembrar que a influência que Heidegger e outros autores pós-fundacionais exercem sobre as obras de Laclau e Mouffe é estratégica ao projeto teórico de ambos, já que este se coloca como alternativo às perspectivas fundacionalistas, especialmente o determinismo econômico, em última instância, presente na tradição marxista. Nesse sentido, conforme os autores, “nossa análise encontra-se com diversas correntes contemporâneas do pensamento, as quais – de Heidegger a Wittgenstein – insistiram na impossibilidade de fixação última de sentidos” (LACLAU; MOUFFE, 1985, p. 111, tradução nossa).

surge não de totalidades plenas, mas da impossibilidade da sua constituição” (LACLAU; MOUFFE, 1985, p. 125, tradução nossa).

O antagonismo é, por conseguinte, o primeiro passo para a formação de um discurso político. Os seguintes poderão ser mais bem compreendidos pela lógica da articulação. Articulação é uma prática estabelecida entre elementos que se tornam momentos em relação ao processo articulatório. Isso significa que a articulação ocorre sempre entre diferenças, as quais, mesmo durante esse processo, não deixam de seguir sendo diferenças. Dessa relação de solidariedade, surge(m) ponto(s) nodal(is). Ponto nodal é um significante privilegiado que assume a representação dos demais sentidos articulados na cadeia. Tal sentido, na verdade, se torna privilegiado, uma vez que ele é originalmente um entre outros momentos articulados. O objetivo do ponto nodal é fixar, mesmo parcialmente, o sentido da cadeia de equivalências, pois é a partir daí que finalmente o discurso se constitui, como resultado do processo articulatório.

Tal fixação de sentidos não é apenas um passo decisivo para a constituição de um discurso. Sua função é também hegemônica. Compreender a noção de hegemonia de Laclau e Mouffe é decisiva para verificarmos como qualquer experiência política é determinada por um abismo ontológico. Hegemonia é o momento em que uma particularidade assume para si a tarefa de representação dos diversos momentos discursivos articulados, tornando-se o símbolo de uma plenitude ausente.

Nessa perspectiva, a lógica hegemônica é um “*tipo de relação política* e não um conceito topográfico” (LACLAU; MOUFFE, 1985, p. 141, grifo dos autores, tradução nossa). Isso quer dizer que hegemonia não é uma operação em que se poderá saber de antemão qual particularidade exercerá a tarefa da representação dos momentos discursivos articulados. É um “tipo de relação política” marcada pela contingência de como a articulação ocorre e nunca um “conceito topográfico”, o qual pressuporia um fundamento externo que daria a primazia da representação hegemônica a alguma particularidade específica. Para Laclau e Mouffe (1985, p. 142, grifo dos autores, tradução nossa), “O ponto importante é que toda forma de poder é construída de uma forma pragmática e internamente ao social [...]; o poder nunca é *fundacional*”.

Assim, um processo hegemônico é resultado do desenvolvimento sempre interno de suas estruturas; a hegemonia é uma autoconstrução motivada pela luta política de um discurso contra outro que lhe é antagonico

e ameaçador. Essa autoconstrução é não fundacional, no sentido de que não depende de um fundamento que lhe seja externo, visto que, sob a perspectiva ontológica, não há fundamento que lhe dê suporte, além do próprio abismo da diferença entre ser e ente.

Mais especificamente, Laclau (2014), em capítulo de livro póstumo, enfatiza a importância da diferença ontológica heideggeriana para se pensar a diferença política, dando centralidade à categoria de *Abgrund*. Ele a compara com outras noções caras ao desenvolvimento de sua teoria: significante vazio (LACLAU, 1996), objeto a (LACLAU, 2005) e hegemonia (LACLAU; MOUFFE, 1985). Não exploraremos aqui essas comparações; focaremos nossa atenção – como antecipamos, de forma crítica –, à leitura de Laclau sobre a diferença ontológica de Heidegger. Iniciamos com as palavras do autor:

A primeira referência é, obviamente, a Heidegger, de quem procede a noção de diferença ontológica. A categoria central aqui é *Abgrund* – um fundamento que é, ao mesmo tempo, um abismo. No lugar do fundamento há um abismo; ou, para ser mais preciso, o próprio abismo é o fundamento (LACLAU, 2014, p. 118, grifo do autor, tradução nossa).

Na leitura de Laclau, *Abgrund* é um fundamento que, ao mesmo tempo, é um abismo. Trata-se de uma interpretação inexata do fundamento em Heidegger. Na visão do filósofo alemão, *Abgrund* não é o próprio fundamento, mas a consequência de “ser e fundamento ‘são’ o mesmo. Ser ‘é’ o sem-fundo” (HEIDEGGER, 1999, p. 81). Dito de outra maneira: Heidegger estabelece uma relação entre ser e fundamento, no contexto de sua análise sobre o fundamento. É ao longo dessa investigação que a mesmidade entre ser e fundamento se revela abissal. Sendo o mesmo, ser e fundamento, a consequência é que inexistente um fundamento *no ser*. Para Laclau, o fundamento é, ao mesmo tempo, um abismo, diferente da conclusão de Heidegger. Conforme Heidegger, fundamento é “a base, o *fundus* em que alguma coisa se apoia, está e jaz” (HEIDEGGER, 1999, p. 136).

Mesmo essa consideração equívoca sobre a relação de ser e fundamento deveria levar Laclau a concluir que qualquer diferença política, baseada na diferença ontológica, só poderia indicar que o fundamento é, na verdade, um não fundamento e não a conclusão, idêntica à de Marchart, de que, desde o nível ontológico, não há um “fundamento último”. Com efeito, Laclau taxativamente afirma: “No lugar do fundamento há um abismo”. Se no lugar do fundamento há um abismo, a única conclusão possível é que

não há fundamento no nível do ser e que, a partir daí, devem ser extraídas as consequências no nível ôntico, como indicamos acima. A leitura e o uso heideggeriano do fundamento não podem fugir do destino abissal do fundamento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegamos ao final de nossa investigação. O projeto ontológico de Heidegger exerceu influência decisiva sobre autores pós-estruturalistas. Demonstramos pontos-chave desse impacto, particularmente nas reflexões sobre o político. Criticamos também como o fundamento em Heidegger foi recepcionado por Marchart e Laclau. Defendemos, contra ambos, que o pós-fundacionalismo político deve assumir a radicalidade de Heidegger sobre o não fundamento do ser, rejeitando a equívoca conclusão da “ausência de um fundamento último”. O fato de o ser não ter fundamento não significa assumir uma postura antifundacionalista, já que os entes, contingentemente, se autofundamentam.

Entendemos, assim, que o debate pós-estruturalista da política deve – seja em seu desenvolvimento teórico, seja empírico –, refletir sobre a constituição de identificações políticas sempre como autoconstruções ou construções autorreferentes, sem a preocupação equívoca de que, ontologicamente, não há fundamento último. Assim, este debate não é sobre *arché*, sobre *ousia*, que, embora se coloquem como permanentes, são provisórias. Se seguirmos as pistas ontológicas deixadas por Heidegger e Derrida, os diferentes nomes do fundamento serão apenas metáforas sem referentes.

MENDONÇA, D. The question of foundation in Heidegger and its importance to the post-structuralist political theory. *Trans/formação*, Marília, v. 43, n. 4, p. 117-146, Out./Dez., 2020.

Abstract: The article aims at discussing the philosophical and theoretical implications that Martin Heidegger's ontological reflection have exercised over post-structuralism, mainly that one received by political theory. To accomplish this objective, firstly, we present the notions of post-structuralism and post-foundationalism. After that, we carry out an exegetic exercise regarding Heidegger's notion of

ground, by establishing the distinction between their epistemological and ontological effects. Then, we critically analyse the Heideggerian foundational reading elaborated by Marchart. In the last section, considering the radical Heideggerian foundation, we propose our approach on the political difference, having Heidegger's ontological difference as ground. This reading might be simplified in the following terms: there is no ground in Being but being is grounded on itself.

Keywords: Political theory. Post-structuralism. Foundation. Political difference.

REFERÊNCIAS

- AUDI, Robert (ed.). **The Cambridge Dictionary of Philosophy** (Second Edition). Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BLANC, Mafalda Faria. **O Fundamento em Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- CUSSET, François. **Filosofia Francesa: A Influência de Foucault, Derrida, Deleuze & Cia**. Porto Alegre: Artmed. 2008.
- DERRIDA, Jacques. **A Estrutura, o Signo e o Jogo no Discurso das Ciências Humanas**. In: DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2002. p. 227-248.
- FAIRLAMB, Horace. L. **Critical Conditions: Postmodernity and the Question of Foundations**. Cambridge: Cambridge University Press. 1994.
- HEIDEGGER, Martin. **The Essence of Reasons**. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- HEIDEGGER, Martin. **O Princípio do Fundamento**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo** (Parte I). Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- HERZOG, Don. **Without Foundations: Justification in Political Theory**. Ithaca/London: Cornell University Press, 1985.
- JANICAUD, Dominique. **Heidegger en France (Récit)**. Paris: Albin Michel, 2001.
- LACLAU, Ernesto. **The Rhetorical Foundations of Society**. London: Verso, 2014.
- LACLAU, Ernesto. **On Populist Reason**. London: Verso, 2005.
- LACLAU, Ernesto. **Why do Empty Signifiers Matter to Politics**. In: LACLAU, Ernesto, *Emancipation(s)*. London: Verso, 1996.
- LACLAU, Ernesto. **New Reflections on the Revolution of Our Time**. London: Verso, 1990.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony & Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics**. London: Verso, 1985.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **A Monadologia**. In: LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Newton, Leibniz*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)

MARCHART, Oliver. **Post-Foundational Political Thought**: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

MELO, Adélio. O Princípio da Razão Suficiente: Limites e Conjecturas. **Filosofia**: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, vol. 9, p. 149-175, 1992.

MOUFFE, Chantal. **On the Political**. London: Routledge, 2005.

PEETERS, Benoît. **Derrida**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

PETERS, Michael. (Posts-) Modernism and Structuralism: Affinities and Theoretical Innovations. **Sociological Research Online**, v. 4, n. 3, 1999. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.5153/sro.342>. Acesso em: 21/06/2020.

PROUDFOOT, Michael; LACEY, A. R. **The Routledge Dictionary of Philosophy**. 4th Edition. London: Routledge, 2010.

SCHÜRMAN, Reiner. **O Ser e Tempo de Heidegger**. In: CRITCHLEY, Simon; SCHÜRMAN, Reiner (Org. Steven Levine). Sobre o Ser e Tempo de Heidegger. Rio de Janeiro: Maud X, 2016. p. 101-216.

TRAWNY, Peter. **Heidegger**: Une Introduction Critique. Paris: Seuil, 2017.

Recebido: 04/5/2019

Accito: 29/05/2020

MICHEL HOUELLEBECQ CONTRA MICHEL FOUCAULT: REPRESENTAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DO ISLÃ POLÍTICO NA FRANÇA

*Daniel Padilha Pacheco da Costa*¹

RESUMO: Nas entrevistas e artigos jornalísticos de Michel Foucault sobre a Revolução Iraniana, escritos do final de 1978 até meados de 1979, e no romance de antecipação política *Submissão* (2015), de Michel Houellebecq, ambos os autores parecem oferecer representações positivas do Islã político. Neste artigo, argumentamos que essa interpretação repousa sobre um duplo equívoco: embora Foucault não tenha cunhado a noção de espiritualidade política como alternativa para a crise dos sistemas políticos liberal e marxista, conforme seus críticos erroneamente o acusaram, mas como um conceito capaz de descrever as aspirações dos iranianos testemunhadas em suas viagens ao país, Houellebecq retomou, em *Submissão*, essa suposta representação positiva do Islã político pelo principal teórico da *French Theory*, com vistas a apresentar, ironicamente, a islamização como a solução para a crise econômica e sexual enfrentada pela sociedade francesa contemporânea e, assim, denunciar os herdeiros dessa representação como colaboracionistas.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia política. Literatura decadentista. Orientalismo francês. Michel Foucault. Michel Houellebecq.

A GRANDE SUBSTITUIÇÃO

Desde seu surgimento, no período marcado pela rivalidade militar e religiosa entre o Cristianismo e o Islamismo, o orientalismo ocidental produziu diferentes representações sobre o Islã, a religião hegemônica dos países do Oriente Médio e do Norte da África. Embora remonte até as origens greco-romanas do orientalismo europeu, Said (1977) concentra-se, em sua obra *Orientalism: Western Representations of the Orient*, no período pós-

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários e do Curso de Graduação em Tradução do Instituto de Letras e Linguística da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Uberlândia, MG – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-4947-129> E-mail: dppcost@ufu.br

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.08.p147>



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

iluminista, assinalado pela conjunção entre orientalismo e colonialismo.² Em particular, ele demonstra como “[...] o Oriente ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente), por contraste com sua imagem, ideia, personalidade e experiência” (SAID, 1977, p. 2, tradução nossa).

Nesse sentido, o orientalismo teria permitido representar não apenas o Oriente, mas, inversamente, o próprio Ocidente, entendido como uma autodefinição da própria identidade europeia por contraste. Desde a publicação de *Orientalism*, as representações ocidentais sobre o Islã continuaram a evoluir. Esse período foi marcado pela chamada descolonização europeia e, no caso francês, pelas intensas transformações resultantes, sobretudo, da Guerra da Argélia (1954-1962) e de sua subsequente independência. Um episódio importante para a produção de novas representações sobre o Islã foram os debates sobre a Revolução Iraniana, ocorrida no final da década de 1970. Essa insurgência popular redundou na fundação da República Islâmica do Irã, sob a liderança do religioso xiita Ruhollah Khomeini.

No calor dos acontecimentos, o filósofo francês Michel Foucault fez duas viagens ao Irã, onde conversou com acadêmicos, políticos e trabalhadores, com vistas a um projeto de reportagens de ideias para o jornal italiano *Corriere della Sera*. Nesse contexto, ele publicou uma série de entrevistas e artigos jornalísticos sobre a Revolução Iraniana. Em uma entrevista a Farès Sassine, Foucault (2013, p. 36, tradução nossa) elogia *Orientalism*, publicado dois anos antes: “Eu conheço Said. Eu conheço o livro. [...] Sim, é um livro interessantíssimo”.³ Foucault foi um dos primeiros intelectuais ocidentais a ter percebido a enorme relevância do Islã político, nos diferentes países do mundo árabe pós-colonial.

No artigo intitulado *Resposta de Michel Foucault a uma leitora iraniana*, ele apresenta esta célebre antecipação sobre o Islã político: “O problema do Islã como força política é um problema essencial para a nossa época e para os anos por vir. A primeira condição para abordá-lo com um mínimo de inteligência é não começar por introduzir o ódio na discussão” (FOUCAULT, 1994, p. 708, tradução nossa). A representação supostamente entusiasta do filósofo

² Edward Said caracteriza (1977) o orientalismo por estas três dimensões interdependentes: uma disciplina acadêmica, um estilo de pensamento e uma instituição do poder colonial europeu. O orientalismo teria permitido, assim, administrar – e até produzir – política, sociológica, ideológica, científica e imaginativamente o Oriente.

³ O estudo de Said, por sua vez, é particularmente influenciado pela filosofia de Foucault, em especial pelo seu conceito de discurso e pelo seu método arqueológico, empregados em Arqueologia do saber e em *Vigiar e punir* (SAID, 1977).

francês a respeito do “Islã como força política [...] essencial para a nossa época” desencadeou uma viva polêmica, na França. A antecipação de Foucault sobre a importância crescente do Islã político foi interpretada por seus críticos como uma defesa do retorno à religião como solução para a crise pela qual tanto o liberalismo quanto o marxismo passavam, na época.

Desde a célebre antecipação de Foucault, não cessou de aumentar a importância do Islã político, entendido como uma apropriação política da religião surgida, a partir do início do século XX, como reação ao secularismo político defendido depois do fim do califado islâmico por Ali ‘Abd al-Raziq (1925).⁴ Na França, o tema tem gerado um interesse crescente, nas últimas décadas, caracterizadas pela explosão de ficções, teses, estudos e debates sobre o Islã político. Embora se concentre, progressivamente, no tema da imigração, o orientalismo europeu continua, nesse contexto pós-colonial, a desempenhar um papel central na autodefinição da identidade europeia. Desse modo, a importância crescente do Islã político tem sido, cada vez mais, associada à decadência do Ocidente (ONFRAY, 2017).

O novo milênio tem assistido à emergência de um novo decadentismo na literatura francesa, obcecada pelo declínio da França, a partir da segunda metade do século XX. Esse decadentismo, que constitui uma variante da concepção historiográfica sobre o declínio do Ocidente, sistematizada já no final da Primeira Guerra Mundial, por Oswald Spengler (1918), encontra na França defensores ardorosos, sobretudo entre os chamados neorreacionários (ART PRESS, 1999; LINDENBERG, 2002). O declínio, aplicado a todos os domínios da vida social (como a economia, a política, a cultura, a demografia e a religião), é definido como deculturação (CAMUS, 2008, 2015), desgraça (JULLIARD, 2005; FINKIELKRAUT, 2013) e suicídio (CAMUS, 2014; ZEMMOUR, 2014) da França.

Para além de suas diferenças, todos esses declinólogos parecem refletir uma mesma filosofia da história, baseada não no modelo ascensional da História Universal, mas no modelo cíclico do paradigma civilizacional (SPENGLER, 1918; TOYNBEE, 1947; HUNTINGTON, 1993). Abrindo mão da pretensão universalista das filosofias da história predominantes até o início do

⁴ Intelectualmente, o principal mentor desse movimento foi o ulemá libanês Rashid Rida, o qual, depois da morte de seu mestre (o reformista egípcio Muhammad ‘Abduh), evoluiu lentamente em direção ao salafismo. Socialmente, o Islã político foi encarnado pela Irmandade Muçulmana, uma organização islâmica sunita fundada no Egito, em 1928, por Hassan el-Banna. No início dos anos de 1950, uma vertente do movimento se radicalizou sob a liderança de Sayyid Qutb, cuja doutrina, chamada de qutbismo, pode ser considerada um dos fundamentos do *jihad* extremista (ACLIMANDOS, 2010).

século XX (das quais as mais representativas eram as de Kant, Hegel e Marx), esse novo regime de historicidade passou a definir a civilização ocidental, em geral, e a francesa, em particular, como uma cultura entre outras, ainda que única (HARTOG, 2006). A França (a qual, desde a Revolução de 1789, encarnara mais do que qualquer outro país europeu os valores universalistas) foi, sem surpresa, frontalmente atingida por essa mutação de regime.

Como a instituição literária não tardou a sentir seus impactos, a França (que, desde o século XVII, fora a capital europeia das letras) sofreu particularmente com a perda de prestígio da literatura como o suporte privilegiado de transmissão dos valores e ideias da modernidade, segundo afirma o romancista e ensaísta Richard Millet (2007, p. 26, tradução nossa):

Do ponto de vista do estilo, a língua desabou na democracia [...]. É por isso que o grande escritor desapareceu [...] A França está morta, visto que não há mais nenhum escritor para desdobrar a paisagem ou tornar sensível a filigrana histórica.

Além de passarem a tematizar a crise da Literatura Francesa (GEFFEN, 2009; RIVAS, 2013), doravante elevada ao estatuto de tópica literária, os próprios escritores (em particular, os romancistas) elegeram, desde meados do século XX, o declínio francês como um de seus temas de predileção.

O conjunto da obra romanesca de Louis-Ferdinand Céline (1894-1961), especialmente seus romances publicados depois e sobre a Segunda Guerra Mundial, pode ser considerado uma longa elegia sobre o declínio da França. Atualmente, Céline é uma das referências centrais para os neorreacionários franceses, que retomam temas que lhe eram caros, como a desvalorização da literatura nacional, o elogio do estilo literário, a defesa da própria identidade, o declínio francês, a injúria racial contra minorias, a crítica à mestiçagem e ao antirracismo, o conservadorismo político, a autovitimização por racismo invertido e o fim do homem branco.⁵ No entanto, os neorreacionários franceses substituem o notório antisemitismo de Céline pela islamofobia e, com isso, o judeu pelo muçulmano como o “inimigo interno”.

Desde as últimas décadas do século XX, diversos romances franceses narram a suposta invasão populacional das sociedades europeias por

⁵ Como exemplo de seu tratamento literário de alguns desses temas, pode ser mencionado o diálogo entre Céline (pela primeira vez, nomeado como tal, em sua obra) e Poulet, nas páginas iniciais de *Rigodon* (1969), seu último romance, publicado postumamente.

muçulmanos oriundos de antigas colônias do norte da África e Oriente Médio.⁶ Tratam disso, por exemplo, *Le Camp des saints* (1973), de Jean Raspail, *L'Épuisant désir de ces choses* (1995), de Renaud Camus, *Petit frère* (2008), de Éric Zemmour, *La Mémoire de Clara* (2015), de Patrick Besson, *Événements* (2015), de Jean Rolin e *Soumission* (2015), de Michel Houellebecq.⁷ Cada um à sua maneira, todos esses romances retomam a teoria da “Grande Substituição” (*Grand Remplacement*) de Renaud Camus, a qual denuncia a substituição demográfica, cultural e civilizacional da Europa ocidental por estrangeiros, particularmente por populações muçulmanas:

A expressão Grande Substituição designa, essencialmente, a substituição de um povo, o povo autóctone, por um ou vários outros povos; a substituição de sua cultura pela deculturação multiculturalista; e a substituição de sua civilização, outrora tão brilhante e admirada, pela decivilização pluriétnica (a aldeia global), a qual assume, por sua vez, uma rivalidade frontal com o integrismo muçulmano e com a conquista e conversão islâmicas (CAMUS, 2015, p. 55, tradução nossa).

De todos aqueles romances, o de Michel Houellebecq possui uma especificidade relevante, já que, ao invés de exaltar, de maneira reacionária e nostálgica, o passado idealizado, segundo a tópica da idade de ouro, ele descreve a islamização da sociedade francesa, aparentemente, com bons olhos. Publicado em meados dos anos de 2010, o romance de antecipação de Houellebecq projeta em 2022 a chegada ao Eliseu de um partido islâmico, o qual solucionaria as crises econômica e sexual da sociedade francesa contemporânea. O escritor francês pareceria, assim, retomar a representação supostamente entusiasta de Foucault sobre o Islã político, proposta quase quarenta anos antes, em sua reflexão sobre a Revolução Iraniana.

Neste artigo, argumentamos que essa interpretação repousa sobre um duplo equívoco – nem Foucault nem Houellebecq apresentam, em suas obras, uma representação positiva sobre o Islã político. Procuramos mostrar, em primeiro lugar, que Foucault não

⁶ A mesma temática também cativou romancistas estrangeiros, como a escritora russa Elena Tchoudinova, em *A Mesquita Notre-Dame de Paris* (2005).

⁷ A tradução para o português dos títulos dos romances citados é: *O exaustivo desejo destas coisas*, de Renaud Camus, *Irmão caçula*, de Éric Zemmour, *O Campo dos santos*, de Jean Raspail, *A memória de Clara*, de Patrick Besson, *Acontecimentos*, de Jean Rolin e *Submissão*, de Michel Houellebecq. Para a tradução em português do romance de Michel Houellebecq por Rosa Freire d'Aguiar, cf. HOUELLEBECQ (2015b).

cunhou a noção de espiritualidade política como alternativa para a crise dos sistemas políticos liberal e marxista, segundo seus críticos erroneamente o acusaram, mas sim como um conceito capaz de descrever as aspirações dos iranianos testemunhadas em suas viagens a esse país; e, em segundo lugar, que Houellebecq retomou, em *Submissão*, essa suposta representação positiva do Islã político pelo principal teórico da *French Theory*, a fim de apresentar, ironicamente, a islamização como a solução para os problemas enfrentados pela sociedade francesa contemporânea e, assim, denunciar os herdeiros dessa representação como colaboracionistas (*collaborateurs*).

1 OS ARTIGOS DE FOUCAULT SOBRE A REVOLUÇÃO IRANIANA

Em 1925, a dinastia dos Pahlavi foi fundada no Irã, por Reza Xá Pahlavi, considerado o responsável pelo início da modernização do Irã. Em 1941, durante a Segunda Guerra Mundial, o Irã foi invadido pelos ingleses e pelos soviéticos, e o monarca foi forçado a abdicar em benefício de seu filho, Mohammad Reza Pahlavi, o qual deu continuidade à modernização iniciada pelo pai. Em 1967, o Irã se tornou uma monarquia constitucional, e Reza Pahlavi foi coroado imperador. Além de modernizadora, a política promovida pelo xá repousava sobre o arianismo. A dinastia dos Pahlavi exaltava as origens persas dos iranianos, destacando a singularidade do Irã diante dos outros países árabes da região. O retorno a um passado pré-islâmico era visto com maus olhos pela maioria da população, apegada ao Islã de tradição xiita.

Em 1963, o xá iniciou a chamada Revolução Branca, que consistiu em um programa de reformas econômicas e sociais para modernizar o país, como a reforma agrária e a garantia de direitos às mulheres (o sufrágio e a elegibilidade para cargos públicos). O intenso processo de urbanização e de industrialização do país, alavancado pela valorização do petróleo, depois da crise de 1973, abalou a economia tradicional. O aumento da receita petrolífera e do comércio internacional permitiu financiar grandes projetos de desenvolvimento, mas foram, sobretudo, os grupos vinculados às empresas estrangeiras que se beneficiaram deles. Associada à ocidentalização do país, a modernização acelerada aprofundou a divisão social entre a elite, localizada nos bairros ricos das cidades, e o resto da população, tradicional e agrária.

Desde os anos de 1940, Khomeini vinha se opondo abertamente ao xá Reza Pahlavi. Em seu livro *A Revelação dos Segredos*, ele acusa a dinastia dos Pahlavi de desvirtuar o caráter islâmico do país (KHOMEINI, 2010). Khomeini foi forçado a se exilar, em 1964, na Turquia, antes de fugir para o Iraque. Nos anos de 1960, começou a crescer fortemente a insatisfação de amplas parcelas da população com a concentração de renda, o autoritarismo, a corrupção e a ocidentalização do país. No início de 1978, Reza Pahlavi perdeu o apoio dos clérigos xiitas e da classe trabalhadora, o que provocou uma crise generalizada. Durante todo esse ano, várias greves e revoltas populares eclodiram por todo o Irã, e aproximadamente 90% da população iraniana se voltaram contra o xá Reza Pahlavi (COGGIOLA, 2008).

O interesse de Foucault pela Revolução Iraniana nasceu de um projeto, idealizado e dirigido pelo filósofo, e chamado de reportagem de ideias. Esse projeto foi abraçado pelo editor e acionista do *Corriere della sera*, Angelo Rizzoli, cuja editora publicara a tradução italiana da tese de doutorado do filósofo francês – *Storia della follia nell'età classica* (1963). Em maio de 1978, Rizzoli o convidou para contribuir regularmente com o jornal italiano, e o intelectual francês lhe propôs a formação de uma equipe de intelectuais-repórteres que atuasse no entrecruzamento entre as ideias e os acontecimentos do mundo contemporâneo. Foucault (1994) apresentou esse projeto em seu artigo “I «Reportages» di idee”, publicado no *Corriere della Sera*, em 12 de novembro de 1978, como introdução a uma reportagem de Alain Finkielkraut sobre os Estados Unidos.⁸

O periódico italiano o enviou para o Irã duas vezes como correspondente especial. O casal de jornalistas Claire Brière-Blanchet e Pierre Blanchet, então correspondentes do periódico francês *Libération*, no Irã, acompanhou Foucault nessas viagens. A primeira visita foi realizada entre 16 e 24 de setembro de 1978, imediatamente depois da chamada Sexta-feira Negra, ocorrida em 8 de setembro, quando a Savak (as forças de segurança do xá) massacrou a multidão aglomerada na praça Jaleh, provocando entre 2000 e 4000 mortes (COGGIOLA, 2008). Em 20 de setembro de 1978, Foucault foi recebido em Qom, pelo aiatolá Kazem Shariatmadari, mentor intelectual dos liberais e opositor ao exercício do poder político pelos religiosos. O líder da Frente Nacional de Oposição, Mehdi Bazargan, atuou como intérprete, nesse encontro.

⁸ Estavam previstas, mas não foram concretizadas, outras reportagens sobre o Vietnã, por Susan Sontag, sobre a Hungria, por Arpad Ajtony, sobre a democratização espanhola, por Jorge Semprun, e sobre o suicídio coletivo da seita do pastor Jones, por Ronald Laing.

Em 3 de outubro, Khomeini foi forçado a fugir do Iraque e encontrou refúgio na França. Foucault o visitou no mesmo mês, em Neauflle-le-Chatêau, no subúrbio da capital francesa. A segunda viagem de Michel Foucault ao Irã ocorreu entre os dias 9 e 15 de novembro de 1978, no dia seguinte ao decreto que instaurou o governo militar do general Gholam-Reza Azhari. No dia 1º de janeiro de 1979, o aiatolá Khomeini, acompanhado de Abolhassan Bani-Sadr, retornou triunfante a Teerã. Em 16 de janeiro, o xá foi para o exílio, transmitindo um governo de regência a Chapour Bakhriar. Em 4 de fevereiro, Khomeini nomeou Mehdi Bazargan como primeiro-ministro do governo provisório e se instalou na presidência do Conselho Revolucionário Islâmico, constituído por clérigos militantes e partidários de sua confiança.

No final de março de 1979, o primeiro-ministro Mehdi Bazargan protestou, em uma intervenção televisiva, contra as execuções sumárias de opositores por grupos paramilitares sob as ordens do xá. Nos dias 30 e 31 de março, a República Islâmica do Irã foi adotada por referendo popular. O aiatolá Khomeini se tornou o líder supremo do novo sistema político, cargo que ocupou até sua morte, em 1989. Após a queda do governo do xá Reza Pahlavi, as potências ocidentais perderam seu principal bastião de estabilidade contra o avanço da influência soviética no Oriente Médio, uma região estratégica, no contexto da Guerra Fria. Sob a iniciativa do governo norte-americano de Jimmy Carter, essas potências não tardaram a denunciar o caráter ditatorial e o cunho teocrático da recém-proclamada República Islâmica do Irã.

Entre setembro de 1978 e abril de 1979, Michel Foucault escreveu para o jornal italiano *Corriere della Sera* uma série de nove artigos sobre a Revolução Iraniana.⁹ Esses artigos foram publicados inicialmente em italiano, e, com exceção do artigo *À quoi rêvent les Iraniens?* – cuja tradução italiana (intitulada *Taccuino Persiano: Ritorno al Profeta?*) foi publicada no *Corriere* em 22 de outubro de 1978 –, suas versões em francês permaneceram inéditas na França por, pelo menos, quinze anos. Foucault publicou outros cinco artigos nos periódicos franceses *Le Nouvel Observateur*, *Le Matin* e *Le Monde*.¹⁰ Em

⁹ *L'esercito, quando la terra trema* (28 set. 1978); *La scia ha cento anni di ritardo* (1 out. 1978); *Teheran: la fede contro la scia* (8 out. 1978); *Una rivolta con le mani nude* (5 nov. 1978); *Sfida all' opposizione* (7 nov. 1978); *I "reportages" di idee* (12 nov. 1978); *La rivolta dell'Iran corre sui nostri delli minicassette* (19 nov. 1978); *Il mitico capo della rivolta dell'Iran* (26 nov. 1978); *Una polveriera chiamata islam* (13 fev. 1978).

¹⁰ *À quoi rêvent les Iraniens?* (*Le Nouvel Observateur*, 16 out. 1978); *Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne* (*Le Nouvel Observateur*, 13 nov. 1978); *Michel Foucault et l'Iran* (*Le Matin*, 26 mar. 1979); *Lettre ouverte à Mehdi Bazargan* (*Le Nouvel Observateur*, 20 abr. 1979); *Inutile de se soulever?* (*Le Monde*, 12 maio 1979).

anexo à reportagem *Iran: la révolution au nom de Dieu* (1979), de Claire Brière-Blanchet e Pierre Blanchet, também foi publicada uma entrevista deles com Foucault, intitulada *L'esprit d'un monde sans esprit*.¹¹

O conjunto de artigos de Foucault sobre a Revolução Iraniana foi publicado em francês, no terceiro volume da coletânea de intervenções orais e escritas de Michel Foucault (1994), intitulada *Dits et Écrits (1976-1981)*. Essa coletânea não inclui três entrevistas concedidas pelo filósofo na época ao escritor iraniano Baqir Parham, a Farès Sassine e ao jornal *Le Nouvel Observateur*.¹² Sob a organização de Manoel Barros da Motta, a coletânea de intervenções orais e escritas de Foucault foi traduzida em português. Além do critério cronológico, adotado pela coletânea em francês, a edição em português também utiliza um critério temático. Os artigos sobre a Revolução Iraniana foram incluídos no sexto volume, intitulado *Repensar a política* (2010).¹³

2 A ESPIRITUALIDADE POLÍTICA DOS IRANIANOS

Desde sua primeira viagem, o filósofo percebeu o descompasso entre o que se passava no Irã e a representação disso pelos ocidentais. Em seu artigo *Com o que sonham os iranianos?*, Foucault (1994, p. 690, tradução nossa) afirma: “Em minha viagem ao Irã, não ouvi uma única vez a palavra ‘revolução’, mas quatro em cada cinco me responderam ‘governo islâmico’. Não foi uma surpresa. O aiatolá Khomeini já tinha dado essa resposta lapidar aos jornalistas. No entanto, não foi além disso”. O vago *slogan* de um “governo islâmico”, lançado pelo aiatolá Khomeini do exílio, expressava uma aspiração política do povo iraniano que chamou sua atenção. Mais interessado pela transformação deste mundo do que pelo destino póstumo da alma, o

¹¹ Uma versão editada dessa discussão foi incluída em um dossiê dirigido por Claire Brière-Blanchet, para a revista *Le Meilleur des mondes* (2008).

¹² Realizada em 23 de setembro de 1978, a entrevista do escritor iraniano Baqir Parham foi publicada, inicialmente, em persa, no periódico *Nameh-yi Kanun-i Nevisandegan*. Concedida em 3 de janeiro de 1979, a entrevista ao *Le Nouvel Observateur*, transcrita em francês por Sabina Vaccarino Bremner, permaneceu guardada nos arquivos de Foucault por 39 anos e só foi publicada, parcialmente, no início de 2018. Feita em agosto de 1979 e publicada parcialmente em árabe, no jornal libanês *An Nahar al 'arabi wa addûwali*, a entrevista a Farès Sassine permaneceu inédita em francês por 35 anos, até ser publicada como dossiê na revista *Rodéo*, em 2013. Essas duas últimas entrevistas foram traduzidas em português por Lorena Balbino e publicadas em *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana* (FOUCAULT, 2019).

¹³ Além dessa tradução feita a partir do francês, esses artigos de Foucault também receberam uma tradução indireta feita por Fábio Faria, a partir do inglês (AFARY; ANDERSON, 2011).

islamismo dos insurgentes só podia aparecer como uma completa novidade aos olhos da intelectualidade francesa da época.

Em entrevista a Farès Sassine, Foucault (2013) afirma que, antes de sua primeira viagem ao Irã, lera *O princípio esperança* (1954-1959), de Ernst Bloch. Inspirado por esse princípio – que, embora tivesse origem religiosa, era o ponto de partida para a ideia de revolução –, Foucault (2013) cunha o conceito de espiritualidade política, para definir o papel desempenhado pela religião, no interior da Revolução Iraniana.¹⁴ A despeito de não ter sido desenvolvido posteriormente, esse conceito visa a insistir na união entre termos opostos para o pensamento político moderno na Europa:¹⁵ “Mas também se pode pensar em outro movimento, que, como o oposto e a recíproca do primeiro, permitiria introduzir na vida política uma dimensão espiritual – fazer com que essa vida política não seja, como sempre, o obstáculo da espiritualidade, mas seu receptáculo, sua ocasião, seu fermento” (FOUCAULT, 1994, p. 670, tradução nossa).

O conceito de espiritualidade política é o tema principal da entrevista do filósofo ao casal de jornalistas Claire Brière-Blanchet e Pierre Blanchet. Nela, Foucault retoma a visão marxista sobre o papel ideológico da religião, não para aplicá-la, mas para afastá-la do caso iraniano, lembrando a frase que precede imediatamente a célebre metáfora da religião como o ópio do povo, na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (2010), de Karl Marx: “o espírito de um mundo sem espírito” (BRIÈRE-BLANCHET, BLANCHET, 1979, p. 233, tradução nossa).¹⁶ Foucault reconhece que o Islã fosse esse espírito ausente, contudo, nega que tivesse desempenhado um papel ideológico, encobrendo as contradições e garantindo a união entre interesses divergentes. Para o filósofo pós-estruturalista, a insurgência dos iranianos demonstrava justamente o

¹⁴ O conceito de espiritualidade política tem sido discutido em artigos recentes. Ver *La spiritualité politique, Michel Foucault et l'Iran* (2004), de Philippe Chevallier, e *Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978: retour sur la notion de spiritualité politique* (2012), de Julien Cavagnis.

¹⁵ Segundo Foucault (1994), a religião e política começaram a dissociar-se, progressivamente, no Ocidente, desde as grandes crises do Cristianismo, nos séculos XIV e XV. A separação promovida por Nicolau Maquiavel entre a ética e a política constituiu um momento fundador do pensamento político moderno, na Europa. Na França, por exemplo, o ponto culminante desse processo ocorreu com a lei do dia 9 de dezembro de 1905, a respeito da separação entre as igrejas e o Estado.

¹⁶ Essa expressão é utilizada como título para a entrevista com Foucault. Na tradução em português da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, a expressão usada por Rubens Enderle e Leonardo de Deus é “o ânimo de um mundo sem coração” (MARX, 2010, p. 145). A passagem completa é: “A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo”.

contrário, pois a religião constituiu um verdadeiro motor revolucionário para eles.

No artigo “A revolta iraniana se propaga em fitas cassetes”, Foucault (1994) mostra que o ritmo das manifestações políticas foi ditado pelo calendário e pelos ritos religiosos. O enfrentamento pelos insurgentes de mãos nuas do moderníssimo exército iraniano é associado aos rituais xiitas de penitência, os quais celebram o martírio do imã Hussein (neto de Maomé), na Batalha de Karbala. Caracterizada pela embriaguez do sacrifício (FOUCAULT, 1994), a insurgência iraniana evidenciaria a indissociabilidade entre a experiência do sagrado e a ação política: “Na realidade, ela [a religião] foi o vocabulário, o cerimonial e o drama atemporal que permitiu acolher o drama histórico de um povo que coloca sua existência na balança, juntamente com a de seu soberano” (FOUCAULT, 1994, p. 746, tradução nossa).

Em entrevista a Baqir Parham, Foucault (AFARY; ANDERSON, 2005) declara que, em fins de 1978, a humanidade se encontrava no marco zero do pensamento político. Nesse contexto, assinala que a Revolução Iraniana explorava novas possibilidades. A novidade da experiência política testemunhada durante a insurgência dos iranianos parece ter sido considerada um sintoma da crise dos sistemas políticos modernos, os quais, fossem liberais ou marxistas, possuíam ambos fundamentos laicos e universalistas.

No entanto, alguns de seus críticos tenderam a ignorar que o interesse do filósofo não foi pelo Irã, nem pelo Islã, mas pela experiência revolucionária ela mesma. Embora não a abandone, a ideia de revolução é submetida a uma completa reformulação, fundada na ética:¹⁷

É preciso que nós transformemos a nós mesmos. É preciso que nossa maneira de ser, nossas relações com os outros, com as coisas, com a eternidade, com Deus etc. sejam completamente transformadas, e não haverá uma revolução real, até que haja essa transformação radical de nossa experiência (FOUCAULT, 1994, p. 749, tradução nossa).

O interesse de Foucault pela novidade representada pela Revolução Iraniana não foi acompanhado de uma condenação explícita de seus rumos. Seus artigos contrariaram, sobretudo, uma parcela da esquerda francesa que,

¹⁷ Não está inteiramente desligada de seu testemunho da insurgência iraniana a preocupação que os anos subsequentes de sua atividade intelectual – em particular, nos dois últimos volumes da *História da sexualidade* – devotarão à ética antiga, entendida em suas relações com o prazer, a sexualidade e o cuidado de si (FOUCAULT, 1984).

tendo criticado, desde o princípio da insurgência, o movimento teocrático, acusou Foucault de subestimar seu caráter reacionário. Em 6 de novembro de 1978, foram publicados excertos de uma carta, escrita por uma iraniana exilada na França, sob o pseudônimo de Atoussa H. O artigo “Uma iraniana escreve” critica a passividade de Foucault diante da possibilidade de um governo islâmico no Irã, que sucedesse a tirania imposta pelo xá, citando o caso dos países vizinhos do Oriente Médio, onde o Islã sustentaria uma opressão feudal ou pseudorrevolucionária. Ela ataca a insensibilidade de Foucault quanto à privação de direitos de minorias sexuais, religiosas, políticas e de gênero, no Irã.

Em 13 de novembro, foi publicado o artigo “Resposta de Michel Foucault a uma leitora iraniana”. Nesse artigo, Foucault (1994) afirma que ela não deveria lhe atribuir a ideia de que um governo islâmico substituiria proveitosamente a ditadura anterior e critica dois pontos contidos na carta dela: a confusão de todos os aspectos do Islã, menosprezado sob a repreensão milenar de “fanatismo”; e a suspeita de que todo ocidental só se interessaria pelo Islã por desprezo pelos muçulmanos. Depois da proclamação da República Islâmica do Irã, Foucault adotou progressivo silêncio. A maior parte dos artigos de Foucault foi publicada antes dessa proclamação – apenas dois o foram depois disso ocorrer: “Carta aberta a Mehdi Bazargan”, publicada em 20 de abril de 1979, e “É inútil revoltar-se”, em 12 de maio de 1979.¹⁸

Até mesmo depois da instauração da República Islâmica do Irã, no entanto, sua posição não se alterou: embora não apoiasse o governo islâmico, Foucault recusava-se a condená-lo a priori. Na “Carta aberta a Mehdi Bazargan”, ele relembra a esperança que o então primeiro-ministro lhe havia expressado, um ano antes, reconhecendo seu próprio desconforto para rechaçar o incipiente governo em nome de direitos que os sistemas de poder, então hegemônicos no Ocidente e no Oriente, tinham sido incapazes de garantir: “Você também disse que o Islã, em sua espessura histórica, em seu dinamismo atual, era capaz de enfrentar, sobre esse ponto dos direitos (do homem), a terrível promessa que o socialismo não soube cumprir – é o mínimo que se pode dizer –, como tampouco o capitalismo o soube” (FOUCAULT, 1994, p. 781, tradução nossa).

¹⁸ Entretanto, desde que Khomeini retornou para o Irã, já era possível antecipar o conteúdo do ansiado governo islâmico, pois o aiatolá não tardou a revelar suas propensões para as formas mais obscuras de arcaísmo político. Rodinson (1993) relata que, após a posse do novo governo em Teerã que substituiria o xá, intelectuais iranianos decidiram comunicar suas preocupações aos seus amigos europeus.

Em *Khomeyni e o “primado do espiritual”*, Rodinson (1993) afirma que as posições assumidas por Foucault se deviam às lacunas de seu conhecimento sobre a religião e as sociedades islâmicas, as quais o teriam levado a aceitar as sugestões teóricas de seus amigos iranianos e a imaginar um fim da história que vingaria suas decepções europeias. Foucault (1994) jamais ocultou seu desconhecimento sobre a história do Islã, mas se recusou a assumir o que considerava uma arrogância orientalista (a qual já seria, inclusive, anacrônica), insistindo em denunciar a pretensão à universalidade da razão europeia diante de um acontecimento tão radicalmente singular e imprevisível: “Serei muito mais modesto do que eles, pois não vejo em nome de que universalidade os muçulmanos estariam impedidos de procurar seu futuro em um Islã cujo novo rosto formarão com suas próprias mãos” (FOUCAULT, 1994, p. 781, tradução nossa).

O conceito de espiritualidade política não deve ser entendido como prescritivo, posto que Foucault jamais o apresenta como a solução para a crise dos sistemas hegemônicos de poder. Na entrevista a Farès Sassine, ele insiste no caráter meramente descritivo daquele conceito: “Eu sou, de todo o modo, historiador demais e, ao mesmo tempo, relativista demais para ter a ideia absurda (*risos*) de fazer do que vi no Irã a bandeira de um novo profetismo: retornemos ao sagrado! Tudo isso, de direito, não me diz respeito. Em todo caso, eu, de fato, não o faço. Tentei apenas descrever o que via” (FOUCAULT, 2019, p. 50, tradução nossa). Apenas observado na insurgência dos iranianos, o retorno ao sagrado não foi defendido por ele.

3 UMA FÁBULA POLÍTICA

No dia 7 de janeiro de 2015, o romancista francês Michel Houellebecq lançou seu penúltimo romance, *Soumission*. No mesmo dia, foi realizado um ataque terrorista ao jornal satírico *Charlie Hebdo*, conhecido por suas *charges* agressivas contra o profeta Maomé, o Islã e os muçulmanos.¹⁹ O

¹⁹ Essas *charges* começaram a ser publicadas no dia 8 de fevereiro de 2006, quando o jornal veiculou *charges* suecas, acompanhadas de *charges* francesas elaboradas pelo chargista Luz (ao contrário de Charb e Cabu, ele sobreviveu aos ataques, mas, depois do ataque de 13 de novembro de 2015, decidiu pedir demissão do jornal). Do grupo original que fundou o jornal, ele era o último que tinha permanecido. Uma das *charges* de Luz, intitulada *Le Prophète est revenu*, representa os dois principais grupos do Islã por meio de duas personagens: um é sunita e o outro é um xiita. A *charge* é uma paródia do retorno do profeta, segundo a crença xiita sobre o retorno de Maomé na figura do décimo segundo imã. Essa *charge* é particularmente violenta, por representar o próprio profeta de maneira extremamente negativa, como um cachorro (de uma madame) e como um travesti (brasileiro).

romance também gerou enorme polêmica. Além dos acontecimentos do dia do lançamento do livro, sem dúvida contribuiu para isso a lembrança da conclusão de seu romance *Plateforme*, de 2001 (HOUELLEBECQ, 2002), o qual se encerra com um ataque terrorista a um balneário turístico da Tailândia, no qual é assassinada Valérie, com quem o narrador e protagonista, Michel, finalmente encontrara a felicidade. Para evitar qualquer tipo de amálgama, devemos salientar que *Soumission* trata do Islã político, não do terrorismo islâmico, como *Plateforme*.

De todos os seus romances, *Soumission* é, sem dúvida, o que se volta de maneira mais direta para a atualidade política da Europa, lançando um olhar atento para um fenômeno que, mais do que nunca, parece preocupar esse continente: o Islã político. *Soumission* constitui um romance de antecipação chamado em francês de “ficção política” (*politique fiction*), que é um decalque da expressão para “ficção científica” (*science fiction*). Esse romance, que pode ser comparado à modalidade de ficção científica praticada por Aldous Huxley e George Orwell, não procura prever, como as obras desses autores, um futuro distante, mas próximo. Embora não deixe de buscar conferir verossimilhança ao cenário político imaginado no romance, *Soumission* envereda por um caminho muito mais próximo da fábula.

O ano que o escritor francês escolhe para situar a narração é 2022, depois de um imaginário segundo mandato do então presidente François Hollande, o qual, ao contrário do que, de fato, ocorreu, seria reeleito nas eleições realizadas em 2017. Em 2022, chega ao Eliseu o carismático e conciliador Mohammed Ben Abbes, líder de um partido inexpressivo na França, que corresponderia à Irmandade Muçulmana nos países árabes sunitas. A fábula de Houellebecq imagina a eleição por sufrágio universal do Islã político na França, país da Revolução Francesa e berço da República laica, situada no coração ideológico da Europa moderna. Para tornar o cenário ainda mais irreversível, o escritor acrescenta a ascensão ao poder da Irmandade Muçulmana, na Bélgica, cuja capital, Bruxelas, é a sede das instituições políticas da União Europeia.

Diferentemente de seu romance *La carte et le territoire*, de 2012 (HOUELLEBECQ, 2012), que é inteiramente narrado em terceira pessoa, seu romance de antecipação retorna à narrativa em primeira pessoa, que, adotada em seus cinco primeiros romances e no último (*Sérotonine*), pode ser considerada como sua forma narrativa de predileção. *Soumission* é narrado pelo acadêmico François, o qual, depois de concluir sua tese sobre o escritor Joris-Karl Huysmans (1848-1907), inicia sua carreira de professor de literatura

francesa do século XIX na Universidade Sorbonne-Nouvelle (Paris III). Na primeira parte do romance, a descrição de François sintetiza o diagnóstico declinista feito pelo escritor francês sobre a crise política, econômica, moral e espiritual vivida pelo Ocidente. Isso permite que o autor proponha a análise de uma nova dimensão das sociedades ocidentais contemporâneas, além das dimensões que analisara em seus outros romances.

Cada um de seus romances elege uma dimensão social específica dessas sociedades: em *Extension du domaine de la lutte*, de 1994 (HOUELLEBECQ, 2002), ele trata das relações entre a competição econômica e a sexual; em *Les particules élémentaires*, de 1998 (HOUELLEBECQ, 1999), da ciência e, em especial, da biogenética; em *Plateforme* (2002), do turismo sexual; em *La Possibilité d'une île*, de 2005 (HOUELLEBECQ, 2006), de uma religião moderna de culto ao corpo; em *La carte et le territoire* (2010), da arte contemporânea; em *Soumission* (2015), das religiões praticadas na Europa; e, em *Sérotonine*, de 2019 (HOUELLEBECQ, 2019b), das relações entre a França urbana e a rural. Além de tratar do tema do retorno das religiões, na contemporaneidade, que já fora abordado em *La Possibilité d'une île*, *Soumission* elege outro tema que caracteriza a atualidade, todavia, pela negativa, posto que a literatura é considerada uma dimensão social em vias de extinção, nas sociedades ocidentais.

Malgrado estivesse implícita nos romances anteriores, sua visão sobre o desaparecimento da literatura emerge de modo explícito, desde o início de *Soumission*, quando o narrador afirma: “A especificidade da literatura, *arte maior* de um Ocidente que diante dos nossos olhos acaba, não é, no entanto, muito difícil de definir” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 13, grifo do autor, tradução nossa). Como seu protagonista é crítico literário, esse é o romance do escritor francês que mais se preocupa com reflexões metalinguísticas. O tema da decadência do Ocidente não é novo, em sua obra, mas a maneira de abordá-lo não deixa de ser original, já que o fim da literatura é considerado um símbolo dessa decadência.

Para Houellebecq, a literatura perdeu completamente não apenas o prestígio que gozara, desde o século XIX, como o veículo privilegiado de transmissão simbólica, mas, inclusive, seu lugar nas sociedades contemporâneas, como ele mesmo assevera, em entrevista a Juremir Machado da Silva: “Na verdade, sejamos claros e realistas, não há mais lugar para a literatura neste mundo em que vivemos” (SILVA, 2016, p. 22). A própria escolha de Huysmans como o domínio de especialidade acadêmica do protagonista não é gratuita,

visto que ele é um dos principais representantes do decadentismo do final do século XIX. Em sua tese, François analisou o léxico explorado na obra de Huysmans, tendo descoberto que a maior parte de seus supostos neologismos não passava de termos raros usados por diferentes grupos sociais da época.

François defende, assim, que o escritor teria permanecido, até o final de sua carreira, um naturalista preocupado em refletir em sua obra a linguagem realmente falada por certos grupos sociais. Os problemas essencialmente linguísticos estudados pelo protagonista se inscrevem em querelas críticas sobre a classificação da escola literária de Huysmans. A descrição realizada por Houellebecq, da visão desse especialista na literatura francesa do final do século XIX sobre diversos autores canônicos da época, como Léon Bloy, Charles Péguy, Arthur Rimbaud, Lesconte de Lisle, visa a enfatizar a esterilidade a que as instituições acadêmicas reduziram a literatura, na contemporaneidade. Voltando-se para si mesma, a literatura teria se tornado cada vez mais independente em relação às instâncias (em particular, a própria teologia) que, desde a chamada Idade Média, lhe deram significado.

O solipsismo das preocupações acadêmicas do protagonista é colocado em evidência em suas longas discussões teóricas, as quais constituem uma vã compensação para seu mais completo niilismo. A perfeita insignificância a que a literatura é reduzida constitui, assim, um sintoma privilegiado da decadência do Ocidente, que, tendo expulsado a religião para o domínio pessoal, privou os indivíduos de qualquer sentido transcendente. Assim como Auguste Comte – para quem o homem “pode ser definido, basicamente, como um animal social de tipo religioso” (*apud* HOUELLEBECQ, 2009, p. 251, tradução nossa) –, Houellebecq considera que sociedades sem religião estão fadadas ao desaparecimento.

Se a secularização do Ocidente seria sua fraqueza, resta-nos saber qual é sua salvação. A ficção política imaginada pelo escritor não passa de uma fábula sobre o fantasma do Islã político. Como toda fábula, *Soumission* deve conter um ensinamento subjacente, o qual é representado pela “submissão”, ou conversão do protagonista ao Islã, na última parte do romance.

4 ISLÃ, OU “SUBMISSÃO”

Depois da primeira parte, dedicada a expor o niilismo do protagonista, e a segunda parte, que descreve a implosão do sistema político moderno,

Houellebecq procura unir provocativamente esses dois aspectos, ao imaginar uma situação ficcional na qual a expansão do Islã político sobre a Europa viria a oferecer uma solução para as múltiplas crises vividas pelas sociedades ocidentais. A análise sociológica feita por Houellebecq da crise no Ocidente continua focando nos mesmos dois aspectos, que, desde seu primeiro romance, são considerados indissociáveis: sexo e dinheiro. Em *Extension du domaine de la lutte*, Houellebecq (1994) procurou, justamente, mostrar a influência produzida pela sociedade economicista e liberal sobre a vida sexual decepcionante da maioria da população.

As duas consequências mais perceptíveis da chegada da Irmandade Muçulmana ao poder na França são: a redução significativa do desemprego, graças à retirada das mulheres do mercado de trabalho, e a revitalização completa da vida sexual do casal ocidental pela poligamia, aceita e promovida pela cultura muçulmana. Além de apaziguar esses dois “domínios da luta”, cuja análise Houellebecq privilegiara desde o início de sua carreira como romancista, a ascensão da Irmandade Muçulmana também oferece um sentido e uma resposta para o vazio espiritual característico do niilismo ocidental. É nesse ponto que a primeira e a segunda partes de *Soumission* se encontram, já que o tema da conversão concerne tanto ao escritor decadentista, Huysmans, quanto a seu crítico literário, François.

Intitulada *Joris-Karl Huysmans, ou a saída do túnel* (HOUELLEBECQ, 2015, p. 11, grifo do autor, tradução nossa), a tese de doutorado de François desemboca em uma discussão sobre a conversão de Huysmans ao Catolicismo. Ao longo de *Soumission*, o próprio François tenta seguir a receita oferecida por Huysmans e, a fim de também sair do “túnel” (metáfora para o niilismo, na contemporaneidade), converter-se ao Catolicismo. Para se afastar das convulsões sociais e políticas do período eleitoral, ele faz uma viagem à região no sudoeste da França, chamada Les Landes. Nessa viagem, a iconografia, a arquitetura e, sobretudo, a liturgia católicas são detalhadamente descritas, com vistas a evidenciar a importância dada por essa religião à ascese espiritual. É dada particular atenção ao tema da vida monástica, à qual o próprio Huysmans foi adepto em sua vida, como narra em *L'Oblat* (1903).

O contraste entre o Islamismo e o Catolicismo é longamente explorado, na segunda parte do romance. Diferentemente do Catolicismo, cuja espiritualidade é caracterizada por uma “renúncia ao mundo” (*renunciatio mundi*), o Islamismo não exige dos fiéis senão uma absoluta submissão a Alá – a própria etimologia da palavra Islã significa “submissão” (ADAMEC, 2009, p.

154). Ao contrário do que ocorreu a Huysmans, a tentativa de François de se converter ao Catolicismo fracassa.²⁰ O protagonista afirma, para sua namorada Miriam, que emigrou depois da ascensão da Irmandade Muçulmana na França: “Não há Israel para mim” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 93, tradução nossa).

Nessa frase de François a Miriam, a palavra “Israel” não deve ser entendida apenas como denotação do Estado de Israel (para onde Miriam imigra, especificamente, para Tel-Aviv), mas também em sua conotação bíblica, como o reino de Deus. Nesse último sentido, a frase pode ser considerada equívoca, graças à expressão “para mim”: em seu sentido subjetivo, a personagem reconhece que o reino de Deus existe, mas não para ele, que seria uma ovelha desgarrada do rebanho; em seu sentido objetivo, a personagem recusa a existência do reino de Deus enquanto tal, que é apresentado como uma ficção humana, segundo a inspiração nietzschiana da personagem. Esses dois sentidos da frase representam perfeitamente a dúvida religiosa da personagem, que oscila entre a hesitação e a incapacidade para a fé.

Quando o romance parece estar prestes a se encerrar sem solução para sua dúvida, o protagonista, finalmente, decide se converter – mas ao Islã! Se François toma essa decisão no fim da obra, não é por uma necessidade espiritual. A conversão ao Islamismo é um anticlímax, pois não é uma conversão propriamente dita, mas uma espécie de “conversão paródica”. O cinismo da narração dessa conversão pode ser percebido, justamente, na preocupação da personagem em revelar as decisivas motivações econômicas e sexuais de sua conversão: a possibilidade de retomar o rentável cargo de professor em sua antiga universidade (agora dirigida por uma política educacional regida pela *charia* islâmica) e de se casar com as três jovens muçulmanas que seu novo padrão econômico permitirá sustentar.

As motivações econômicas e sexuais de sua conversão visam a caracterizar François como um “colaboracionista” (*collaborateur*) – juntamente com todos os demais convertidos do romance (em particular, os membros da universidade, que abdicam dos valores laicos que a fundaram) – com a expansão islamista sobre a Europa. Historicamente utilizado para designar os colaboracionistas com a ocupação nazista, durante o governo de Vichy, na Segunda Guerra Mundial, o termo *collaborateur* é aplicado por Renaud

²⁰ Em uma entrevista concedida ao programa *On n'est pas couché* (France 2), Houellebecq afirmou que uma das raízes de *Soumission* é seu fracasso pessoal de se converter ao Catolicismo, ao contrário de Huysmans. Por meio dessa informação, é evidente a intenção de Houellebecq em validar François como seu *alter ego* e, com isso, forçar uma interpretação biográfica. Essa estratégia foi, aliás, muito comum ao longo de sua carreira como escritor, que provou seu talento para explorar a própria *persona* midiática.

Camus (2015) aos colaboracionistas com a Grande Substituição. Embora a Grande Substituição seja, em *Soumission*, representada positivamente (SIMON, 2016), essa representação é permeada de ironia, como evidencia a caracterização de François e os demais convertidos como colaboracionistas.

No final do romance, a narração da conversão de François é realizada, não no passado, como o restante do livro, mas no futuro do pretérito. Quando seu ritual de conversão tiver terminado, o narrador afirma, na derradeira frase: “Eu não teria nada do que me lamentar” (HOUELLEBECQ, 2015b, p. 251). Essa tradução em português de *regretter* – presente na frase em francês “je n’aurais rien à regretter” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 300) – por “lamentar” perde a referência explícita a um dos fundamentos do Cristianismo: *le regret* (o arrependimento).²¹ Assim, o romance termina com uma frase equívoca, que prevê dois sentidos simultâneos e contraditórios. Em seu sentido mais reconhecível, a personagem justifica para si mesma, com todo o cinismo que a caracteriza, o abandono do amor romântico e monogâmico por Miriam, em prol do amor poligâmico por suas jovens esposas muçulmanas.

No entanto, a frase também esconde um sentido irônico, por meio do qual a personagem parece subentender o contrário do que diz, já que o caminho sem volta que assume no final do romance impede a possibilidade mesma de se arrepender no futuro. A reflexão promovida no romance sobre a importância da dúvida religiosa e do arrependimento, na literatura de Joris-Karl Huysmans, revela a dimensão espiritual presente no percurso do protagonista, mesmo – ou, sobretudo – quando sua conversão ao Catolicismo fracassa. Portanto, a submissão da personagem ao Deus único do Islã é, paradoxalmente, apresentada por Michel Houellebecq como uma renúncia à experiência religiosa enquanto tal. Toda a ambiguidade do romance reside, precisamente, na coexistência contraditória entre os dois sentidos presentes nessa frase: o sucesso econômico e sexual é o fracasso religioso, e vice-versa.

A narração final da conversão no futuro do pretérito evidencia que o romance é enunciado no momento em que o protagonista decidiu se converter ao Islã, situando-o como uma tentativa, por parte de François, de se convencer a si mesmo sobre sua decisão. O romance pode ser considerado, assim, como o resultado dessa tentativa de dar uma explicação racional para sua escolha. Ao contrário de sua experiência religiosa com o Catolicismo, sua experiência pragmática com o Islã será mediada por um cálculo racional. Portanto, a

²¹ Desde o início da poesia em língua vernácula, o *regret* constitui um gênero grave praticado pelos poetas românicos, inclusive os franceses.

conversão não é religiosa, pois é com base nos próprios critérios pragmáticos que definem a cultura economicista e liberal do Ocidente que o protagonista justifica sua submissão, entendida não como arrependimento pelo pecado, segundo a concepção cristã de conversão, mas como a escolha por maximizar seus benefícios econômicos e sexuais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Islã tem ocupado cada mais espaço no orientalismo europeu, pois deixou de ser apenas uma religião estrangeira para se tornar representativa no interior da Europa. Apesar disso, o Islã não apenas continua a ser visto como uma religião estrangeira, predominante entre imigrantes, mas, sobretudo, é sistematicamente reduzido ao Islã político. Com isso, o Islã contemporâneo é representado como um poder conquistador, segundo a imagem prístina da cristandade sobre a expansão islâmica liderada por Maomé e seus seguidores, no século VII d.C. Essa imagem é reiterada pela superexposição midiática de vertentes do *jihadismo* islâmico, ao mesmo tempo em que a diversidade das práticas religiosas dos grupos muçulmanos no mundo é invisibilizada.

Nos romances franceses sobre a Grande Substituição, essa representação expansionista do Islã político é complementada pelo diagnóstico declinista da civilização ocidental. Esses romances podem, assim, ser considerados representantes de uma vertente orientalista do novo decadentismo da literatura francesa. *Soumission* também partilha dessa visão profundamente orientalista, expansionista e reducionista do Islã. Ao contrário do que ocorre com a religião cristã, a qual Houellebecq descreve de modo complexo, a religião islâmica não é sequer abordada.

Por mais perturbadora que seja, essa invisibilização da religião islâmica é reveladora do pressuposto tácito do autor, segundo o qual o Islã contemporâneo se reduz às suas diferentes apropriações políticas. A única justificativa para isso encontra-se na epígrafe à

parte final do romance, que contém esta citação do aiatolá Khomeini: “Se o Islã não é político, não é nada” (HOUELLEBECQ, 2015, p. 190, tradução nossa). Por meio dessa citação, Houellebecq evidencia que as múltiplas formas assumidas pelas vertentes xiita e sunita do Islã contemporâneo se limitariam às suas respectivas apropriações políticas, exemplificadas pelas lideranças religiosas da Revolução Iraniana (xiita) e da Irmandade Muçulmana (sunita).

É essa a concepção de François sobre o Islã, a qual fundamenta sua decisão racional de se converter. Sua conversão é, assim, esvaziada religiosamente e apresentada como uma escolha preocupada com interesses humanos, demasiadamente humanos. A influência nietzschiana do protagonista é explicitada nas discussões de François com o novo reitor da universidade em que trabalha, Robert Rediger, que desempenha um papel decisivo na sua decisão de se converter ao Islã. Essa conversão ao Islamismo ilustra o descarado oportunismo de François, caracterizado como um colaboracionista disposto a aliar-se ao suposto invasor, em troca de benefícios do novo regime.

É verdade que, ao contrário dos outros romances franceses sobre a Grande Substituição, Houellebecq apresenta-a como positiva (SIMON, 2016), posto que resolveria os problemas que identifica na França contemporânea: niilismo agudo, carência religiosa, crise democrática, laicidade estéril, estagnação econômica, alto desemprego, baixa natalidade e crise do casal monogâmico. No entanto, a “saída do túnel” (subtítulo de sua tese de doutorado), para o protagonista acadêmico, é extremamente irônica, almejando representar o desaparecimento da identidade nacional como a consequência derradeira do processo aprofundado nas últimas décadas do século XX. A ilustração da completa capitulação espiritual daquele país seria o cinismo de François, apresentado não apenas como metáfora para a França, mas, sobretudo, como um herdeiro de Foucault.

Em seus romances anteriores, a origem do declínio nacional é situada na completa submissão francesa ao neoliberalismo econômico da União Europeia e aos valores libertários de Maio de 68. Como o mais célebre autor da *French Theory*, etiqueta sob a qual Houellebecq reúne os filósofos franceses responsáveis pela promoção dos valores libertários de Maio de 1968, Foucault é por ele tido como o principal representante desses valores. Como foi visto, o filósofo francês, ao cunhar o conceito de espiritualidade política, propôs não uma defesa do retorno ao religioso para solucionar a crise dos sistemas políticos liberal e marxista, mas uma mera descrição das aspirações dos iranianos, as quais, testemunhadas em suas viagens a esse país, são consideradas, no máximo, sintomáticas da crise do universalismo e do orientalismo europeus.

Ao contrário de Foucault, Houellebecq apresenta o Islã político como a solução para a crise (para ele, econômica e sexual) da França e da Europa, mas com extrema ironia. Com isso, o romancista satiriza, em *Soumission*, a conversão ao islamismo pelo acadêmico François, que seria um herdeiro contemporâneo da suposta defesa do Islã político por Foucault. Levando adiante sua crítica sistemática, iniciada em *Les particules élémentaires* (1998), à *French Theory*, Houellebecq denuncia o filósofo francês e seus herdeiros ideológicos como colaboracionistas com a Grande Substituição.

Assim, *Soumission* pode ser tomado como um dos romances mais originais da vertente orientalista do novo decadentismo da literatura francesa, pois inverte a lógica dos romances sobre a Grande Substituição, ao mobilizá-la, não para projetar os problemas internos da França sobre o fantasma islamista, porém, pelo contrário, para aprofundar a análise sociológica desses problemas conduzida desde seu primeiro romance. Com base na definição do orientalismo europeu como autodefinição por contraste (SAID, 1977), Houellebecq utiliza, de fato, a representação orientalista do fantasma islamista como espelho para aprofundar sua análise sociológica dos problemas internos da França. Aliás, ele não se dá sequer o trabalho de matizar essa representação orientalista, mas se limita a usá-la para seus próprios fins.

Desse modo, *Soumission* faz um uso extremamente ambíguo do orientalismo propagado pelos romances franceses sobre a Grande Substituição. Embora inverta a lógica subjacente a esses romances, baseada no “mito da islamização” (LOGIER, 2012), Houellebecq não deixa de explorar esse fantasma e o temor que ele suscita, para construir sua fábula sobre as consequências da submissão francesa desde o final dos anos de 1960. Com isso, o romancista acaba por reduzir o Islã contemporâneo às suas apropriações políticas, segundo uma visão orientalista e um diagnóstico declinista da civilização ocidental.

COSTA, D. P. P. Michel Houellebecq against Michel Foucault: contemporary representations of political Islam in France. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 4, p. 147-172, Out./Dez., 2020.

Abstract: In Michel Foucault’s interviews and journalistic texts on the Iranian Revolution, written from late 1978 to mid-1979, and in Michel Houellebecq’s novel *Submission* (2015), both authors seem to present positive representations of political Islam. This paper aims to argue this interpretation relies on a double mistake: Foucault did not create the notion of political spirituality as an alternative to the crisis of Liberal and Marxist political systems, as his critics wrongly accused him, but as a concept capable of describing the aspirations of Iranian people witnessed in the travels he made to that country. Nevertheless, Houellebecq did retake, in *Submission*, this supposedly positive representation of political Islam by the main theorist of French Theory, in order to present ironically the Islamization as the solution to the economic and sexual crisis of contemporary French society and, thus, to denounce the heirs of that representation as collaborationists.

KEYWORDS: Political Philosophy; Decadent movement; French Orientalism; Michel Foucault; Michel Houellebecq.

REFERÊNCIAS

- ACLIMANDOS, Tewfik. L’islam politique égyptien. **Confluences Méditerranée**. Paris, vol. 75, n. 4, 2010, p. 167-179.
- ADAMEC, Ludwig. **Historical Dictionary of Islam**. Lanham: The Scarecrow Press, 2009.
- AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin. **Foucault and the Iranian Revolution: the gender relations and the seductions of Islamism**. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin. **Foucault e a Revolução Iraniana: as Relações de Gênero e as Seduções do Islamismo**. Tradução de Fábio Faria. São Paulo: É Realizações, 2011.

ART PRESS. **Les Nouveaux réactionnaires**. Paris, n. 248, juillet-août 1999.

BRIÈRE-BLANCHET, Claire; BLANCHET, Pierre. **Iran**: la révolution au nom de Dieu. Paris: Seuil, 1979.

CAMUS, Renaud. **L'Épuisant désir de ces choses**. Paris: P.O.L., 1995.

CAMUS, Renaud. **France**: suicide d'une nation. Paris: Éditions Mordicus, 2014.

CAMUS, Renaud. **Le grand remplacement**; suivi de Discours d'Orange. 3a ed. Plieux: Chez l'auteur, 2015.

CAVAGNIS, Julien. Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978: retour sur la notion de spiritualité politique. **Cahiers Philosophiques**, vol. 3, n. 130, p. 51-71, 2012.

CÉLINE, Louis-Ferdinand. **Rigodon**. Paris: Gallimard, 1973.

CHEVALLIER, Philippe. La spiritualité politique, Michel Foucault et l'Iran. **Ceras-revue Project**, Paris, vol. 4, n. 281, p. 78-82, 2004.

COGGIOLA, Osvaldo. **A revolução iraniana**. São Paulo: Ed. Unesp, 2008.

DANIS, Simon. La fantasmagorie du grand remplacement dans le roman français contemporain (Renaud Camus, Éric Zemmour, Michel Houellebecq). 2016. 109 f. **Mémoire** (en littératures de langue française) – Faculté des arts et des sciences, Université de Montréal, Montréal, 2016.

FINKIELKRAUT, Alain. **L'Identité malheureuse**. Paris: Stock, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Folie et Déraillement**. Histoire de la folie à l'âge classique. Paris: Plon, 1961.

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité**: l'usage des plaisirs. Paris: Gallimard, 1984.

FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits (1976-1981)**. Paris: Gallimard, 1994. v. 4.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos VI**: repensar a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel; SASSINE, Farès. Il ne peut pas y avoir de sociétés sans soulèvement. **Rodéo**, Paris, n. 2, p. 34-56, 2013.

FOUCAULT, Michel. **O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana**. Tradução de Lorena Balbino. São Paulo: N – 1 edições, 2019.

GEFFEN, Alexandre. Ma fin est mon commencement: les discours critiques sur la fin de la littérature. **Fabula-LhT**, n. 6, mai 2009. Disponível em: <http://www.fabula.org/lht/6/gefen.html>. Acesso em: 26 jan. 2020.

HARTOG, François. **Tempos do mundo, história, escrita da história**. In: GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado (org.). Estudos sobre a escrita da história. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006, p. 15- 25.

HUNTINGTON, Samuel. The clash of Civilizations? **Foreign Affairs**, New York, vol. 72, n. 3, 1993.

HOUELLEBECQ, Michel. **Extension du domaine de la lutte**. Paris: Flammarion, 1994.

HOUELLEBECQ, Michel. **Les particules élémentaires**. Paris: Flammarion, 1998.

HOUELLEBECQ, Michel. **Partículas Elementares**. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulinas, 1999.

HOUELLEBECQ, Michel. **Plateforme**. Paris: Flammarion, 2001.

HOUELLEBECQ, Michel. **Plataforma**. Tradução de Paulina Wacht e Ari Roitman. Rio de Janeiro: Record, 2002.

HOUELLEBECQ, Michel. **Extensão do domínio da luta**. Tradução de Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulinas, 2002.

HOUELLEBECQ, Michel. **La Possibilité d'une île**. Paris: Flammarion, 2005.

HOUELLEBECQ, Michel. **A possibilidade de uma Ilha**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Record, 2006.

HOUELLEBECQ, Michel. **Interventions 2**. Paris: Flammarion, 2009.

HOUELLEBECQ, Michel. **La carte et le territoire**. Paris: Flammarion, 2010.

HOUELLEBECQ, Michel. **O mapa e o território**. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Record, 2012.

HOUELLEBECQ, Michel. **Soumission**. Paris: Flammarion, 2015.

HOUELLEBECQ, Michel. **Submissão**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015b.

HOUELLEBECQ, Michel. **Sérotinine**. Paris: Flammarion, 2019.

HOUELLEBECQ, Michel. **Serotonina**. Tradução de Paulina Wacht e Ari Roitman. São Paulo: Alfaguara, 2019b.

HOUELLEBECQ, Michel. **On n'est pas couché**. Interview par Laurent Rouquier, Léa Salamé et Yann Moix. 29 août 2015. France 2. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UyGX14yz-8w>. Acesso em: 07 jan. 2020.

HUNTINGTON, Samuel. The clash of Civilizations? **Foreign Affairs**, New York, vol. 72, n. 3, 1993.

HUYSMANS, Joris-Karl. **L'Oblat**. Paris: Stock, 1903.

JULLIARD, Jacques. **Le Malheur français**. Paris: Flammarion, 2005.

KHOMEINI, Ruhollah. **Islam and Revolution**. Translated by Hamid Algar. London; New York: Routledge, 2010.

LINDENBERG, Daniel. **Le rappel à l'ordre**: enquête sur les nouveaux réactionnaires. Paris: La République des idées, 2002.

LIOGIER, Raphaël. **Le Mythe de l'islamisation**: essai sur une obsession collective. Paris: Éditions du Seuil, 2012.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

MILLET, Richard. **Désenchantement de la littérature**. Paris: Gallimard, 2007.

ONFRAY, Michel. **Décadence**: vie et mort du judéo-christianisme. Paris: Flammarion, 2017.

RASPAIL, Jean. **Le Camp des Saints**; précédé de *Big Other*. Paris: Robert Laffont, 2011 [1972].

RIVAS, Pierre. **A crise da Literatura Francesa e da Irradiação Intelectual da França no Mundo**. Tradução de Regina Salgado Campos. In: PERRONE-MOISÉS, Leyla. Cinco séculos de presença francesa no Brasil: invasões, missões, irrupções. São Paulo: Edusp, 2013, p. 277-290.

RODINSON, Maxime. Khomeyni et la "primauté du spirituel". In: RODINSON, Maxime. **L'Islam**: politique et croyance. Paris: Fayard, 1993, p. 301-327

ROLIN, Jean. **Les Événements**. Paris: P.O.L., 2015.

ROY, Olivier. L'énigme du soulèvement. **Vacarme**, Paris, vol. 4, n. 29, p. 34-38, 2004.

SAID, Edward. **Orientalism**: western representations of the Orient. London: Penguin, 1977.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

SILVA, Juremir Machado. **O escritor insubmisso**. In: HOUELLEBECQ, Michel. *Libreto*. Porto Alegre, Fronteira do Pensamento, 2016.

SPENGLER, Oswald. **Der Untergang des Abendlandes**: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. München: C. H. Beck, 1918. t. 1.

TCHOUDINOVA, Elena. **La Mosquée Notre-Dame de Paris**: année 2048. Paris: Tatamis, 2009.

TOYNBEE, Arnold. **A Study of History**: Abridgement of volumes I-VI by D. C. Sornervell. New York: Oxford University Press, 1947.

ZEMMOUR, Éric. **Petit frère**. Paris: Denoël, 2007.

ZEMMOUR, Éric. **Le Suicide français**. Paris: Albin Michel, 2014.

Recebido: 08/4/2019

Accito: 22/02/2020

COMENTÁRIO: ISLÁS, OCIDENTES E OBSESSÕES

*Diego dos Santos Reis*¹

Referência do texto comentado: COSTA, Daniel Padilha Pacheco da. Houellebecq contra Michel Foucault: representações contemporâneas do Islã político na França. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 4, p. 147–172, 2020.

À ocasião de um encontro em Paris, em 2003, que reuniu o filósofo Jacques Derrida e o professor argelino Mustapha Chérif, para um diálogo em torno do Islã e do Ocidente, Chérif destacaria um ponto importante, no que diz respeito à perspectiva ocidental do islamismo. Consta o intelectual muçulmano que, “[...] do lado europeu, os estudos sobre o islã são vistos sob o ângulo da segurança: esse olhar redutor favorece o amálgama e o descrédito, e reduz o terceiro ramo do monoteísmo a uma miríade de ínfimos grupos” (CHÉRIE, 2013, p. 11). Diante da assertiva, interroga Derrida (*apud* CHÉRIE, 2013, p. 43-44):

Por que alguns no ocidente fecham-se ainda na construção de uma figura redutora do islã e de sua cultura do oriente, que consideram “subdesenvolvida”, à do ocidente, dita “desenvolvida”, segundo seus critérios arbitrários, procurando sempre impor pela força os seus valores?

“*Há islás, há ocidentes*”, ressaltaria, por fim, o filósofo franco-argelino, para quem seria preciso questionar a que interesses servem

¹ Pós-Doutorando na Universidade de São Paulo. Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor Adjunto da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-6977-7166> E-mail: diegoreis.br@gmail.com

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.09.p173>



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

as cristalizações unívocas dessas figuras, na medida em que essas construções têm evidentes reverberações na política internacional, utilizadas com frequência para o reforço da lógica interventiva, cujo fim, como sabemos, é legitimar os processos da dominação colonial e intensificar as malhas transnacionais de zoneamento e de repressão.

A multipolarização do mundo pós-Guerra Fria deslocou interesses geopolíticos e resultou em novas alianças e divergências. A perspectiva ocidental da teologia política do Islã, aproximada ao *jihadismo* e ao fundamentalismo religioso, transmutou a imagem do árabe-muçulmano em radical-religioso, apologeta de um niilismo apocalítico que assume os traços arcaicos do terror. Em consequência, os muçulmanos estariam fadados ao fatalismo irracional. Isso que Max Weber, ainda no início do século XX, anotaria em suas considerações sociológicas eurocentradas como um desvio “por completo de qualquer conduta de vida racional” (WEBER, 1981).

Talvez esse estranhamento tenha lugar porque o islã traz consigo concepções político-teológicas que desafiam o repertório político secularizado do ocidente e seus imaginários culturais. Há, ainda, a inconciliável aliança traçada pelo ocidente entre a democracia política e o islã. Evidentemente, essa incompatibilidade tem como pedra angular o descrédito conferido a qualquer prática de governo que não seja pautada pela suposta primazia do regime democrático liberal.

O artigo de Daniel Padilha Pacheco da Costa traz apontamentos importantes para esse debate, ao cotejar as representações do islã político no romance *Submissão*, de Michel Houellebecq (2015), e nos escritos sobre a Revolução Iraniana, de Michel Foucault. Ao articular suas “respectivas críticas às representações do *establishment* intelectual francês sobre o Islã político”, Costa expõe as incongruências entre as representações do islã no imaginário ocidental, tal como tematizadas por Houellebecq e Foucault, e o modelo supostamente indefectível de representação nas democracias ocidentais, em crise acentuada.

Escritos entre setembro de 1978 e abril de 1979, os nove artigos de Foucault sobre a revolução iraniana para o *Corriere della Sera* não deixam de denunciar, como salienta Costa, “a arrogância orientalista de todos aqueles que julgavam conhecer perfeitamente a religião e as sociedades islâmicas”. Se, de um lado, o entusiasmo do autor de *Vigiar e Punir* apontava para possibilidade de “transformação radical da nossa experiência”, via insurreição (FOUCAULT, 1994, p. 749), de outro, a proclamação da República Teocrática do Irã e a instauração do governo autoritário liderado pelo aiatolá Khomeini, que permaneceu no governo do país até a sua morte, em 1989, revelariam os limites do “sonho iraniano”. Todavia, é importante destacar, isso não invalida a potência ética e política da experiência insurrecional, tal como remarcada por Foucault, enquanto resistência às ações governamentais intoleráveis e irreduzível à compreensão das lutas nos parâmetros da derrota ou do sucesso, sequer nos termos clássicos das revoluções.

A atitude crítica foucaultiana e o interesse pelo “enigma da revolta” iraniana evidenciam a tentativa de pensar a política por meio de outra chave, para além dos marxismos e dos liberalismos, a partir das *contracondutas*. A insurgência “de mãos nuas” emerge como acontecimento capaz de tensionar tanto as promessas dos modelos socialista e capitalista quanto as visões parciais dos orientalistas europeus e de suas representações canônicas do islã, cabendo ao intelectual, justamente, o papel daquele que realiza um diagnóstico do tempo presente pela estratégia da atitude crítica.

No que concerne às imagens e às ideias do oriente criadas pelo ocidente, Said (1998, p. xi, tradução nossa) já denunciava que “[...] as generalizações maliciosas sobre o islã se converteram na última forma aceitável de difamação da cultura estrangeira no Ocidente”, que, ao aliar os significantes do mal e do terror à cultura islâmica, forjaria uma autoimagem estratégica: a do ocidente heroico, que elege o *mundo desencantado* da razão, da tecnociência

e da democracia liberal como o único modo de vida legítimo a ser difundido planetariamente.

Essa tática, aliás, não é nova, se considerarmos a crítica à visão onírica, islamofóbica e exótica do “orientalismo”, apresentada pelo próprio Said. A concepção do “choque de civilizações”, adensada na década de 1990 pelo livro do cientista político Samuel P. Huntington (1997), *O Choque de Civilizações e a Recomposição da Nova Ordem Mundial*, é paradigmática nesse sentido. Ao voltar-se para o debate acerca das identidades e diferenças culturais dos povos como fonte principal dos conflitos pós-Guerra Fria, Huntington enfatiza a esfera cultural como âmbito por excelência dos conflitos mundiais, em detrimento do campo ideológico ou econômico.

Houellebecq, em sua polêmica fábula política, nas trilhas de Huntington, parece prefigurar via literatura não só o declínio da civilização ocidental, mas dos valores hegemônicos que pautam o sistema político moderno. Ironicamente, a “espiritualidade política” tematizada no romance não repousa na experiência do sagrado, mas, na suposta salvação oferecida pelo islã para as inúmeras crises vividas pelas sociedades contemporâneas ocidentais, resgatando o sentido transcendente da dimensão espiritual, pela via da *submissão* absoluta a uma nova forma de vida, como já insinuado no título. E que é reiterado na própria epígrafe do livro de Houellebecq, em referência a Khomeini: “*Se o Islã não é político, não é nada*”.

A chave de compreensão dos conflitos intercivilizacionais não parece dar conta, entretanto, das especificidades das tensões geopolíticas que envolvem os povos orientais e ocidentais, além de homogeneizar as diferenças intraculturais. Sob a ótica do binarismo irreconciliável, a consequência imediata é a instituição de uma polarização redutora, incapaz de lançar um olhar crítico mais denso tanto para os fenômenos culturais quanto para os fenômenos políticos de modo integrado. E, ainda de forma mais restritiva, essa perspectiva fomenta a percepção homogeneizante segundo a qual a política extraocidental seria intrínseca ao sectarismo, por oposição à prática política livre e democrática do ocidente, amparada pelo sufrágio universal.

É preciso problematizar a abordagem redutora que pretende ler no islã político uma conexão necessária entre o fanatismo irracional e o dogmatismo cego ligados a valores intrínsecos da religião muçulmana exportados para a ordem política. A ironia do romance de Houellebecq, nesse sentido, reside justamente no fato de que a conversão final do protagonista ao islamismo

significa, como frisa Costa, uma “renúncia à experiência religiosa enquanto tal”. É a impossibilidade de uma experiência religiosa efetiva que consolida, porém, o pragmatismo de quem reafirma os interesses mais mundanos na opção pelo islamismo: dinheiro e sexo.

Trata-se, na instigante leitura proposta por Costa, que contrapõe Houellebecq a Foucault, de tecer uma crítica ao universalismo e ao orientalismo europeus, por diferentes vias. Enquanto Foucault aponta para as novas possibilidades ensejadas pela subjetivação política da experiência insurrecional, Houellebecq desmonta a narrativa triunfante do ocidente através de uma fábula que questiona as instituições francesas e aponta a decadência dos valores das sociedades ocidentais. Evidentemente, os escritos de Foucault e de Houellebecq apresentam o islã político de maneiras distintas, cujas perspectivas são tensionadas no artigo de Costa. Distopia teológica ou heterotopia política, cabe ao leitor, finalmente, avaliar o diagnóstico mais condizente à hora histórica.

REFERÊNCIAS

- CHÉRIE, M. **O Islã e o Ocidente**: encontros com Jacques Derrida. Trad. Cleonice P.B. Mourão. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- COSTA, Daniel Padilha Pacheco da. Houellebecq contra Michel Foucault: representações contemporâneas do Islã político na França. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 4, p. 147–172, 2020.
- FOUCAULT, M. **Dits et écrits** (1976-1981). Paris: Gallimard, 1994. v. 4.
- HOUELLEBECQ, M. **Submissão**. Trad. Rosa Freire d’Aguiar. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.
- SAID, E. **Covering islam**: how the media and the experts determine how we see the rest of the world. Nova Iorque: Vintage Books, 1998.
- SUKIDI, M. Max Weber’s remarks on islam: the protestant ethic among muslim puritans. **Islam and Christian-Muslim Relations**, Birmingham, vol. 17, n. 2, p. 195–205, 2006. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09596410600604484> Acesso em: 14 abr. 2020.
- WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira; Brasília: UNB, 1981.

Recebido: 21/10/2020

Accito: 26/10/2020

COMENTÁRIO: OCIDENTE/ORIENTE

Sabrina Areco¹

Referência do texto comentado: COSTA, Daniel Padilha Pacheco da. Houellebecq contra Michel Foucault: representações contemporâneas do Islã político na França. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 4, p. 147-172, 2020.

O artigo “Michel Houellebecq contra Michel Foucault: Representações contemporâneas do Islã político na França” explora a leitura dos dois intelectuais acerca do Islã, mais precisamente sobre o chamado Islã político. O tema tem como plano de fundo diferentes momentos da elaboração daquilo que E. Said chamou de Orientalismo, isto é, a construção de uma visão acerca do Oriente como forma de definir não apenas o Outro, mas o próprio Ocidente.

Tratam-se de registros do pensamento político, em formatos diversos, ou seja, a produção filosófica de Foucault e a literatura de Houellebecq, e de leituras acerca do Islã colocadas em circulação nos ambientes intelectuais e políticos franceses da segunda metade do século XX - início do século XXI. Longe de serem homogêneas, as elaborações sobre o tema são objeto de fortes debates e controvérsias, das quais as produções de Houellebecq e de Foucault são parte. Constituem, portanto, manifestações do pensamento político e seus autores são artífices e componentes do cenário indicado, ao mesmo tempo em que produziram em momentos históricos diversos.

Michel Houellebecq é um mestre da provocação, o que certamente contribui para a difusão de seus livros. O lançamento *Submission* (2015) foi

¹ Doutora em Ciência Política (UNICAMP), filiada à ABCP - Centro Norte e membro da IGS-Brasil (International Gramsci Society), Campinas, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-1853-0037>
E-mail: sabrinaareco@gmail.com

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.10.p179>



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

seguido de ampla repercussão midiática e a importância da *persona* polêmica do autor permite ver certa subversão na própria ideia de recepção de uma obra como algo *a posteriori* ao seu lançamento. A repercussão do livro foi produto da escolha de um material altamente inflamável naquele país: certa exotização do Oriente, o suposto “risco” de islamização da França e a misoginia do personagem. Se partimos da concepção de Moretti (2003) acerca da existência de uma geografia do romance, podemos considerar a produção de Houellebecq como uma das possíveis representações do terreno francês contemporâneo, com as clivagens que lhes são internas.

Como o artigo indica, há em *Submission* a presença das ideias de R. Camus a respeito da Grande Substituição. Camus identifica a existência de um movimento de islamização e de troca, inclusive demográfica, do suposto “povo tradicional” francês por árabes muçulmanos. Uma parte significativa dos debates identitários da extrema-direita francesa apoia-se nessa formulação. Costa (2020) também identificou Foucault como um interlocutor de Houellebecq, nesse caso, como um contraponto. Costa sugere que a conversão ao islamismo pelo acadêmico François, personagem do livro, seria uma crítica à suposta defesa do Islã político por Foucault e da continuidade de tal posição existente em parte da esquerda francesa: “Levando adiante sua crítica sistemática, iniciada em *Les particules élémentaires* (1998), à *French Theory*, Houellebecq denuncia o filósofo francês e seus herdeiros ideológicos como colaboracionistas com a Grande Substituição”.

A proposição é interessante. Em entrevistas, Houellebecq apontou M. Foucault como a grande referência dos movimentos de esquerda franceses herdeiros de 1968 e da forma como estes lidam com a religiosidade muçulmana. Costa indica a atenção do romancista pelo filósofo e desperta a curiosidade do leitor de conhecer essa relação, de maneira mais direta e concreta. Foucault tratou do Islã e sua política em textos sobre a Revolução Iraniana, que são basicamente reportagens e entrevistas. Alguns são do ano de 1979, por isso, refletem vivamente as impressões sobre a Revolução, tendo retomado o assunto posteriormente. É importante demarcar a temporalidade dessas reflexões, sob o risco de considerá-las como dotadas de absoluta coesão, quando, em realidade partem da análise de dois momentos bastante distintos da política no Irã.

Em suas primeiras manifestações sobre a Revolução Iraniana, o filósofo pós-estruturalista identificava na oposição ao Xá Reza Shah Pahlavi e nas tendências que afirmavam a necessidade de um regime islâmico como uma

crítica à Ocidentalização, ou mesmo uma reação política à Modernização, que encontrava na espiritualidade e ritos islâmicos sua forma. Por isso, poderiam ser vistas como uma maneira particular e não ocidental de fazer política. O mundo moderno e laico havia separado as dimensões espiritual e política e imposto ao mundo árabe, que estaria, para Foucault, em plena resposta a tal imposição.

Mais tarde, Foucault lembra que, como intelectual, lhe cabia o lugar de espectador e não julgar a Revolução em razão de suas finalidades, mas antes valorizar todas as formas de reação ao poder. Por isso, Costa aponta que, para Foucault, tratava-se de “valorizar a experiência revolucionária ela mesma”, e não o Irã ou o Islã, e, “embora não a abandone, a ideia de revolução é submetida a uma completa reformulação, fundada na ética”. Porém, não era possível dissociar o conteúdo das revoltas - a defesa de um governo islâmico - de uma visão positiva da Revolução Iraniana. Isto é, tratava-se não de tomar uma defesa da revolta em abstrato, mas antes de analisar as condições particulares daquela revolta. Isso era claro para alguns analistas políticos do período e para pessoas implicadas naqueles movimentos - como para as mulheres iranianas, que passaram a ser ameaçadas pela não observância de regras religiosas impostas a elas, como o uso do véu. Observava-se a insurgência dos iranianos e, ainda que o retorno ao sagrado não fosse defendido por ele, era isso que ocorria antes mesmo da chegada de Khomeini ao poder.

Com quem Foucault dialogava, quando tratou do Irã, no início da Revolução? Em parte com a França, em parte, com a Itália (onde parte dos artigos foi publicado) e também com a população do próprio país do chamado Oriente Médio - convulsionado, depois da crise do petróleo, e em meio aos esforços das potências estrangeiras, entre elas, EUA e França, em encontrar um ponto de apoio naquela parte do mundo. E o aiatolá Khomeini era então saudado por essas potências como capaz de ser o pacificador aliado. O que veio depois no Irã foi a criação de uma teocracia, com perseguição aos dissidentes e supressão de direitos, que serviu de fundamento para a Guerra com o Iraque, conduzida por Saddam Hussein, de novo apoiado pelos EUA.

Temos, portanto, dois elementos aqui a serem considerados. Primeiro, é preciso olhar as reflexões de Foucault 1979 e as posteriores ao desfecho da Revolução Iraniana, sendo muito cuidadoso em relação aos dois contextos. Para além da temporalidade dos textos, o segundo ponto seria identificá-los como escritos circunstanciais. As reflexões sobre o Irã poderiam ser vistas - tanto as reportagens como as entrevistas - como análises de conjuntura política.

E as manifestações públicas de Foucault, depois de 1979, parecem antes tentativas de justificar aquelas emitidas anteriormente. Logo, também a reação dos críticos e a recepção nos ambientes intelectuais e políticos nos ajudam a entender as posições assumidas pelo autor de *Vigiar e punir*, especialmente se considerarmos o período posterior à chegada de Khomeini ao poder.

No romance de Houellebecq, por sua vez, há a passagem para um regime guiado pela *sharia*, a lei islâmica, mas na França. A política conduzida no país sob o regime islâmico teria resolvido a crise social e econômica que o país atravessava. E François converte-se ao Islã, depois de um cálculo oportunista. Assim, podemos pensar que nem a conversão do personagem François nem a existência de um governo islâmico na França marcam propriamente a submissão ao Outro, ao Oriente muçulmano. O governo islâmico seria justamente a resolução da crise no Ocidente com a subsunção do Oriente. E é expressivo que o elemento que encadeia as mudanças no governo francês diga respeito ao lugar da mulher. As mulheres, que François já tratava como subalternas. O que isso indicaria? Que há pontos de contatos entre as duas culturas?

Esses elementos surgiram da leitura do artigo de Costa (2020), os quais são trazidos aqui como comentários bastante gerais, mas fortemente articulados com o esforço - que entendo também ser o do autor do artigo - de abordar a política em diferentes formas de registro e de capturar as diversas elaborações acerca do Oriente.

REFERÊNCIAS

COSTA, Daniel Padilha Pacheco da. Houellebecq contra Michel Foucault: representações contemporâneas do Islã político na França. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 4, p. 147-172, 2020.

FOUCAULT, M. **O enigma da revolta**: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. São Paulo: N-1, 2018.

HOUELLEBECQ, Michel. **Submissão**. Tradução de Rosa Freire d'Aguaiar. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

MORETTI, F. **Atlas do romance europeu: 1880-1900**. São Paulo: Boitempo, 2018.

Recebido: 20/10/2020

Aceito: 26/10/2020

DA SINTOMATOLOGIA DE MODELO JINGUIANO À CRÍTICA PORTADORA DE COORDENADAS TRANSCENDENTAIS: UMA LEITURA A RESPEITO DO SACHER-MASOCH DE DELEUZE

Flávio Luiz de Castro Freitas¹

Luciano da Silva Façanha²

Resumo: O objetivo geral do presente trabalho consiste em explicitar o percurso entre duas leituras que Gilles Deleuze realiza acerca da obra de Sacher-Masoch, na década de 60 do século XX. A primeira leitura concerne ao artigo de 1961, denominado “De Sacher-Masoch ao masoquismo”. A segunda leitura diz respeito ao livro de 1967, intitulado de *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*. Postula-se que a relação entre esses dois momentos é constituída por um processo de radicalização transcendental da parte de Deleuze, o qual vai da sintomatologia de modelo junguiano até alcançar a crítica transcendental.

Palavras-chave: Deleuze. Sacher-Masoch. Jung. Sintomatologia. Transcendental.

INTRODUÇÃO

O objetivo do presente trabalho consiste em explicitar o percurso que pode ser localizado entre duas leituras realizadas por Gilles Deleuze acerca da obra de Sacher-Masoch, durante a década de 60 do século XX. A primeira leitura concerne ao artigo de 1961, intitulado “De Sacher-Masoch ao masoquismo”. A segunda leitura, por sua vez, diz respeito ao livro de 1967, cujo título é *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*. É apropriado lembrarmos que essas leituras de Deleuze referentes à obra de Sacher-Masoch devem ser

¹ Professor Doutor do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), São Luís, MA– Brasil.

 <https://orcid.org/0000-0002-7648-0341> E-mail: f_lcf@hotmail.com

² Professor Doutor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), São Luís, MA– Brasil.  <https://orcid.org/0000-0003-1178-4018> E-mail: lucianosfacanha@hotmail.com

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.11.p183>



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

consideradas no contexto das relações entre filosofia, literatura e psicanálise. Especificamente, naquilo que corresponde à questão acerca da serventia e do funcionamento da literatura.

Dessa maneira, levando-se em consideração esse contexto, aceitamos a hipótese interpretativa voltada para preconizar que a serventia e o funcionamento da literatura, para Deleuze, consistem em se desgastar, se enlouquecer, se desorganizar, com o fito de liberar os devires singulares e impessoais do primado do pai, do “nome do Pai” e da paixão pelo significante (ALLIEZ, 2007, p. 225-236). Isso ocorre precisamente no caso de Sacher-Masoch, uma vez que pode ser compreendido como uma linha que culmina na política deleuziana, a qual está entre a clínica literária e a crítica à psicanálise.

Com isso, enfatizamos as duas leituras da década de 60 do século XX, pois ambas estão voltadas para expor as relações críticas entre sintomatologia, masoquismo e psicanálise (DOSSE, 2010). Todavia, existe ainda uma terceira leitura que Deleuze faz sobre a obra de Sacher-Masoch. Essa terceira leitura integra a coletânea intitulada *Crítica e Clínica*, que foi publicada em 1993. O título desse terceiro momento é *Reapresentação de Sacher-Masoch*. Nessa ocasião, Deleuze investiga os elementos éticos existentes na obra de Sacher-Masoch. Em função disso, concordamos com a ideia de que, em se tratando da obra de Sacher-Masoch, o pensamento de Deleuze se move da sintomatologia até chegar à ética (SANTIAGO, 2014). Porém, em sintonia com os limites estabelecidos pelo objetivo do presente artigo, trataremos do percurso de Deleuze em relação às duas primeiras leituras.

Quanto às duas leituras realizadas durante a década de 60 do século XX, é necessário destacar que elas também são a expressão da porta de entrada para o saber psicanalítico dentro da obra de Deleuze, visto que o tema da sintomatologia constitui o núcleo do início da problematização crítica empreendida por esse autor:

Não me permitiria falar de psicanálise e de psiquiatria se não se tratasse de um problema de sintomatologia. Ora, a sintomatologia situa-se quase que no exterior da medicina, num ponto neutro, um ponto zero, onde os artistas e os filósofos e os médicos e os doentes podem se encontrar (DELEUZE, 2006, p. 174).

Dessa maneira, com o fito de alcançar o objetivo proposto, postulamos, enquanto hipótese interpretativa, que a relação entre os dois primeiros

momentos é constituída por um processo de radicalização transcendental, por parte do pensamento de Deleuze. Isso significa que, de um ponto de vista crítico, Deleuze está problematizando uma Imagem do pensamento marcada pelo modelo empírico-material, o qual, no seu entendimento, está inserido no coração do pensamento psicanalítico. Tamanha problematização movimenta o percurso do pensamento de Deleuze em torno da obra de Sacher-Masoch, pois, em “De Sacher-Masoch ao masoquismo”, de 1961, Deleuze propõe um modelo simbólico, inspirado em Jung, à revelia do modelo empírico-material adotado por Freud.

Ainda enquanto elemento integrante de nossa hipótese de leitura, entendemos que o tema da sintomatologia na obra de Deleuze, especificamente na década de 60 do século XX, possa ser dividido em duas partes. A primeira parte está presente no artigo de 1961 e corresponde à sintomatologia junguiana. Por sua vez, a segunda parte figura no livro de 1967 e equivale à crítica portadora de coordenadas transcendentais.

Assim, compreendemos que a segunda parte da sintomatologia seja a própria crítica transcendental, a qual decorre de possíveis limites do momento sintomatológico de modelo junguiano, pois, embora esse modelo seja dotado de criatividade e pertinência filosófica, ainda não expõe de forma clara e isenta de ambiguidade, no texto de 1961, uma problematização marcadamente transcendental, mesmo que ocorra uma força intensiva de mobilização e demolição do pensamento. Essa problematização transcendental será devidamente exposta e a ambiguidade resolvida, naquilo que tange aos princípios, no livro de 1967, destacadamente a distinção entre o empírico e o transcendental.

Consequentemente, isso significa que, no livro de 1967, *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*, Deleuze se propõe efetuar uma interpretação crítica e transcendental do texto *Além do princípio de prazer* de Sigmund Freud. Nessa interpretação, Deleuze evoca uma importante questão: em que medida o prazer pode ser considerado um princípio?

O itinerário adotado por Deleuze para desenvolver esse problema o conduz ao tema da fundação do prazer enquanto princípio e, eventualmente, da fundação do próprio pensamento, demarcando, por fim, uma mudança em relação ao texto de 1961, já que as coordenadas transcendentais substituem o modelo junguiano.

Com base nisso, para desenvolver a hipótese de leitura apresentada, nosso percurso está dividido em quatro partes, dentre as quais destacamos

primordialmente as partes dois e três, visto que elas concernem, respectivamente, à sintomatologia de modelo junguiano e à crítica portadora de coordenadas transcendentais.

Em “A sintomatologia de modelo junguiano”, identificamos o percurso de Deleuze, no artigo cujo título é “De Sacher-Masoch ao masoquismo”, de 1961. Nossa exposição destaca as características do masoquismo, para Deleuze, através da obra de Sacher-Masoch, bem como frisa sua eventual sistematização crítica, por meio do pensamento de Jung.

Já em “A crítica de coordenadas transcendentais”, a qual está presente no livro *Sacher-Masoch – o frio e o cruel* de 1967, caracterizamos o projeto deleuziano que está voltado para a construção de uma instância transcendental heterogênea e exterior capaz de fundar o pensamento e fundamentar a vida psíquica, vindo a sustentar a regulação empírica da mesma.

1 A SINTOMATOLOGIA DE MODELO JINGUIANO

A sintomatologia de modelo junguiano consiste no uso que Deleuze faz do pensamento de Jung, para interpretar e sistematizar a obra literária de Sacher-Masoch. Ocorre que essa sistematização é composta por uma crítica à psicanálise, em particular ao tema da unidade da entidade sadomasoquista.

Desse modo, o problema central do artigo intitulado “De Sacher-Masoch ao masoquismo”, de 1961 está voltado para caracterizar uma sintomatologia do masoquismo, a partir da obra de Sacher-Masoch, pois, para Deleuze, a obra desse escritor fornece um modelo rico e preciso acerca desse tema (DELEUZE, 1992). Tanta riqueza e precisão estão relacionadas às características formais que são identificadas pelo trabalho de Deleuze.

O pressuposto contido nesse projeto sintomatológico sustenta que não há complementariedade entre as exigências do sadismo e do masoquismo, pois seus meios e seus rituais diferem inteiramente. Além disso, a sintomatologia é apresentada como sendo uma atividade especificamente anterior e primeira com respeito à etiologia, que, por sua vez, necessita da construção de uma boa sintomatologia para evitar direções inúteis ou mesmo inexatas.

La spécificité symptomatologique est première; la spécificité de l'agent causal, toujours seconde et relative. On regrettera donc, dans le cas de Masoch, que les spécialistes de masochisme se soient si peu intéressés au contenu de son œuvre. En général ils se sont contentés d'une

symptomatologie beaucoup moins précise, beaucoup plus confuse que celle qu'on trouve chez Masoch lui-même (DELEUZE, 2015/1961, p. 170).

Com isso, no início do percurso ou linha argumentativa do trabalho de 1961, Deleuze apresenta a sintomatologia, com base em três importantes elementos pertinentes ao masoquismo, a partir da obra de Sacher-Masoch: o paradoxo culturalista e estético, o gosto pelo contrato e a perspectiva histórica estranha. Para atender a nosso propósito, trataremos dos dois últimos.

Deleuze considera o gosto pelo contrato como sendo a característica formal do masoquismo por excelência, bem como seu principal traço distintivo. Em termos deleuzianos, não há masoquismo sem contrato, o qual está necessariamente projetado na relação do homem com uma mulher dominante.

- Ah, o senhor ainda não me conhece, pois saiba, eu realmente sou cruel – no sentido gozoso que lhe tem esta palavra -, e acaso não teria o direito de sê-lo? O homem é o cobiçoso, a mulher, a cobiçada, eis aí a vantagem plena e crucial da mulher. A natureza dotou o homem de paixão, e a mulher que não souber submetê-lo, fazer dele seu escravo, seu brinquedo e, ao final, traí-lo com um riso estampado no rosto, não será mulher inteligente (SACHER-MASOCH, 2015, p. 22).

Ademais, o contrato tem uma função que depende estreitamente das sociedades patriarcais, ou seja, ele é constituído para exprimir e até mesmo justificar aquilo que há de não material, de espiritual ou de instituído, nas relações de autoridade e associação, inclusive entre um pai e seus filhos. No entanto, de acordo com Deleuze, existe uma ligação material que une o homem à mulher e as crianças às mães. Essa ligação, por natureza, é rebelde com respeito à autoridade patriarcal expressa no contrato. E tecnicamente é denominada de “ctônica”, que significa um elo de ordem subterrâneo e disforme, o qual é oposto às formas estabelecidas, como no caso do antropomorfismo das divindades gregas.

Nesse sentido, do ponto de vista patriarcal, quando uma mulher entra ou passa a fazer parte do contrato, ocorre o reconhecimento societário de sua dependência em relação ao homem. Entretanto, para Deleuze, o contrato de Masoch inverte tudo isso, pois ele exprime a predominância material da mulher e a superioridade do princípio maternal. Além disso, Deleuze mostra

que, caso adotemos como pressuposto a fundação de uma sociedade viril, o masoquista ultrapassa o movimento pelo qual o contrato evolui no tempo.

Tal movimento é composto pelos seguintes elementos: uma limitação temporal, a não intervenção de terceiros e a exclusão de certas propriedades inalienáveis (como a vida). Esse movimento também é formado por processos de âmbito social de postulação de sua própria eternidade, enfatizando seu direito de morte sobre todos os súditos integrantes dessa sociedade.

Em seguida, Deleuze detalha a terceira característica do masoquismo: a perspectiva histórica estranha. Semelhante perspectiva é uma cosmologia arquetípica dotada de consequências antropológicas. Nessa perspectiva histórica estranha, Masoch faz frequentemente alusão a uma época da “bela Natureza” e a um mundo arcaico presidido por Vênus-Afrodite, onde a relação fugaz da mulher e do homem tem como única lei o prazer entre parceiros iguais.

Nesse contexto, as heroínas de Masoch não são dotadas de uma natureza sádica, mas de uma natureza pagã, antiga e heroica. Deleuze discorre que a “bela Natureza” foi desequilibrada por uma catástrofe climática ou por um colapso glacial, fazendo com que a lei natural se recolhesse no interior ao seio materno como o princípio feminino que conserva um pouco de calor.

Em função disso, os homens transformaram-se nas crianças da reflexão. Na tentativa de cultivar alguma espiritualidade autônoma, os homens terminam por perder sua própria natureza ou suas almas. Dentro dessa cosmologia arquetípica, as peles que envolvem as mulheres de Masoch possuem vários significados. Contudo, o texto de Deleuze fornece a impressão de que todos os significados remetem ao tema do feminino.

Além disso, para Deleuze, existe na narrativa cosmológica e arquetípica de Masoch uma correspondência entre a lei de natureza e o princípio materno, cujo rigor é testemunhado por inúmeras divindades femininas, ctônicas e lunares, tais quais grandes caçadoras, poderosas amazonas e as cortesãs dominantes. Entretanto, o gélido triunfo equivalente à virilidade da sociedade patriarcal expulsa cosmológicamente o princípio materno, conhecido também como “L’Anima”, e promove a instauração de um mundo no qual as alianças espirituais prevalecem sobre a ligação materna de sangue. Segundo Deleuze, havia um mundo romano, depois cristão, onde Vênus não tem mais lugar.

Ocorre que, para trazer novamente à tona o princípio materno, L'Anima, é necessário adotar como ponto de partida as próprias estruturas patriarcais. De acordo com Deleuze, no texto de 1961, o verdadeiro homem será fruto dos rigores de uma ginecocracia restaurada através de uma mulher potente, capaz de desviar as estruturas do patriarcado. Na fantasia regressiva, a relação doméstica e a relação conjugal passam ao benefício da “Mulher terrível” ou da “Mãe devorante”: “- Não posso negar – eu disse -, para o homem não há nada que o excite mais do que a imagem de uma despótica mulher bela, voluptuosa e cruel, que dispõe de seus favoritos de maneira atrevida e desconsiderada, a seu bel-prazer.” (SACHER-MASOCH, 2015, p. 23).

Nesse ponto é importante realizar uma relevante elucidação dentro dos limites de nosso trabalho. Até o presente momento, reconstruímos o percurso ou linha argumentativa de Deleuze, no artigo de 1961, “De Sacher-Masoch ao masoquismo”. Frisamos que semelhante percurso diz respeito à sintomatologia que Deleuze identifica em Masoch acerca do masoquismo e, em particular, tratamos das três características inerentes ao mesmo.

A partir dessas características, Deleuze organiza e prepara sua crítica à interpretação de Reik acerca do masoquismo. Todavia, para efetivar esse intento, Deleuze faz uso de um aliado adicional ao lado de Sacher-Masoch, isto é, Jung, especificamente, nesse primeiro momento, da noção de inconsciente coletivo:

O inconsciente coletivo é tudo, menos um sistema pessoal encapsulado. É objetividade ampla como o mundo e aberta ao mundo. Eu sou o objeto de todos os sujeitos, numa total inversão de minha consciência habitual, em que sempre sou sujeito que tem objetos. Lá eu estou na mais direta ligação com o mundo, de forma que facilmente esqueço quem sou na realidade. “Perdido em si mesmo” é uma boa expressão para caracterizar este estado. Este si-mesmo, porém, é o mundo, ou melhor, um mundo, se uma consciência pudesse vê-lo. Por isso, devemos saber quem somos (JUNG, 2000, p. 32).

Deleuze, metodologicamente, elabora uma crítica minuciosa contra as interpretações freudianas. Essa crítica é composta e operacionalizada pela relação que Deleuze estabelece, em seu texto, entre Sacher-Masoch e Jung, embora desenvolva uma estranha e consistente argumentação com base na sintomatologia que ele atribui a Sacher-Masoch:

Qu'il y ait des couches de l'inconscient très différentes, d'origine et de valeur inégales, suscitant des régressions qui diffèrent en nature, ayant entre elles des rapports d'opposition, de compensation et de réorganisation: ce principe cher à Jung ne fut reconnu par Freud, parce que celui-ci réduisait l'inconscient au simple fait de désirer (DELEUZE, 2015, p. 174).

Deleuze faz uso do conceito de inconsciente coletivo de Jung para sustentar sua posição. A tese de Jung acerca do inconsciente coletivo preconiza que o próprio inconsciente é dotado de duas camadas:

Uma camada mais ou menos superficial do inconsciente é indubitavelmente pessoal. Nós a denominamos de inconsciente pessoal. Este, porém, repousa sobre uma camada mais profunda, que já não tem sua origem em experiências ou aquisições pessoais, sendo inata. Esta camada mais profunda é o que chamamos inconsciente coletivo. Eu optei pelo termo 'coletivo' pelo fato de o inconsciente não ser de natureza individual, mas universal; isto é, contrariamente à psique pessoal ele possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são 'cum grano salis' os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos. Em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos, constituindo, portanto, um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo (JUNG, 2000, p. 15).

A primeira delas é constituída por conteúdos individuais (pessoais) e portadora de certa superficialidade. A segunda delas, o inconsciente coletivo, é a camada mais profunda, impessoal e composta exclusivamente por arquétipos:

Uma existência psíquica só pode ser reconhecida pela presença de conteúdos capazes de serem conscientizados. Só podemos falar, portanto, de um inconsciente na medida em que comprovamos os seus conteúdos. Os conteúdos do inconsciente pessoal são principalmente os complexos de tonalidade emocional, que constituem a intimidade pessoal da vida anímica. Os conteúdos do inconsciente coletivo, por outro lado, são chamados arquétipos (JUNG, 2000, p. 16).

Nos termos de Jung, os conteúdos do inconsciente pessoal outrora já estiveram de alguma maneira na consciência e foram expulsos da mesma, via repressão ou recalque, culminando numa série ou conjunto de complexos. Por sua vez, os conteúdos do inconsciente coletivo não foram adquiridos de forma pessoal, no entanto, sua aquisição ocorre mediante a herança simbólica

geral da humanidade e não através da hereditariedade individual e biológica de cada um:

O inconsciente coletivo é uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal, não sendo, portanto, uma aquisição pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e, no entanto, desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e, portanto, não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade. Enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de complexos, o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de arquétipos (JUNG, 2000, p. 53).

Os arquétipos são certos elementos estruturais e coletivos da alma humana aos quais correspondem tipos mitológicos e fantasias de caráter impessoal que não podem ser atribuídas à vivência de um passado individual. São formas sem propriamente conteúdo fixo, as quais estão presentes em todo o tempo e em todo o lugar, cuja expressão primeira é sempre metafórica.

É prudente lembrar que existem tantos arquétipos quantas situações ou vivências ocorrem na vida humana, contudo, é possível destacar três deles: “animus” (imagem do masculino), “anima” (imagem do feminino) e o “si-mesmo” (*selbst*), o qual é equivalente ao centro da personalidade.

Desse modo, é possível encontrar, em “De Sacher-Masoch ao masoquismo”, uma correspondência direta entre o princípio materno e a “L’Anima”, isto é, a imagem do feminino que foi acima mencionada. Em certo sentido, Deleuze lê e sistematiza Sacher-Masoch através de Jung.

Como consequência disso, Deleuze advoga que, em algumas ocasiões, presenciamos relações da consciência com as camadas superficiais do inconsciente, cujo propósito consiste em manter em xeque a camada mais profunda, que é composta pelo vínculo de sangue com a imagem do feminino.

Assim, a sintomatologia exposta por Deleuze em “De Sacher-Masoch ao masoquismo” pode ser considerada psicanalítica e literária, bem como portadora de contornos filosóficos, uma vez que faz uso de Sacher-Masoch e Jung, a fim de criticar Reik. Logo, é cabível ser denominada de sintomatologia junguiana, no contexto de uma leitura voltada para a sistematização da obra de Sacher-Masoch.

Seguindo essa linha de seu argumento ou percurso, Deleuze propõe que falta à psicanálise, em particular a Freud, conhecer o papel das imagens originais, já que elas são explicadas exclusivamente por si mesmas, sem necessitar recorrer a qualquer outro tipo de recurso. As imagens são, por sua vez, o termo da regressão e o princípio de interpretação dos acontecimentos em si mesmos.

Os símbolos não se deixam compor, nem mesmo se permitem reduzir. Pelo contrário, eles são a regra última para a composição dos desejos e de seus objetos, eles formam os únicos dados irreduzíveis do inconsciente. De acordo com Deleuze, o dado irreduzível do inconsciente é o símbolo em si mesmo, ou melhor, tudo é símbolo no inconsciente, seja a morte, seja a sexualidade: “En vérité, tout est symbole dans l’inconsciente: la sexualité, la mort, non moins que le reste.” (DELEUZE, 2015/1961, p. 180).

Nesses termos, a morte deve ser compreendida como uma morte simbólica, e o retorno à matéria, enquanto um retorno simbólico. As pulsões são apenas as percepções internas das imagens originais apreendidas tais quais elas estão, nas diversas camadas do inconsciente. Então, o masoquismo é a percepção da imagem materna ou da mãe devorante.

O fundo desse aspecto da crítica de Deleuze em relação à psicanálise consiste no esboço de uma recusa à primazia do modelo material e empírico, para investigar o fenômeno do psiquismo. Utilizamos o termo “esboço”, pois a fundamentação crítica estará desenvolvida com maior acuidade em *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*, de 1967, e no capítulo 2 de *Diferença e repetição*, de 1968 (FREITAS, 2016). Para Deleuze, a sintomatologia junguiana postula o predomínio do modelo pautado nas imagens e nos símbolos, à revelia do modelo material e empírico.

Essa sintomatologia de inspiração junguiana pode ser compreendida como uma crítica estética à psicanálise. Contudo, baseada na própria psicanálise e expressando uma ambiguidade em relação a esse saber. Essa ambiguidade ainda não é suficiente para sustentar um modelo de investigação filosófica para o psiquismo alicerçado nas imagens e nos símbolos, visto que não estão colocadas as condições para o exercício de uma densidade especulativa, no âmbito transcendental, capaz de atuar enquanto fundamento crítico da própria seara empírica.

2 A CRÍTICA PORTADORA DE COORDENADAS TRANSCENDENTAIS

Assim, seguindo nossa linha argumentativa, para não nos extraviarmos do objetivo geral do presente artigo, é conveniente e necessário reafirmá-lo: explicitar o percurso que pode ser localizado entre duas leituras realizadas por Gilles Deleuze, acerca da obra de Sacher-Masoch, durante a década de 60 do século XX. Ora, entendemos como hipótese interpretativa, voltada para desenvolver esse objetivo geral, que essas leituras apresentadas por Deleuze sobre a obra de Sacher-Masoch equivalem ao tema da sintomatologia. No entanto, entendemos que o percurso de Deleuze a propósito da sintomatologia masoquiiana também possa ser dividido em duas partes: sintomatologia junguiana e crítica portadora de coordenadas transcendentais.

Nesse sentido, a primeira parte deste trabalho foi direcionada para expor os argumentos pertinentes à sintomatologia de modelo junguiano, a qual nos conduziu a uma questão: qual é a natureza do movimento realizado pelo pensamento de Deleuze, de sorte a despedir-se e despir-se da sintomatologia de modelo junguiano e migrar para a crítica portadora de coordenadas transcendentais? Ou, dito de outro modo: por que a sintomatologia sofre uma transformação em seu interior?

Entendemos que Deleuze tenha identificado limites de fundamentação filosófica para a sintomatologia de modelo junguiano e se mova na direção de contornar esses limites. Assim, semelhante sintomatologia não é capaz de fundar a si mesma, isto é, de investigar e buscar pelos seus próprios pressupostos, princípios e fundamentos. Na verdade, ela sequer elabora esse tipo de problema.

Isso significa que a sintomatologia de modelo junguiano não realiza um movimento crítico, problematizador e circular em torno de si mesma, pois ela está de imediato se colocando como uma alternativa às coordenadas do modelo empírico-material, o qual repousa no cerne da interpretação freudiana.

Se a sintomatologia de modelo junguiano não é propriamente uma Imagem moral do pensamento, então ela é minimamente limitada, ao tentar problematizar o modelo empírico-transcendental da teoria freudiana, porque sequer funda a si mesma *a priori*, ou até mesmo *a fortiori*, em relação ao processo da crítica.

Falta à sintomatologia do artigo de 1961 efetivar a devida mediação ao redor de seu objeto de problematização. Tamanha mediação não está

autorizada a pretender substituir o modelo empírico-material, todavia, está totalmente voltada para fundá-lo filosoficamente. Essa fundação ocorre de maneira mediata e indireta, ou seja, submetendo o empírico ao transcendental, por meio de uma pesquisa a respeito dos princípios. Em outros termos, Deleuze transforma a sintomatologia numa crítica portadora de coordenadas transcendentes capaz de fundar e fundamentar a si mesma, independentemente do modelo empírico-material.

Com isso, a crítica portadora de coordenadas transcendentes é a pesquisa apresentada por Deleuze em *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*, de 1967. Essa investigação tem por propósito desenvolver o projeto Crítica (literária) e Clínica (médica), que pode ser caracterizado, nesse primeiro momento, pela busca dos elementos diferenciais entre as obras de Sade e Sacher-Masoch, bem como, respectivamente, do sadismo e do masoquismo.

O traço distintivo marcante da crítica de modelo transcendental está associado à apresentação e ao uso da noção denominada “Instinto de morte” (DAVID-MÉNARD, 2014). Cabe à sintomatologia transcendental operacionalizar o Instinto de morte, para fins de fundamentação de uma pesquisa transcendental acerca da gênese do ato de pensar no próprio pensamento e do fenômeno do psiquismo.

Nesse sentido, o problema central de *Sacher-Masoch – o frio e o cruel* consiste no seguinte: tomando como base a unidade sadomasoquista, em que medida é possível resgatar os elementos diferenciais e as originalidades artísticas inerentes aos valores literários de Sade e Sacher-Masoch? A hipótese de Deleuze para solucionar esse problema é dotada de um aspecto crítico e de uma seara propositiva.

O aspecto crítico postula que a entidade sadomasoquista é uma síndrome, na qual ocorre a junção ou cruzamento entre linhagens causais bem distintas, oriundas de contextos variáveis. O núcleo dessa entidade é composto por uma unidade dialética decorrente de uma reflexão clínica sobre o sadismo, que, por sua vez, faz uso da reflexão literária a respeito de Sade. O efeito disso é que Sacher-Masoch passa a ser tratado como uma complementaridade em relação a Sade, dentro dessa unidade dialética.

A seara propositiva defende que há várias diferenças entre Sade e Sacher-Masoch. Essas distinções se referem às técnicas literárias, aos problemas, às preocupações e ao projeto geral de cada um. Assim, Deleuze

propõe reconsiderar as relações entre as obras de Sade e Sacher-Masoch, a partir de um ponto de vista literário, situado fora da clínica.

Esse ponto de vista deve estabelecer relações entre a crítica literária e a clínica médica que sejam capazes de identificar os vínculos entre as especificidades clínicas do sadismo e do masoquismo junto, respectivamente, aos valores literários de Sade e Masoch. Portanto, no “Prólogo” de *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*, Deleuze (2009, p. 14) caracteriza a sintomatologia como algo que sempre diz respeito à arte: “A sintomatologia diz sempre respeito à arte.”

Naquilo que se liga ao Instinto de morte, é oportuno destacar pelo menos dois tópicos integrantes do livro de *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*. O primeiro deles é intitulado de “O papel das descrições” e o segundo é denominado “O que é o Instinto de morte?” Há uma relação gradativa entre esses dois momentos, visto que, no primeiro, a noção de Instinto de morte é mencionada e, no segundo, ela é caracterizada com maiores detalhes, do ponto de vista de uma teoria dos princípios.

Em “O papel das descrições”, Deleuze afirma que, em *Além do princípio de prazer*, Freud faz a distinção entre pulsões de vida e pulsões de morte, Eros e Tânatos. Em seguida, Deleuze apresenta a objeção de que esse dualismo focalizado por Freud só pode ser compreendido através de outra distinção mais profunda, na qual estão opostas as pulsões de morte e o Instinto de morte.

Deleuze sustenta que as pulsões de morte são dadas ou apresentadas, no inconsciente, sempre como estando misturadas às pulsões de vida. Isso significa que a combinação com Eros é condição para a “apresentação” de Tânatos. Por conseguinte, Deleuze assevera que a destruição ou o negativo, na destruição, está presente necessariamente como o inverso de uma construção ou de uma unificação submetida ao princípio do prazer.

Como decorrência disso, Deleuze compreende a posição de Freud em defender que o “Não”, enquanto negação pura, não está no inconsciente, porque as pulsões contrárias, integrantes da perspectiva dualista, estão coincidindo no mesmo lugar. O Instinto de morte é Tânatos em estado puro, o qual não pode ser dado na vida psíquica, inclusive no inconsciente. Entretanto, Deleuze insiste que Tânatos dever ser mencionado, uma vez que ele é determinável como fundamento da vida psíquica, mesmo sem estar presente no interior dela.

Ocorre que Deleuze retoma a advertência de Freud sobre a menção do Instinto de morte ou Tãatos. Dentro das exigências dessa advertência, a “menção” ao Instinto de morte necessita ser “especulativa” ou “mítica”. Já a designação dever ser realizada por meio da palavra “Instinto”, cujo propósito consiste em sugerir seu funcionamento enquanto princípio transcendental da vida psíquica.

Por sua vez, naquilo que concerne ao tópico “O que é o Instinto de morte?”, Deleuze reinicia seu percurso, retomando *Além do princípio de prazer* (SANCHES, 2014). Além disso, argumenta que esse texto pode ser considerado uma obra prima do criador da psicanálise, pois, nessa ocasião, tem-se uma reflexão propriamente filosófica dotada de pura genialidade. Deleuze chama essa reflexão de “transcendental”, visto que esse nome designa uma maneira de abordar a filosofia, através do tema dos princípios:

De todos os textos de Freud, é dúvida na obra-prima *Além do princípio de prazer* que ele penetra o mais diretamente, e com que genialidade, numa reflexão propriamente filosófica. A reflexão filosófica deve ser chamada “transcendental”: esse nome designa uma certa maneira de considerar o problema dos princípios (DELEUZE, 2009, p. 102).

Desse modo, Deleuze afirma que o termo “além”, para Freud, não diz respeito às exceções ao princípio de prazer, já que todas essas exceções (desprazeres e desvios que a realidade impõe, distúrbios funcionais e os fenômenos de transferência, dentre outros) são aparentemente conciliáveis com o princípio de prazer. Deleuze postula que não existem exceções ao princípio de prazer, mas que há singulares complicações pertinentes ao prazer.

Deleuze advoga que é precisamente nesse ponto que tem início o problema filosófico, pois, caso nada contradiga ao princípio do prazer, isso não significa que tudo está reconciliado com ele. Em outros termos, Deleuze postula que, se tudo entra na regularidade do princípio do prazer, não significa que tudo possa sair dele. Portanto, Deleuze entende que o princípio do prazer reina sobre tudo, entretanto, não governa tudo.

O pressuposto contido no argumento de Deleuze consiste em interpretar “Além”, do *Além do princípio de prazer*, como “Fundação”, logo “Além do princípio de prazer” torna-se “Fundação do princípio de prazer”. Essa operação realizada por Deleuze quanto aos pressupostos permite a transformação no seu percurso e, em particular, no uso do modelo junguiano,

pois, nesse momento, a crítica de coordenadas transcendentais é capaz de fundar a si mesma.

O corolário disso autoriza Deleuze a afirmar que, mesmo não havendo exceção ao princípio do prazer, existe um resíduo irreduzível ao princípio, do qual decorre a ideia de que nada é contrário ao princípio, todavia, há algo exterior e heterogêneo em relação ao mesmo, cujo núcleo corresponde a um “Além”. Como decorrência disso, Deleuze entende que há a necessidade de uma reflexão propriamente filosófica, ou seja, uma pesquisa especulativa acerca dos princípios.

De acordo com Deleuze, em primeiro lugar, princípio é aquilo que rege ou regula um domínio. Esse tipo de princípio recebe o nome de “princípio empírico” ou “lei”. Então, o princípio do prazer rege por completo a vida psíquica no “Id” ou “isso”. No entanto, Deleuze explica que existe outro problema, o qual equivale à relação entre domínio e princípio, mais particularmente a sujeição do “domínio” ao “princípio”.

Para investigar esse problema é necessário outro tipo de princípio, o qual Deleuze denomina “princípio de segundo grau”. Esse princípio de segundo grau tem a função de explicar e sustentar a submissão necessária do “domínio” ao “princípio empírico”, o qual pode ser considerado princípio de primeiro grau. Assim, o princípio de segundo grau é o princípio transcendental, que está voltado para assegurar a submissão do domínio ao princípio empírico, isto é, segundo Deleuze, o prazer é o princípio empírico que rege a vida psíquica enquanto domínio.

Estabelecido isso, o argumento de Deleuze retorna sua atenção para o tema daquilo que permanece exterior e heterogêneo ao princípio de prazer. Semelhante resíduo é o “valor” de princípio que o prazer está determinado a adotar, no interior da vida psíquica. Com base nisso, Deleuze recoloca o problema: qual é a ligação superior que faz do prazer um princípio, que lhe fornece o *status* de princípio e lhe sujeita o conjunto do psiquismo?

Para solucionar essa interrogação, Deleuze modifica os pressupostos da mesma. Sua transformação consiste em compreender o problema freudiano, não com base no tema das exceções ao princípio do prazer, porém, enquanto fundação do princípio do prazer. Por isso, é um problema de especulação que, na leitura de Deleuze, culmina na descoberta de um princípio transcendental: “O que se segue é especulação, amiúde especulação forçada, que o leitor tomará em consideração ou porá de lado, de acordo com sua predileção

individual. É mais uma tentativa de acompanhar uma ideia sistematicamente, só por curiosidade de ver até onde ela levará” (FREUD, 1976/1920, p. 39).

Quanto a esse ponto, o percurso de Deleuze adota para si a resposta de Freud, segundo a qual é a ligação da excitação que faz com que ela seja resolvida em prazer: “[...] a vinculação da energia que flui para dentro do aparelho mental consiste em sua mudança de um estado de fluxo livre para um estado quiescente” (FREUD, 1976/1920, p. 47).

É a ligação que torna possível a descarga do prazer. Deleuze afirma que, sem a atividade de ligação, não haverá valor sistemático na descarga de prazer. Podem, inclusive, ocorrer descargas esparsas ou ao acaso, todavia, isentas de valor sistêmico. Logo, a ligação funda o princípio do prazer.

Enquanto decorrência desse ponto, Deleuze sustenta que Eros está descoberto como fundamento composto por uma dupla ligação: ligação energética da excitação e ligação biológica das células. Essa dupla ligação constitutiva de Eros Deleuze nomeia de “repetição”. Tãmanha repetição acomete a dupla face da ligação: repetição com relação à excitação e repetição no momento da vida.

Aí temos, então, Eros descoberto como fundamento, sob a dupla figura da ligação: ligação energética da própria excitação, ligação biológica das células (é possível que a primeira só ocorra através da segunda, ou nela encontre condições particularmente favoráveis). E nós podemos e devemos determinar essa ligação constitutiva de Eros como “repetição”: repetição com relação à excitação; repetição do momento da vida, ou união necessária até para unicelulares (DELEUZE, 2009, p. 112).

Conforme Deleuze, essa descoberta de Eros constituído pela dupla face da ligação, ou da repetição, caracteriza a pesquisa como transcendental. Nos limites de nosso trabalho, denominamos essa pesquisa “crítica portadora de elementos transcendentais”, a qual não pode ser interrompida quando se quer ou a qualquer momento. Essa força necessária, inerente à crítica transcendental, oportuniza que Deleuze radicalize o problema e alcance a seguinte formulação: em que medida é possível pesquisar e determinar um fundamento, sem vir a ser precipitado no sem-fundo do qual ele emerge?

Deleuze não só reconhece a dificuldade relativa a esse problema, como também assevera que o coração de sua formulação consiste no seguinte: de que maneira a excitação seria ligada e resolvida, se a mesma força que a liga

não possuísse igualmente a tendência a negá-la? É prudente desemaranharmos um pouco a sofisticação do problema colocado por Deleuze, para fins de elucidação. Ora, se Eros desempenha o papel de ligar ao mesmo tempo a excitação e a vida, como ele também poderia atuar antes de realizar essa dupla ligação, preservando outro ritmo e outro desempenho?

Deleuze nos transmite a impressão de que estamos diante de um limite de Eros ou da dupla ligação, ou da própria repetição. Para ultrapassar esse limite, Deleuze defende que existe outra repetição, a qual corresponde à imagem de uma “borracha”, cujo propósito consiste em apagar e matar. Assim, para Deleuze, existem duas repetições: a repetição-laço ou Eros e a repetição-borracha ou Tãatos (MONTEBELLO, 2011), o qual corresponde ao sem-fundo: “Além de Eros, Tãatos, Além do fundo; o sem-fundo. Além da repetição-laço, a repetição-borracha, que apaga e que mata” (DELEUZE, 2009, p. 112).

Esse encontro com Tãatos a partir de Eros faz com que o percurso de Deleuze realize seu passo posterior, o qual diz respeito à compreensão da repetição enquanto síntese do tempo. Deleuze entende a síntese do tempo como “síntese transcendental do tempo”. Essa síntese é, simultaneamente, repetição do antes, do durante e do depois, constituindo o tempo passado, o presente e o futuro.

Posto isso, o argumento constitutivo do percurso de Deleuze volta sua atenção para a relação entre experiência e repetição. Segundo Deleuze, a repetição, a qual, no fundo e no sem-fundo, precede o princípio do prazer, é vivenciada como tendo sido subvertida e subordinada e esse princípio. Acerca disso, os resultados da sintomatologia transcendental, são que Eros é o que torna possível a instauração do princípio empírico do prazer, porém, arrastando sempre Tãatos consigo.

Sobre isso, Deleuze assevera que Eros e Tãatos não podem ser dados ou vivenciados. Na experiência, existe uma combinação entre os dois, na qual a função de Eros consiste em ligar a energia de Tãatos e submeter essas combinações ao princípio enseja que ele seja “escutado” e entre em “ação”. Por outro lado, Tãatos, que corresponde ao sem-fundo, é carregado por Eros e, por consequência, é também trazido à superfície. Além disso, Tãatos é essencialmente silencioso e, marcadamente, mais terrível.

Esse segmento do percurso de Deleuze possibilita que ele realize a distinção, do ponto de vista da sintomatologia transcendental, entre “Instinto”

e “pulsão”. Nesse sentido, o “Instinto de morte” é a instância transcendente e silenciosa que pode assustar e, até mesmo, danificar Eros por conta de sua ininterrupta força que clama por ascensão e distribuição. Já as “pulsões de morte” designam os representantes diretos de Eros e os representantes indiretos de Tãnatos, sempre misturados no “isso”. Portanto, Tãnatos sempre “é”, mas nunca há o “não” no inconsciente, visto que a destruição é dada como o inverso da construção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É oportuno retomarmos o objetivo de nosso trabalho: explicitar o percurso entre duas leituras que Gilles Deleuze realiza acerca da obra de Sacher-Masoch. A primeira leitura concerne ao artigo de 1961, intitulado “De Sacher-Masoch ao masoquismo. A segunda leitura, por sua vez, diz respeito ao livro de 1967, intitulado de *Sacher-Masoch – o frio e o cruel*.

Argumentamos, enquanto hipótese de leitura, que a relação entre esses dois momentos é constituída por um processo de radicalização transcendental, por parte do pensamento de Deleuze. Esse processo adota como ponto de partida a sintomatologia junguiana exposta no artigo de 1961 e encontra seu termo na crítica portadora de coordenadas transcendentais, explicitada no livro de 1967, através do conceito de “Instinto de morte” e do processo de fundação do prazer enquanto princípio.

Naquilo que tange à sintomatologia, de um ponto de vista das tensões, continuidades e rupturas, é possível identificar entre “De Sacher-Masoch ao masoquismo” e *Sacher-Masoch – o frio e o cruel* uma mudança no modelo crítico. A mudança no modelo ocorre quando, no livro de 1967, Deleuze busca por uma fundação transcendental para o prazer enquanto princípio, reduzindo, assim, a relevância do modelo imagético-simbólico, pois este possui limites para sustentar filosoficamente a si mesmo, embora sua crítica ao modelo material e empírico seja dotada de pertinência.

Por fim, do ponto de vista dos resultados, é possível afirmarmos que o percurso que vai da sintomatologia de modelo junguiano à crítica portadora de coordenadas transcendentais corresponde ao esforço do pensamento de Deleuze em assegurar uma problematização filosófica e crítica, a respeito das relações entre a vivência ativa do ato de pensar e a psicanálise.

FREITAS, F. L. C.; FAÇANHA, L. S. From the symptomatology of the jungian model to the critique of transcendental coordinates: a reading about Deleuze's Sacher-Masoch. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 4, p. 183-202, Out./Dez., 2020.

Abstract: the general objective of the present work is to explain the course between two readings that Gilles Deleuze realizes about the work of Sacher-Masoch in the 60's of the 20th century. The first reading concerns the 1961 article *From Sacher-Masoch to masochism*. The second reading concerns the 1967 book entitled *Sacher-Masoch - the cold and the cruel*. It is postulated that the relation between these two moments is constituted by a process of transcendental radicalization on the part of Deleuze, which goes from the symptomatology of Jungian model until reaching the transcendental criticism.

Keywords: Deleuze. Sacher-Masoch. Jung. Symptomatology. Transcendental.

REFERÊNCIAS

- ALLIEZ, E. Deleuze avec Masoch. In: **Deleuze et les écrivains. Littérature et Philosophie**. Nantes: Éditions Cécile Default, 2007
- DAVID-MÉNARD, M. **Deleuze e a psicanálise**. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014
- DELEUZE, G. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Tradução: Roberto Machado e Luiz Orlandi. Rio de Janeiro: Graal, 2006.
- DELEUZE, G. **Mística e Masoquismo. Traduzido por Fabien Lins. In: A ilha deserta e outros textos: textos e entrevistas (1953 – 1974)**. Edição preparada por David Lapoujade. São Paulo: Editora Iluminuras, 2006
- DELEUZE, G. **Sacher-Masoch - o frio e o cruel**. Tradução de Jorge Bastos e revisão técnica de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 2009
- DELEUZE, G. **Du Sacher-Masoch au Masochisme**. In: LAPOUJADE, D. *Lettres et Autres Textes*. Paris: Les Éditions de Minuit, 2015/1961.
- DOSSE, F. **Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada**. Tradução de Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- FREITAS, F. Do grito do incondicionado aos ruídos do tempo: Gilles Deleuze e a questão do princípio do prazer. **Revista Dois Pontos**, São Carlos/Curitiba, v. 13, n. 03, p.187-209, dez; 2016. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/46917> . Acesso em: 09/12/2017

FREUD, S. **Além do princípio de prazer**. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976/1920.

JUNG, C. G.. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Tradução Maria Luíza Appy e Dora Mariana Ferreira da Silva. Editora Vozes: Petrópolis, 2000/1969.

MONTEBELLO, P. L'instinct de mort chez Deleuze La controverse avec La psychanalyse. **Revista Dois Pontos**. Curitiba/São Carlos: volume 8, número 2, p. 15-26, out; 2011. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/21932> . Acessado em: 10/12/2017.

SACHER-MASOCH, L.v. **A vênus das peles**. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Editora Hedra, 2015.

SANTIAGO, H. **Deleuze leitor de Masoch: Da sintomatologia à ética**. In: Deleuze hoje. Edição coordenada por Sandro Kobol Fornazari e organizada por Adriana Barin de Azevedo, Bárbara Lucchesi Ramacciotti, Cíntia Vieira da Silva, Cleber Daniel Lambert da Silva. São Paulo: Editora Fap -Unifesp, 2014.

SANCHES, A. **A importância de pensar o além do princípio de prazer na filosofia transcendental**: diálogos entre Deleuze e Freud. In: AZEVEDO, A. B. de et al. (Orgs.). Deleuze hoje. São Paulo: Editora Fap-Unifesp, 2014.

Recebido: 14/01/2019

Accito: 23/02/2020

MARTIN BUBER E A FENOMENOLOGIA: O ENCONTRO NO DISCURSO FILOSÓFICO E PSICOLÓGICO

*José Maurício de Carvalho*¹

*Mauro Sérgio de Carvalho Tomaz*²

Resumo: O fundamental da contribuição de Buber à fenomenologia existencial é atribuir às palavras-princípio Eu-Tu e Eu-Isso, pela intencionalidade da consciência, papel decisivo no diálogo e no encontro. Isso ocorre pela presentificação e distanciamento dos debatedores. Essas palavras foram fundamentais para explicar as relações intersubjetivas e com o mundo, essenciais para esclarecer o discurso filosófico e científico. O que se apresentará nesta comunicação é o aprofundamento da distinção contida nas palavras-princípio e sua repercussão na relação terapeuta – paciente/cliente, nas clínicas psicológica e médica. Adicionalmente, comentar-se-á o diálogo que Buber estabeleceu com Freud e Jung, com o primeiro inserindo o sentido da historicidade na construção da vida para recusar a noção de cultura como projeção do Édipo e, com o segundo, recusando reduzir o diálogo com o sagrado a função psíquica.

Palavras-chave: Fenomenologia. Intencionalidade. Filosofia. Saúde. Psicologia.

O Isso é a crisálida, o Tu a borboleta. Porém, não como se fossem estados que se alternam nitidamente, mas, amiúde, são processos que se entrelaçam confusamente numa profunda dualidade (BUBER, 2006, p. 63).

INTRODUÇÃO

A apresentação de parte da obra de Martin Buber em um encontro de fenomenologia é apropriada,³ pois o filósofo se aproximou da fenomenologia

¹ Professor titular aposentado da UFSJ, professor do Centro Universitário Presidente Tancredo de Almeida Neves (UNIPTAN), São João Del-Rei, MG – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-3534-5338> E-mail: josemauriciodecarvalho@gmail.com

² Escola Estadual Professora Maria Rita Lisboa Pereira Santoro, Lambari, MG – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-5629-9310> E-mail: msctomaz@hotmail.com

³ Von Zuben identifica o confronto do discurso filosófico e científico como um tema importante da fenomenologia, no capítulo 5 de *Martin Buber*, cumplicidade e diálogo (2003, p. 141): “O estudo da

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.12.p203>



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

existencial, ao longo da vida, tornando-se importante representante do movimento⁴. Não se desconhece que há comentadores que defendam que a estruturação de *Eu e Tu* e o pensamento filosófico de Buber em geral dependa do seu conhecimento do hassidismo e que elementos hassídicos estejam na raiz de sua obra filosófica⁵. No entanto, mesmo que se admita essa hipótese, os livros *Eu e Tu* e do *Diálogo e do Dialógico* são textos de filosofia que refletem a formação filosófica do autor e seu conhecimento do debate neokantiano e fenomenológico na Alemanha, no início do século passado. Neste artigo (e no contexto deste encontro sobre fenomenologia), destacar-se-á o modo como aparecem, em sua obra, os discursos filosóficos e científicos⁶. E se sua formação judaica influenciou a escrita dos seus textos filosóficos, em contrapartida, não há dúvida de que sua formação filosófica influenciou seus escritos sobre os mitos hassídicos. Não é isso, contudo, o foco deste estudo.

A fenomenologia descreve o indivíduo como um ser que convive ou se relaciona, e isso aparece tanto no discurso filosófico como no científico. Esse tema revela seu significado, quando nos damos conta de que o homem vive sua existência como construção de sentido e está situado no tempo e no espaço. É nessa condição que se manifesta seu caráter intersubjetivo, no qual Buber situa a humanidade do homem, quer enquanto desenvolvimento pessoal, quer como membro da sociedade. Essa é uma forma de pensar que caracteriza a fenomenologia existencial, como ensina Luijpen (1973, p. 264):

obra de Buber por ocasião de uma Semana de Estudos consagrada à fenomenologia [...] não deixa de sugerir observações concernentes à questão das duas ordens de discurso que são o discurso científico e o discurso filosófico”.

⁴ Fritz Heinemann aponta Martin Buber, no livro *A filosofia no século XX*, como representante destacado da escola fenomenológica existencial. Ele afirma (2006, p. 543) que “os representantes mais categorizados da tendência existencialista são na atualidade Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Jean Paul Sartre e, num sentido mais lato, Martin Buber, Albert Camus e Nicolau Berdiaeff”.

⁵ Em *A crisálida da Filosofia*, Cromberg (2002, p. 31) afirma: “Aqueles que conheceram um pouco do hassidismo, seja a partir do material apresentado pelo próprio Buber, seja por outras fontes, percebem como uma das principais bases de *Eu e Tu* é o hassidismo.” O livro de Mônica Cromberg é uma tentativa de familiarizar o leitor com o pensamento hassídico, para que ele perceba sua presença nos textos filosóficos.

⁶ Heins Heimsoeth comenta, em *A filosofia do século XX*, esse aspecto da fenomenologia como se segue (1938, p. 34): “Partindo, no começo, do exame de questões puramente relativas à teoria da ciências e fundando-se apenas em investigações atinentes à crítica do conhecimento – procurando para esta uma mais vasta fundamentação (nas *Investigações Lógicas*, de Husserl, 1900) – esta nova metodologia e esta nova atitude mental não tardaram, com efeito, em chamar pouco a pouco a si, incluindo-os no seu campo de visão, uma enorme quantidade de novos domínios da consciência e da experiência, bem como campos da realidade objetiva, que em parte foram assim, pela primeira vez, abertos à reflexão e compreensão filosóficas”.

À primeira vista parece ser muito fácil demonstrar que a autenticidade da existência pressupõe outras existências, visto que nos referimos continuamente ao envolvimento do sujeito no mundo cultural. Ora, o mundo cultural é, por definição, um sistema de significados já estabelecidos por outros significados que funcionam quais correlatos de minha existência como *cogito*, como *volo* e como *ago*. Logo, seria absurdo não citar outras existências para explicar a minha existência.

As ciências do espírito haviam dedicado especial importância ao fato de que o outro podia ocupar na consciência o lugar do objeto. Essa questão foi contemplada por Heimsoeth, como se segue (1938, p. 44): “[...] o problema da experiência do outro, isto é, do Eu alheio, ou ainda do nosso saber alguma coisa de concreto sobre as outras pessoas fora de nossa consciência assume também um particular interesse atualmente”. No entanto, Martin Buber dirá mais que o que fora contemplado pelos fenomenólogos até então, ia pouco além do afirmado no neokantismo e no idealismo de Fichte sobre o diálogo e a intersubjetividade. Para Buber, não basta dizer que o homem se faz nas relações sociais, é necessário explicitar que ele se estabelece no espaço do diálogo⁷, nas palavras-princípio e, especialmente, no que há entre elas, como se indicará a seguir.

1 AS PALAVRAS PRINCÍPIOS

Eu e Tu foi inicialmente pensado, em 1918, como parte de uma obra que contemplava outros assuntos, como as formas de vida religiosa, o conhecimento de Deus e de sua lei, a pessoa e a comunidade e o Poder e o Reino. O sucesso e o impacto dessa parte inicial, assim como o amadurecimento intelectual ocorrido entre o planejamento e a execução da obra, em 1922, levaram Buber a desistir de continuá-lo. O livro foi concebido na perspectiva fenomenológica, o que permitiu descrever o significado existencial das palavras-princípio, admitindo duas intencionalidades dinâmicas da consciência. O estilo hermético do livro exige mais que uma leitura rápida, pede um estudo de aprofundamento para revelar sua riqueza.

⁷ Em *Martin Buber*, cumplicidade e diálogo, Newton von Zuben comenta esse aspecto no pensamento de Buber, como se segue (2003, p. 146): “é o diálogo a categoria existencial por excelência sobre a qual Buber busca fundar suas reflexões. A sua proposta de se compreender a realidade humana através do prisma do dialógico é um exemplo de vínculo entre a experiência vivida e a reflexão, entre o pensamento e a ação”.

No livro *Eu e Tu*, Martin Buber se refere à dupla intencionalidade da consciência, através das “palavras-princípio”. Há dois pares delas: Eu – Tu e Eu – Isso. Na segunda palavra, ele explica, é possível substituir o “Isso” por “Ele” ou “Ela” sem que haja alteração substancial no sentido. Esses pares de palavras apresentam as formas de relação que o homem tem com outro homem (ou espírito) e com as coisas. Elas expressam, como esclarece Antônio Sidekum (1979, p. 39), “[...] uma fenomenologia da relação, cujo princípio ontológico é a manifestação do ser ao homem, que o intui imediatamente pela contemplação”. As palavras-princípio mostram a duplicidade de sentido do Eu nas relações com o Tu e no encontro com o Isso. Igualmente contemplam a dualidade do mundo a que esse Eu se dirige, pois se revela como Tu e como Isso. Para Buber, a palavra-princípio fundamenta a existência humana que brota da relação.

No entanto, apenas a palavra-princípio Eu – Tu pode ser proferida pelo ser, em sua totalidade⁸. Ao afirmar tal coisa, o que Buber pretende dizer é que tanto o Tu quanto o Isso das palavras-princípio estão conectados a um Eu, mas que o Tu guarda um modo diferente de ser com respeito ao Isso⁹. Dito de outro modo, significa “que não há um eu em si [...], pois para Buber [...] O Eu somente terá sentido se proferir uma das palavras princípio” (SIDEKUM, 1979, p. 40). Isso quer dizer que o Eu a que Buber se refere não é um Eu-em-si, pois só pode existir na relação com o Tu ou em experiência com o Isso, portanto, numa dessas duas possibilidades de existir. Sobre as relações que anunciam as palavras-princípio, comenta ainda Sidekum, no segundo capítulo de seu livro *A intersubjetividade em Martin Buber* (1979, p. 39):

A base da obra *Eu e Tu* não é constituída por conceitos abstratos, mas é a própria experiência existencial se revelando. Nós estabelecemos relações. É a palavra que nos introduz nas relações. Fazemos da palavra um diálogo. Este diálogo é acima de tudo um diálogo existencial.

⁸ Na interpretação de von Zuben, essa palavra-princípio não foi pensada de forma abstrata, mas se refere à realidade existencial do homem (2003, p. 87): “ela é a própria experiência existencial se revelando. Buber efetua uma verdadeira fenomenologia da relação, cujo princípio ontológico é a manifestação do ser ao homem que o intui imediatamente pela contemplação”.

⁹ Trata-se de duas atitudes diferentes possíveis a todos os homens, conforme observa von Zuben (2003, p. 97): “O homem pelo simples fato de ser humano pode tomar qualquer uma das duas atitudes. Eu-Tu não é reservado às pessoas mais nobres e sábias, de melhor poder de acesso à cultura”. Porém, certamente, pode-se asseverar que depende de uma atitude moral, no sentido de considerar o outro um mundo singular que deve ser respeitado como tal e que não pode ser objetivado. Isso se aufera das características da relação Eu-Tu: reciprocidade, presença, entrega, transcendência do tempo e espaço.

As palavras-princípio diferenciam experiência e relação: experiência diz respeito ao contato do Eu com as coisas e com o mundo (Isso), que representa um distanciamento; a relação é vínculo, nasce no encontro do Eu com outro Eu (Tu). A diferença explícita que a reciprocidade se dá apenas na relação Eu – Tu e não na outra. Essa palavra que contempla reciprocidade, a qual ele denomina “mundo da relação” (BUBER, 2006, p. 55), divide-se em três esferas: a) a relação com a natureza, limitada pela linguagem; b) a com os homens, onde é “manifesta e explícita”; c) e com os seres espirituais, na qual, embora a relação seja silenciosa, ainda gera linguagem.

Para o filósofo, a relação com o Tu se dá pela palavra-princípio, de modo que a experiência necessita de distanciamento, isto é, há casos, se ocorre distanciamento numa relação com o Tu, em que o Eu o experimenta como Isso. Nessa situação, o Tu é experimentado como objeto. O Tu aparece para o Eu gratuitamente, mas cabe ao Eu dirigir-se a ele, entendido esse movimento como “ato de meu ser, meu ato essencial” (BUBER, 2006, p. 55). Daí o valor da relação, que é imediata e livre de obstáculos, pois somente assim o Eu a pode realizar. A relação demanda a presença e, diversamente, explica o filósofo, a experiência se dá com o já vivido, o que significa o privilégio da relação concreta, dialógica – que é também amorosa –, pois só assim o Eu realizará o próprio ser constituído nessa relação. Para Buber (2006, p. 62), é no encontro com o Tu que se tece o ser do homem, como se comprova na citação seguinte: “[...] os entes vivem em torno de você, mas ao se aproximar de qualquer um deles você atinge sempre o ser”.

No trabalho inane, no maquinismo absorvente, no cotidiano esgotante e nas práticas da ciência, o Tu é reificado e transformado em Isso. Segundo Buber, essa é a singularidade da nossa vida: a partir do Eu, o Isso pode se tornar Tu ou o Tu tornar-se Isso; a relação mudar-se em experiência e experiência fazer-se relação. É possível se distanciar daquilo a que se está ligado e ligar-se àquilo que foi, um dia, distante. Buber esclarece esse assunto, asseverando que a primeira palavra-princípio, Eu – Tu, pode ser decomposta em duas partes (Eu e Tu), onde o Tu é anterior ao Eu; todavia, na decomposição da segunda, Eu – Isso, percebe-se que Isso é posterior ao Eu, pois pede um distanciamento do entorno¹⁰. Eis como Buber o diz (2006, p. 67):

¹⁰ A anterioridade do Tu aparece em Ortega y Gasset, no livro *El hombre y la gente*, localizada no nós, aquele espaço intersubjetivo no qual eu e tu estamos juntos. Somente posteriormente é que a noção de eu se estabelece. O curioso é que Eu e Tu alternam de lugar (1997, p. 147): “Temos, pois, que o homem, a parte do eu que sou, nos aparece como outro, e isso quer dizer – interessa que se tome com todo rigor – o outro quer dizer aquele com quem posso e tenho – ainda que não queria – que alternar.”

[...] a proposição “eu vejo a árvore” é proferida de tal modo que ela não exprime mais uma relação entre o homem-Eu e a árvore-Tu, mas estabelece a percepção da árvore-objeto pelo homem-consciência. A frase erigiu a barreira entre sujeito e objeto; a palavra-princípio Eu-Isso, a palavra da separação, foi pronunciada.

Em outras palavras, o filósofo atribui à palavra-princípio Eu – Tu um vínculo natural, característico de tempos remotos e, também, quando se refere à história do indivíduo, ao momento anterior ao nascimento. Conforme vimos, o Tu precede o Eu e a palavra-princípio Eu – Tu supõe sua existência (a do Tu) *a priori*. A partir de então, o Eu vai se tornando consciente e, assim, fora da ligação natural com o Tu, o Eu consciente e distanciado necessita, para entrar em relação, reaproximar-se do Tu. Por isso, a busca da relação expressa o “instinto de tudo transformar em Tu” (BUBER, 2006, p. 69).

Por sua vez, a segunda palavra-princípio (Eu – Isso) contempla o distanciamento do entorno, quando o Eu se coloca diante de algo. Expressa-se, nas duas palavras-princípio, a consciência intencional de Edmund Husserl, no sentido de que não se fala mais de consciência, como no cartesianismo, mas numa inevitável cisão ou relação sujeito-objeto. Isso significa, como resume Carvalho (2014, p. 75), que Husserl, para descrever o modo como o mundo aparece na consciência, explicou que “[...] não lhe parece possível falar do mundo sem entender que ele está representado na consciência, nem há como se dedicar ao estudo da consciência sem considerar que ela está cheia de elementos do mundo”. Partindo da noção de intencionalidade fenomenológica de Husserl,¹¹ Martin Buber afirma que o Eu consciente e distanciado vê as qualidades do objeto, transforma-o em Isso:

O homem transformado em Eu que pronuncia o Eu-Isso [...] só pode atingir o núcleo poderoso, revelado a ele no Tu, englobando todas as qualidades, [...] somente agora ele ordena as coisas em uma conexão espaço-temporal-causal; somente agora, ele determina a cada uma o seu lugar, a sua evolução, a sua mensurabilidade, a sua condição. [...] Eis uma verdade fundamental do mundo humano: somente o Isso pode ser ordenado. As coisas não são classificáveis senão na medida em que, deixando de ser nosso

¹¹ Na quarta das suas meditações, Husserl explicou o significado da intencionalidade da consciência, como se segue (1986, p. 89): “O Eu não se capta a si mesmo meramente como vida que flui, mas também como eu, como o eu que tem vivência do isto e do aquilo, o que ele vive este e aquele cogito como sendo do mesmo. Até agora temos estado ocupados com a consciência intencional da consciência e objeto, de *cogito* e *cogitatum* e por isso só havíamos destacado aquela síntese que polariza a multiplicidade de consciência real e possível nos objetos idênticos.”

Tu, se transformam em nosso Isso. O Tu não conhece nenhum sistema de coordenadas (BUBER, 2006, p. 71).

Eis como Buber (2006, p. 74) resume a condição do homem, a partir do que esclareceu sobre as palavras-princípio: “[...] o homem não pode viver sem o Isso, mas aquele que vive somente com o Isso não é homem”. Dessa maneira, Husserl sintetiza o seu projeto fenomenológico: o homem vive no mundo e esse lhe aparece como objeto, contudo, para viver dessa forma, ele precisa estar aberto à transcendência que se manifesta no tempo. Dessa experiência da transcendência depende a relação temporal que é por ela iluminada.

Na Segunda Parte de *Eu e Tu*, Buber aborda a relação do Eu com o espírito e a contrapõe à relação Eu – Isso. Nesta última, o objeto está distanciado do Eu. Ela ocorre no passado – a relação sentimental, ao contrário, encontra-se na esfera do Eu – Tu e engloba o contato caloroso e presente. Nesse sentido, Buber escreve que a liberdade é atualidade plena e somente aí é que se pode falar em destino. Se não há liberdade, explica Buber, é a fatalidade, a causalidade que caracteriza a esfera do Isso. Ainda no tecer dessas oposições exemplificativas, o pensador judeu contrapõe os conceitos de “pessoa” e de “egótico”. Naturalmente, a primeira diz respeito à palavra-princípio Eu – Tu e a segunda, à Eu – Isso, na diferenciação adiante proposta:

A pessoa toma consciência de si como participante do ser, como um ser-com, como um ente. O egótico toma consciência de si como um ente-que-é-assim e não-de-outro-modo. A pessoa diz: “Eu sou”, o egótico diz: “Eu sou assim”. “Conhece-te a ti mesmo” para a pessoas significa: conhece-te como ser. Para o egótico: conhece o teu modo de ser. Na medida em que o egótico se afasta dos outros, ele se distancia do Ser (BUBER, 2006, p. 93).

Estabelecida tal distinção, Buber dirá que, enquanto a pessoa se preocupa com o seu “si-mesmo”, o egótico preocupa-se com o seu “meu”: “minha espécie, minha raça” (BUBER, 2006, p. 93). Essa distinção somente é possível porque, como expresso na Primeira Parte da obra, o homem é duplo e dupla é sua relação com o mundo. Isso significa que ninguém é puramente pessoa ou egótico, mas transita entre uma e outra condição. Há épocas em que prevalece uma condição e épocas em que prevalece a outra. A preponderância de uma delas é vista na contraposição entre Eu e mundo, mundo e Eu, a qual emerge nos diferentes momentos da história.

O mesmo pensamento encontramos na Terceira Parte, onde o autor contempla a relação com Deus como o Tu eterno, o Tu por essência¹². De acordo com Buber, temos aí um paradoxo, pois o Grande Tu é o completamente Outro, mas também o integralmente presente. Nesse sentido, o Tu Eterno é o paradigma da relação, da palavra-princípio Eu – Tu. Encontrar Deus no mundo e o mundo em Deus é, segundo o autor, a santificação da própria vida. Para o autor, “aquele que verdadeiramente vai ao encontro do mundo vai ao encontro de Deus. É necessário se recolher e sair de si, realmente os dois, o ‘um-e-outro’ que é a unidade” (BUBER, 2006, p. 114).

2 DIÁLOGO E INTERSUBJETIVIDADE

Em *Eu e Tu*, Martin Buber aborda a realidade dialógica das relações humanas, incluindo-se as que se dão na esfera humana, com a natureza e as de caráter espiritual. O dialógico se realiza por meio das palavras-princípio Eu – Tu e Eu – Isso. Em *Do diálogo e do dialógico*, podemos observar o propósito do filósofo em aprofundar a relação Eu e Tu e de examinar como ela se efetiva na vida humana.

O filósofo entende que o diálogo pode se dar também no silêncio, isto é, que o signo, enquanto concretização da linguagem, não é necessário à comunicação, pois ela não necessita de gestos ou sons. Para Buber, o diálogo ocorre na medida em que algo se insere de maneira concreta no mundo dos homens e se faz comum na sequência temporal que o engloba. O que percebemos aqui é o desdobramento da palavra-princípio Eu – Tu, o qual, como foi frisado em *Eu e Tu*, liga o Eu que pronuncia ao outro mundo que não se confunde com ele. É o que o autor chama de “[...] transformação da comunicação em comunhão, portanto numa corporificação da palavra dialógica” (BUBER, 2007, p. 37).

Dessa maneira, o filósofo afirma que o diálogo autêntico pode se dar com qualquer atitude que relacione os homens, no que ele denomina “movimento básico” (BUBER, 2007, p. 56), isto é, no voltar-se um para o

¹² Von Zuben remete essa abordagem de Buber ao Tu eterno à influência de Kierkegaard e Schelling, embora esse dirigir-se diretamente a Deus como um Tu, sem intermediários, seja característica geral do luteranismo que impregnou a cultura germânica. Salienta Zuben (2003, p. 39): “As considerações que Buber desenvolve sobre a relação dialógica em geral e a relação com o Tu eterno, em particular, acusam certas semelhanças, [...] com a perspectiva kierkegardiana da ideia de crença, ideia que nele se concretizou sob a influência de Schelling, quando este afirma que Deus não é um em si, que nada mais é do que pura relação”.

outro, que somente pode ser reconhecido na medida em que ocorre, na ação. Assim, mútua e reciprocamente receptivos, não apenas como observadores ou contempladores são os modos de relação da palavra-princípio Eu – Tu. Ela escapa do movimento monológico, que é o dobrar-se sobre si mesmo. Trata-se, portanto, de um encontro espontâneo, como salienta Luiz Veríssimo (2010, p. 112): “gostaríamos de pensar a proposição da condição originária da espontaneidade e da simplicidade no encontro entre a pessoa e o Tu”. Aquele acontecimento comum é o que Buber (2007, p. 44) chama de “palavra que me é dirigida”, e é nela que ele reconhece a possibilidade do distanciamento como algo superficial, não natural. Em outras palavras, é preciso reconhecer nesses acontecimentos o âmago da palavra dirigida, retirar dela o núcleo pulsante e significativo, para só então distanciar-se desse acontecimento e considerá-lo como Isso. Essa oposição, como vimos em *Eu e Tu*, é a melancolia da vida humana, é a dialética confusa entre borboleta e crisálida.

Considere-se, contudo, que “palavra dirigida”, bem o sabemos, se encontra na categoria gramatical de voz passiva. Buber se pergunta: quem a dirige a nós? A resposta se apresenta ao filósofo no vocábulo “Deus”. Mas, sendo assim o problema, é forçoso compreender que esse “Deus” é um Deus de momentos, de instantes, pois a palavra dirigida não é um acontecimento extasiante isolado, como experimentam os místicos, mas ocorre a todo momento, no tempo que nos tece. Isso não “diminui” o poder e a presença divina. Eis como o diz Buber (2007, p. 47, grifo do autor):

Eu nada mais possuo a não ser o cotidiano do qual nunca sou afastado. [...] Não conheço mais outra plenitude a não ser a plenitude da exigência e da responsabilidade de cada hora mortal. [...] Não saberia dizer muito mais. Se isto for religião, então ela é simplesmente *tudo*, o tudo singular, vivido, na sua possibilidade do diálogo. [...] Desta maneira, daqueles que dispensam os signos, dos que pronunciam as palavras na vida vivida, dos deuses do momento, constitui-se para nós, por identidade, o Senhor da voz, o Único”.

Encontramos, então, o assunto da Terceira Parte de *Eu e Tu* desenvolvido e atualizado. Estamos diante da lei evangélica do amor ao próximo. Conforme Buber (2007, p. 48), esse pensamento tem perspectiva dialógica, quando afirma que “[...] a palavra daquele que quer falar com os homens, sem falar com Deus, não se realiza; mas a palavra daquele que quer falar com Deus, sem falar com os homens, extravia-se”.

Pode-se notar a oposição do diálogo verdadeiro e autêntico, em que se reconhece o Tu na relação com o Eu, e o monólogo, ainda que travestido em diálogo, no qual há apenas uma inautenticidade polifônica, onde cada interlocutor não tem outra intenção que se afirmar. Aqui não há relação, nem reciprocidade, muito menos amor. Não há Tu, mas só Eu. Dialógico e amor não são sinônimos, ressalta o filósofo: [...] a dialógica verdadeira e autêntica requer o amor, e o amor sem dialógica, “é o amor que permanece consigo mesmo, é este que se chama Lúcifer” (BUBER, 2007, p. 55). Para Buber, somente pelo diálogo o indivíduo pode se tornar pessoa.

3 O ENCONTRO COM SIGMUND FREUD

O encontro com Sigmund Freud ocorre no livro *Moisés*, obra de 1946, ocasião em que Martin Buber já residia em Israel. Há quem considere essa etapa da vida do filósofo como uma segunda navegação, distinta das preocupações e problemas da fase alemã.¹³ No entanto, o livro *Moisés*, além do comentário do *Êxodo*, significa a afirmação do método histórico desenvolvido a partir das lições recolhidas entre as mais significativas contribuições na fenomenologia histórica: Wartenberg, Dilthey e Gadamer. Buber explica que sua discordância de Freud na matéria estava bem fundamentada, pois ele se valia desses reconhecidos hermeneutas, como se esclarece no texto seguinte (CARVALHO, 2017, p. 65):

Aspecto fundamental dessa metodologia histórica é que ela adota a orientação presente numa carta de Paul York Wartenberg a seu professor Wilhelm Dilthey. Paul Wartenberg dizia que não havia vantagem em utilizar categorias da teologia contemporânea, como: panteísmo, monoteísmo, teísmo, panenteísmo, por exemplo, no exame dos textos bíblicos, porque tais categorias não ajudavam na sua compreensão. E assim é porque, quando se comparam os deuses daqueles povos, estão distantes os que parecem próximos e vice-versa.

O método desenvolvido por Buber, a partir desses mestres, significava um encaminhamento da fenomenologia para a razão histórica, acompanhando a última etapa de Edmund Husserl, diferentemente do que o filósofo propusera

¹³ Urbano Zilles (1979, p. 7) assinala, na apresentação da obra de Antônio Sidekum, *A intersubjetividade em Martin Buber*, que as duas navegações contemplam temática e assunto diferentes. Ele escreveu sobre Eu e Tu: “esta obra situa-se no período alemão (até 1938), que se distingue do período israelense (depois de 1938).”

na fase inicial de sua meditação¹⁴. Sobre essa evolução do pensamento de Edmund Husserl (2014, p. 75), lê-se: “A leitura dos principais livros de Husserl sugere que ele passou por etapas evolutivas, sendo perfeitamente distintas o logicismo da fase inicial, uma espécie de vitalismo histórico na etapa final, havendo um período idealista intermediário”. O propósito de Husserl é o de penetrar nos estudos históricos, com base nas ciências do espírito. Isso parece claro, quando se consideram os escritos de Husserl publicados desde 1933, na *Revista Kantstudien*, e apropriados por Merleau-Ponty.¹⁵ Isso significa um esforço de compreensão dos fatos diferente do que se tem dos fatos naturais, como explica Heimsoeth.¹⁶

O diálogo de Martin Buber com Sigmund Freud pede que se entenda o essencial do livro *O homem Moisés e a religião monoteísta* (2017). Na primeira nota do capítulo 4 do livro *Martin Buber, a filosofia e outros escritos sobre o diálogo e a intersubjetividade* (2017), comenta-se esse livro de Freud, que também se encontra no volume XXIII da tradução das *Obras Completas de Freud*, feita pela Editora Imago (1974). A tradução aqui utilizada, feita diretamente do alemão por Renato Zwick, com revisão técnica e prefaciada por Betty Bernardo Fuks, saiu recentemente (Porto Alegre, L&PM, 2014, 192 p.) com título diferente de *Moisés e o monoteísmo* da Imago. A tradução de Zwick permite uma melhor e mais profunda compreensão do projeto freudiano. Eis a síntese feita por Carvalho (2017, p.63/4):

O livro [*O homem Moisés e a religião monoteísta*] explica a teoria da neurose desenvolvida pelo pai da psicanálise estabelecendo um vínculo entre ela e a religião. Foi um texto escrito na maturidade intelectual e Freud se esforçou

¹⁴ Na comunicação *Ortega como fenomenólogo*, Javier San Martin Sala (2007, p. 39) explica que as críticas de Ortega y Gasset sobre a despreocupação da fenomenologia com a história se deve ao fato de ele não conhecer as obras do segundo Husserl, quando, diversamente do que ocorreu nos trabalhos iniciais, como as Investigações Lógicas, ele demonstra interesse pela experiência histórica: “Porque se a fenomenologia levava em seu seio, como sabemos depois dos textos sobre a renovação da Europa, o que disse Ortega, é radicalmente errôneo e resultado dele se fixar em uma visão profundamente parcial do que Husserl estava fazendo. Na realidade a obra de Husserl está em função da história e a história é uma das maiores preocupações de Husserl em data bastante cedo como 1905, quando começa a controlar o conceito de individualização, que é característico da história”.

¹⁵ Confira a análise dessa nova visão da filosofia de Husserl, no artigo “Ortega como Fenomenólogo”, de Javier Sala, publicado no livro *Ortega y Gasset, leituras críticas no cinquentenário da morte do autor*, p. 30 a 34.

¹⁶ Em *A filosofia do século XX*, Heins Heimsoeth (1938, p. 40-41) comenta a questão, como se segue: “As chamadas ciências do espírito (tanto as de índole histórico, com as sistemáticas) reclamam, com efeito, em harmonia com essa orientação, um conceito próprio e específico de experiência, categorias também só suas, uma sistematização sua, e uma forma particular de consciência em que o sujeito cognoscente se conhece a si mesmo”.

por concluí-lo. A publicação ocorreu no ano do seu falecimento (1939). O livro contém três ensaios sendo dois deles um esforço para entender a figura de Moisés, o principal profeta do judaísmo, a formação do povo judeu e o surgimento do cristianismo. Segundo estudiosos de Freud, o livro cumpriu o desafio existencial de explicar as razões do ódio ao judeu desencadeado pelo nazismo. A obra atribuiu ao monoteísmo o papel de substituir o matriarcado pelo patriarcado, expresso no reconhecimento de um Deus único e poderoso (o episódio do Sinai). Esse Deus assume a imagem do pai primordial, que será simultaneamente amado e temido. A morte desse pai e sua substituição por Deus permitiu o estabelecimento da vida comunitária pelo recalamento das pulsões primitivas. O terceiro ensaio desenvolve mais amplamente a teoria da neurose e a associa à morte do pai primordial e sua substituição por um totem. Esse processo social foi internalizado, o que permitiu a diferenciação da estrutura psíquica em id, ego e superego. À parte das interpretações históricas, ele considera a construção do texto bíblico o retorno do reprimido. Essa última estrutura assegura a proibição e as censuras antes exercidas pelo pai pela identificação com ele e cria a expectativa da recompensa pelo cumprimento das normas que ele propôs. Esse material pode voltar em forma de sintoma. Segundo Freud (2014, p. 178): “O retorno do recalado se realiza lentamente, com certeza não de maneira espontânea, e sim sob a influência de todas as modificações nas condições humanas de vida que preenchem a história cultural dos seres humanos”.

Sigmund Freud adota a teoria da neurose, que ele estruturara anteriormente em *Totem e Tabu*, no estudo histórico que dedicou ao homem Moisés e explica que o pai primordial morto pelos membros do clã, o qual passara a ser representado no animal totêmico de *Totem e Tabu*, é o Deus que se estruturou no judaísmo. Essa é a tese de Freud, no seu livro sobre Moisés. Podemos acompanhar, na continuidade do relato de Carvalho, o modo como se estruturou a noção de monoteísmo, nas diversas sociedades humanas. A experiência judaica do Deus único é o ponto de chegada desse processo genericamente descrito por Freud, em *Totem e Tabu*.

No início, explica, o totem é um deus antropomorfo, com cabeça de animal. (*Ibidem*): “Mais tarde se transforma preferentemente nesse animal específico, depois esse animal se torna sagrado para ele e se converte em seu acompanhante predileto, ou ele matou o animal e leva um cognome que corresponda a isso. Entre o animal totêmico e Deus surge o herói, muitas vezes como estágio preliminar da divinização. A ideia de uma divindade suprema parece surgir cedo, de início apenas de maneira vaga, sem interferir nos interesses cotidianos dos seres humanos. Com a união das tribos e dos povos antigos em unidades maiores, os deuses também se

organizam em famílias, em hierarquias. Muitas vezes um deles é elevado à categoria de soberano acima de deuses e homens. De maneira hesitante, ocorre então o passo seguinte, de adorar um só Deus, e por fim sucede a decisão de conceder todo o poder a um único deus e não tolerar quaisquer outros deuses ao seu lado. Apenas com isso fora restaurada a magnificência do pai da horda primordial, e os afetos que lhe diziam respeito puderam ser repetidos” (CARVALHO, 2017, p. 64).

Para a interpretação da figura histórica de Moisés, Freud se baseou em historiadores conhecidos na época, como J. H. Breasted e Eduard Meyer, e na conhecida estratégia usada pelos teólogos bíblicos, que dividiam o texto sagrado nas tradições Javista, Eloísta e Deuteronomista. Com base nessas referências, Freud concluiu que a história narrada na Bíblia é uma lenda recheada de erros históricos. Ele assevera que Moisés era um governador de uma província egípcia, um adepto do deus Aton e que, depois que os sacerdotes reconstituíram a antiga crença nos deuses tradicionais, adotou o povo judeu como próprio. Então, ele impôs ferozmente sua fé a esse povo, gerando uma revolta que levou a sua morte. Foi um outro Moisés quem conduziu o povo depois do episódio do Sinai.

Afirma, portanto, que existiram duas figuras históricas de nome Moisés, e que o judaísmo é uma mistura entre o culto de Aton combinado com o Deus das tribos nômades com as quais se juntaram os grupos que saíram do Egito. Javé é, portanto, nessa interpretação freudiana, síntese de dois deuses antigos. Sobre essa interpretação, comenta Freud (2014, p. 42):

Talvez se objete que as circunstâncias de formação e da transformação das lendas são obscuras demais para justificar uma conclusão como a nossa, e que as tradições sobre a figura heroica de Moisés, em sua confusão, suas contradições e com os sinais inequívocos de remodelações e de sobreposições tendenciosas repetidas ao longo de séculos, precisam frustrar todos os esforços para trazer à luz o núcleo da verdade histórica que há por trás delas.

Martin Buber, diversamente, assumiu como correta a narrativa histórica encontrada no livro do *Êxodo*. Ele nega qualidade ao trabalho dos historiadores em quem Freud se baseou e à interpretação teológica das tradições históricas do texto bíblico. Não é necessário aprofundar as críticas a Freud. Todavia, para o propósito desta comunicação, é importante observar que o método que ele empregou para defender sua tese foi uma síntese do que a fenomenologia

produzira de mais significativo, como hermenêutica literária e histórica. Logo, reunia o principal hermenêuta conhecido e os nomes mais destacados da historiografia alemã: Paul York Wartenberg, Wilhelm Dilthey e Hans Georg Gadamer. Foi com base no ensinamento desses autores que Buber construiu o seu método de investigação do livro do *Êxodo*.

No entanto, o seu método precisava não apenas valer-se dos maiores nomes que havia na Alemanha, no momento, mas enfrentar as fragilidades que os fenomenólogos da nova geração começaram a apontar, no trabalho dos mestres. Trata-se de descobrir a vida mesmo no texto, como propôs Ortega y Gasset. Frisa Buber (1949, p. 12): “Estudando o texto durante muitos anos, convenci-me de que em muitos casos a forma completa o fundo, quer dizer, que muitas coisas importantes são reveladas por seus meios”.

Esse assunto foi comentado por Carvalho, em *Martin Buber, a filosofia e outros escritos sobre o diálogo e a intersubjetividade*, no qual se focaliza a necessidade de entender a vida mesma contida nos textos e onde se deixa clara a posição de Buber (2017, p. 87), diante do que pensava Ortega a respeito desse conceito:

E, ao fazer um estudo de um documento histórico, avalia Buber, era necessário ir além de Dilthey. Era preciso ir além do texto escrito para nele descobrir as tradições documentadas que expressam a vida espontânea, aquela vida mesmo que é, verdadeiramente, o que mais importa quando se pretende entender uma época ou como as pessoas daquele tempo pensavam suas questões. Dilthey não aprofundara a historicidade da espontaneidade vital e seu método carecia disso. Foi o que observaram e procuraram corrigir Gadamer e Ortega y Gasset, esses últimos proponentes de uma nova forma de pensar a vida na história. Dilthey tratou a vida indo além de Stuart Mill, mas sem se afastar da metodologia utilizada pelas ciências da natureza. Quanto à influência idealista, presente na valorização da história, é preciso recordar que ela não considerava o caráter histórico da experiência. Em Schleiermacher, por exemplo, a hermenêutica estava centrada na relação eu-tu, ou melhor, na compreensão do primeiro pelo segundo.

Assumindo os ensinamentos dos nomes mais reconhecidos da hermenêutica histórica, Martin Buber desenvolve o seu método de investigação da história. Ele aborda a relação intersubjetiva como a própria realidade fundamental a ser colhida, conforme propusera no livro *Eu e Tu*. Eis como Carvalho comenta o método desenvolvido no espírito daquela obra paradigmática:

Dilthey havia concebido o mundo histórico como um texto a decifrar. Um texto onde tudo pode ser compreendido, pois ele se forma como partes de um todo onde vida e história possuem um sentido ou uma razão. Sobre esse aspecto já observara Gadamer, a experiência histórica define-se pela acumulação histórica o que impede o uso de um método puro como queria Dilthey. Este problema ocorre, concluiu Gadamer, porque a atenção com a vida formulada por Dilthey (id., p. 44): “nunca se harmonizou com a concepção cartesiana de ciência”. Portanto, o trabalho de Buber também precisou entrar em questões sofisticadas de metodologia histórica, mesmo partindo de Dilthey, precisou considerar as críticas que Gadamer lhe fizera. Esse problema ele resolveu com o estudo das sucessivas camadas que compõem o livro do Êxodo. Também é preciso considerar que a investigação histórica que partira da metodologia utilizada por Dilthey com elementos da hermenêutica de Gadamer, incorporou a preocupação com as crenças que orientam o homem na existência. (BUBER, 2017, p. 87)

Em síntese, Martin Buber assumiu os aspectos fundamentais da fenomenologia histórica e a desenvolveu na mesma linha que os fenomenólogos, incluído Ortega nesse grupo, estavam propondo.

4 BUBER E A PSICANÁLISE ANALÍTICA DE JUNG

Martin Buber procurou entender o que se passava na primeira metade do século XX. Suas observações sobre aqueles dias foram apresentadas no livro *Eclipse de Deus* (1952). Ele o escreveu num tempo de dificuldades econômicas que se seguiu à crise de 29 e especialmente durante a Segunda Grande Guerra. Aquele foi um momento de revisão da mentalidade positivista, segundo a qual o mundo podia ser compreendido pela ciência, inclusive as questões morais, políticas e sociais seriam consideradas com o mesmo método das ciências. Também era necessário entender a brutalidade e atrocidades cometidas naqueles dias. De modo geral, para os homens daquele mundo, Deus já não tinha nada a dizer. Por isso, junto com o dogmatismo religioso que justificara o direito divino dos reis e o absolutismo combatido pelo iluminismo moderno, se perdera, por força das filosofias dos séculos XIX e XX, o sentido e significado da fé religiosa das antigas gerações.

É nesse contexto que alguns pensadores procuram recuperar, em outros termos, o sentido da fé em Deus. Foi o que fez Gabriel Marcel, o qual, no contexto cristão, pensou um Deus vivo e próximo do crente, deixando de lado

as tentativas de reduzi-lo a causa física ou inteligível do mundo¹⁷. No mesmo espírito trabalhou Teilhard de Chardin, que encontrou na ideia de evolução do mundo um sentido e direção para Deus. É, como partícipe desse movimento, que Martin Buber abordará o encontro do homem com Deus, ao mesmo tempo que critica os exageros do positivismo como filosofia da ciência. Buber, como Gabriel Marcel, falará de um Deus vivo com quem se dialoga. Em dois capítulos de *Eclipse de Deus*, já publicados anteriormente, é que o assunto foi aprofundado: “Religião e Filosofia” (antes editado em *Europäischen Revue*, 1929, p. 325-335) e “O amor a Deus e a ideia de Deus” (publicado em *Neuen Schweizer Rundschau*, 1947, p. 497-506).

Esses capítulos nasceram como revisão dos artigos publicados. O que se quer contudo destacar, no âmbito dessa comunicação, é o que está no quarto capítulo de *Eclipse de Deus*, onde há uma crítica ao psicanalista Carl Gustav Jung. A tradução brasileira de *Eclipse de Deus* adiciona o ensaio no qual Jung responde às críticas de Buber, e também contempla a réplica do filósofo judeu a esse ensaio de Jung. O livro permite, portanto, acompanhar o debate e, além das posições filosóficas de Buber, examinar sua crítica à psicanálise de Jung. A resposta que este deu às ponderações de Buber foi intitulada *Resposta a Martin Buber* e foi publicada inicialmente na revista *Merkur* (Stuttgart, ano VI, fascículo 8, 1952). Na edição brasileira das *Obras Completas* de Jung, esse texto aparece como “Religião e Psicologia” e foi publicado no volume *Psicologia e religião oriental* (Petrópolis: Vozes, 2005. v. XI, 615-622).

Vejam, a seguir, o teor da crítica de Buber. Ele utiliza um argumento já empregado por outros fenomenólogos, isto é, o fato de a ciência pretender ir além do que os dados permitiam e ocupar, assim, outros espaços da cultura, inclusive o da religião e da fé. Eis como Buber (2007 b, p. 76) o afirma: “ele [Jung] transpõe com soberana liberdade as fronteiras da psicologia em seus pontos mais essenciais, mas quase sem que perceba ou mesmo justifique porque o faz”.

Portanto, a crítica situa Jung na mentalidade positivista que recusava a presença de Deus no mundo e assumia, sem crítica, o discurso apresentado como científico. Buber menciona a transposição categorial que é estudar outros campos da realidade com as mesmas categorias empregadas e válidas

¹⁷ Bartholo Jr. resumiu outros problemas que seriam enfrentados pelo filósofo, como se verifica na sequência (2001, p. 9): “Outros como Franz Rosenzweig e Gabriel Marcel, apontam quase simultaneamente para a mesma urgência, de que seu /nosso tempo está grávido: curar as profundas feridas abertas na face humana pela falsa opção entre o individualismo possessivo e o coletivismo impositivo”.

num campo diverso. No livro *Martin Buber, a filosofia e outros escritos sobre o diálogo e a intersubjetividade*, Carvalho (2017, p. 37) resume o fundamental dessa crítica:

Jung vai além de onde autorizam suas experiências clínicas quando reduz a religião à manifestação de elementos inconscientes, que brotam da alma humana. Deus não é um Ente ou essência a que corresponda um componente psíquico, mas é exatamente esse conteúdo, um produto da alma humana considerada uma realidade metafísica essencial. A partir de uma análise fenomenológica da consciência, Buber recusa a noção de alma como realidade absoluta, pois a consciência se forma na relação com o mundo. Da forma como entende Deus, Jung não alcança a experiência religiosa: fica na experiência de si próprio. A representação dessa experiência são as mandalas (id., p. 83): “símbolos em forma de círculos, que Jung encontrou não apenas em diversas culturas religiosas, sobretudo no Oriente e na Alta Idade Média, mas também em desenhos de neuróticos e psicopatas”. As mandalas são representações da totalidade, fechadas em si mesmo, e que contém elementos complementares como o feminino e o masculino, o claro e o escuro, embora Jung não tenha dito que essas imagens substituíssem a divindade.

No que concerne ao processo dinâmico do desenvolvimento da personalidade, com o qual Jung descreve o movimento da *psique* humana, o psicanalista o descreve como união de elementos conscientes e inconscientes que produzem nova figuração do *Self*¹⁸. O *Self*, núcleo mais profundo da personalidade, inclui o Eu e outro, ou outros, isto é, o mundo, por conseguinte, a relação dialógica estudada por Buber em *Eu e Tu*. A continuidade da análise de Buber foi assim sintetizada por Carvalho (2017, p. 37):

Nesse ponto, Buber observa que o outro continua sendo o outro que (id., p. 87): “vem ao meu encontro de tal forma que minha vida entra em contato com a dele como com algo que não é e não pode vir a ser, minha alma não a inclui e nem a pode incluir”. Como ponto de chegada, o processo de individuação, no *Self*, é a união de opostos que se completam, do bem e do mal, de Cristo e do Anticristo, etc. É um processo interno de organização psíquica. Daí conclui Buber (id., p. 88): “o *Self* é uma totalidade pura e, como tal, indistinguível da imagem de Deus”. O *Self* é um modelo que

¹⁸ No capítulo “O Processo de Individuação” (p. 158- 229), onde M. L. von Franz parte do livro O homem e seus símbolos, concebido e organizado por Carl Gustav Jung, encontra-se a explicação do que era o *Self*. Assinala Franz (1977, p. 196): “Se um indivíduo lutou séria e longamente com a sua alma ou seu animus de maneira a não se deixar identificar parcialmente com eles, o inconsciente muda seu caráter dominante e aparece uma nova forma simbólica, representada pelo *Self*, o núcleo mais profundo da *psique*”.

representa os sistemas monoteístas. Porém, além de excluir o mundo e o que está fora da alma, o *Self* representa a ideia gnóstica de Deus, que Buber encontra nos escritos de juventude de Jung. Explica Buber (id., p. 90): “Essa figura, que une em si a Cristo e Satã, é, como realização da identidade de Deus como homem, a última figura descida à terra daquele Deus gnóstico que Jung antes havia professado e a quem permaneceu fiel”. A sequência desse debate encontra-se em artigos que foram incluídos nessa edição brasileira.

Jung explicou, na resposta às críticas de Buber, que seus escritos eram de um psiquiatra, o qual interpretava cientificamente os movimentos da vida psicológica, e não trabalho de um filósofo ou teólogo. Comenta, em seguida, que ele já foi considerado coisas muito distintas e contrárias, como gnóstico e agnóstico, místico e materialista, embora não entendesse como adequada nenhuma dessas referências que lhe foram imputadas e que Buber também utilizara. Do produto da consciência Jung (2007 b, p. 123) enfatiza:

Nisso tenho plena consciência de estar lidando com concepções antropomórficas e não com deuses e anjos reais, embora tais imagens arquetípicas, graças a sua energia específica, se comportem de forma tão independente que metafisicamente não poderia designá-la de outra maneira que não como demônios psíquicos.

O principal da resposta que o psicanalista deu a Buber também foi resumida por Carvalho (2017, p. 44):

Jung afirma que Buber entendeu mal o que ele denominava realidade da alma, que não era mais que simples descrição de fatos psíquicos e parte do processo dialético da individuação. Esses fenômenos são expressões do inconsciente e não propriamente pensamentos, esclarece. Na *psique* humana, esses conteúdos religiosos aparecem como um Tu, porque contrapõem-se ao Eu subjetivo. E as mais inexplicáveis manifestações da violência contemporânea: a morte de milhões de judeus pelos nazistas, a bomba atômica e o tráfico de escravos na Rússia parecem, a Jung, materialização dos demônios íntimos que atormentam as pessoas. Nesse sentido, toda a representação de Deus, de igual modo, é expressão de algo íntimo do homem, portanto, um fenômeno psíquico. Esclarecido isso, Jung não considera que suas afirmações possam ser interpretadas como possuindo caráter metafísico ou teológico, mas unicamente empírico. E recusa a crítica de Buber como se verifica no texto que se segue (id., p. 128): Quando sou da opinião que todas as afirmações sobre Deus partem em primeira linha da alma, e por isso, é preciso distingui-las do ser

metafísico, com isso nem Deus foi negado, nem o homem foi colocado no lugar de Deus.

O que Jung destacou é que seus escritos não foram bem entendidos por Buber, que se comportava como teólogo ou filósofo interpretando uma teoria científica. Diante dessas palavras de Jung, Buber preparou uma réplica, explicando a diferença entre seu pensamento e a noção de religião dos psicanalistas e diferenciando o Deus da Filosofia (ao qual parece se referir Jung) do Deus Bíblico. Buber esclareceu que não contestava as observações clínicas do psiquiatra, nem o material colhido da prática médica, mas recusava a transposição das conclusões do campo científico para o religioso. Em outras palavras, ele entendia que Jung formulava afirmações sobre assuntos religiosos que ultrapassavam a esfera da Psiquiatria e da Psicologia.

Essa crítica de Buber também foi assim retomada por Carvalho (2017, p. 45):

É se nos detivermos às justificativas de ambos, parece correta a observação de Buber, porque mesmo que se reconheça a validade dos arquétipos, como Jung os entendeu, não parece legítimo concluir daí que (id., p. 132): “não exista um Deus desvinculado do sujeito humano”. Aliás, é essa tese que ele recusa na interpretação que Freud dá à fé judaica. Buber entende que Deus se manifesta em formas que o homem possa estudá-lo, mas isso não o esgota, nem o restringe a esse objeto. É o mesmo argumento de Jaspers no que se refere à totalidade da vida humana, a existência do homem pode ser estudada em aspectos parciais pela ciência, mas não se deixa ver na totalidade. Nesse ponto, a dificuldade epistemológica é a mesma de quando se estuda Deus. No capítulo dedicado *À variedade genérica do Homem*, na Psicopatologia Geral, Jaspers explica (1979, v. II, p. 748): “É errado pensar que a análise de fatores elementares esgote o respectivo objeto, e é errado pensar que o todo da ideia seja, ele próprio, fator que se possa reconhecer e dominar como tal”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Martin Buber representa, no âmbito da filosofia existencial, o grande expoente dos estudos sobre as relações humanas. Sua contribuição mais significativa para essa questão está em *Eu e Tu* e no livro *Do diálogo e do dialógico*, livros onde ele explica que a autêntica existência humana se constrói como relação. O aprofundamento que realizou nos conceitos “relação” e “diálogo”, nas duas obras mencionadas, ampliou os conhecimentos da

analítica da existência¹⁹. Embora esse fosse tema de outros fenomenólogos, as contribuições aqui resumidas são fundamentais para os que se dedicam às ciências humanas, especialmente Psicologia, Educação e Sociologia.

Nesta comunicação, indica-se que a fenomenologia da relação de Buber vai além do solipsismo moderno, cartesiano, porque recusa uma consciência isolada e organizadora do mundo. Mostramos, neste artigo, que Buber adota a consciência intencional de Husserl, considerando-a a base de suas palavras-princípio ou, ainda melhor, aquela ideia orteguiana de referir-se ao Eu na relação com a circunstância, a qual, para nosso pensador, se revela nas relações com o Tu e com o Isso. Dito à moda de Husserl, não há um Eu sem um Tu ou um Isso e não existem essas realidades sem o Eu. A consciência intencional buberiana mantém diálogos intencionais e está na base das críticas que fez aos psicanalistas. Essas críticas vão no sentido de recusar à psicanálise o *status* de ciência total e de abrir espaço para a chamada psicologia fenomenológica²⁰ e para estudos históricos.

Quando se tem em vista o espaço ocupado por Buber, na escola existencial, naquele sentido indicado por Heinemann no capítulo sobre antropologia filosófica, em *A filosofia no século XX*, nele enxergamos o protagonismo da fenomenologia da relação, aquele pensador que destaca o espaço que há entre o sujeito e o objeto da consciência, aquele que tematiza o intervalo, que se abre entre o Eu e cada um dos modos de objetos (Tu ou Isso) com os quais se dá na relação ou na experiência. Portanto, as palavras-princípio resumem duas formas de o homem se relacionar no mundo e expressam o discurso filosófico e científico.

Parece necessário ainda lembrar que, num mundo em que os mestres da suspeita (Freud, Marx e Nietzsche) anunciaram a morte de Deus e sepultaram o humanismo, Buber é um dos autores cujas teses articulam o que há de mais

¹⁹ Buber é um pensador muito original e marca posição própria, entre os filósofos da existência. De um lado, é preciso não desconhecer que a escola existencialista não possui pontos rígidos, principalmente tomada de posição sobre importantes questões existenciais. E, nesse sentido, ele se insere perfeitamente na escola, como se afigure deste texto de von Zuben (2003, p. 183): “Este estudo procura mostrar a preocupação de Martin Buber quanto ao grande enigma que vem desafiando a curiosidade questionadora do homem no transcurso de sua história, a questão da sua existência”.

²⁰ Von Zuben observa que a fenomenologia do diálogo de Buber inspirou a clínica fenomenológica (2003, p. 165): “muitos especialistas de renome estudaram a obra de Buber e elaboraram articulações nas mais diversas perspectivas, o mais das vezes escolhendo a categoria da relação ou do diálogo para as análises e propostas sobre as principais questões no campo da psicologia e da psicoterapia. Mais recentemente, muitos especialistas vinculados à terapia da Gestalt têm contribuído significativamente para as pesquisas e estudos correlacionando essa teoria com o pensamento dialógico de Buber”.

humano no homem, não só retomando o humanismo²¹, mas preocupado em trazer de volta o divino no mundo, em um humanismo ontológico.

CARVALHO, J. M.; TOMAZ, M. S. C Martin Buber and the phenomenology: the encounter in philosophical and psychological discourse. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 4, p. 203-224, Out./Dez., 2020.

Abstract: The fundamental contribution of Buber to the existential phenomenology is to attribute to the principle words I-Thou and I-It, by means of the intentionality of consciousness, a decisive role in the dialogue and in the encounter. This occurs by the presentification and detachment of the ones involved in the debate. These words were fundamental to explain the intersubjectivities relations and with the world, relations which are essential to clarify the discourse that comes from philosophy and science. We try to present a deeply concern about the distinction between the Buber's principle words and its repercussion in the relation therapist – patient in the psychological and medical clinics. Moreover, we will touch the dialog that Buber sustained with Freud and Jung. With the first, it is noticeable the inception of the meaning of historicity in the construction of life to refuse a notion of culture as an Oedipus projection. Buber refuse too, with the second, to reduce the dialogue with the sacred to a psychic function.

Keywords: Phenomenology. Intentionality. Philosophy. Health. Psychology.

REFERÊNCIAS

BARTHOLO JR., Roberto. **Você e Eu - Martin Buber; presença palavra**. Rio de Janeiro, Garamond, 2001.

BUBER, Martin. **Moisés**. Buenos Aires, Imán, 1949.

BUBER, Martin. **Eu e Tu**. 10 ed. Trad. Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Centauro, 2006. 152 p.

BUBER, Martin. **Do diálogo e do dialógico**. Trad. Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2007. 171 p.

BUBER, Martin. **Eclipse de Deus**. Campinas, Verus, 2007b.

²¹ Certos autores, como Eduardo Oyakawa, enxergam na reação buberiana ao ateísmo moderno e ao individualismo político um traço do romantismo alemão. A reação ao ateísmo se explica melhor pelo diálogo com a vertente religiosa da fenomenologia existencial; seu pensamento social e político parece, contudo, próximo dos românticos, pela construção da ideia de nação e articulação de um princípio fundador do povo. Eis o que Oyakawa afirma (p. 35): “hauriu do romantismo a contestação dos que presentiam na modernidade os traços inexecíveis de impessoalidade e alienações sociais crescentes. Propugnou uma nova forma de convivência humana baseada nos princípios da comunidade”.

CARVALHO, José Mauricio de. **História da filosofia contemporânea**. São João del-Rei, Nead, 2014. 169 p.

CARVALHO, José Mauricio de **Martin Buber, a filosofia e outros escritos sobre o diálogo e a intersubjetividade**. São Paulo, flocczar, 2017. 259 p.

CROMBERG, Mônica Udler. **A crisálida da filosofia**. São Paulo, Associação Editorial Humanitas, 2002, 222 p.

FREUD, Simund. **O homem Moisés e a religião monoteísta**. Porto Alegre, Le PM, 2014. 192 p.

HEIMSOETH, Heins. **A filosofia no século XX**. São Paulo, Saraiva, 1938. 168 p.

HEINEMANN, Fritz. **A filosofia no século XX**. Trad. e prefácio de Alexandre Morujão. 2 ed.; Lisboa, Calouste Gulbenkian, 2006. 574 p.

HUSSERL, Edmund. **Meditaciones cartesianas**. Madrid, Gama, 1986. 222 p.

JUNG, Carl Gustav (org.). **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1977. 316 p.

LUIJPEN, Wilhemus Antonius Maria. **Introdução à fenomenologia existencial**. São Paulo: EPU, 1973. 400 p.

ORTEGA Y GASSET, José. El hombre y la gente. **Obras Completas**. 2ª reimpresión. v. VII, Madrid, Alianza, 1997.71-269 p.

OYAKAVA, Eduardo. **A espiritualidade da palavra: Martin Buber e Friedrich Hölderlin**. São Paulo, Stilgraf, 2010. 176 p.

SALA, Javier San Martín. Ortega como fenomenólogo. IN: AMOEDO, M., BARROS DIAS, J.M. e DELGADO, A.S. **José Ortega y Gasset leituras críticas no cinquentenário da morte do autor**. Évora, Universidade de Évora, 2007. 21-41 p.

SIDEKUM, Antônio. **A intersubjetividade em Martin Buber**. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes. Caxias do Sul, Universidade de Caxias do Sul, 1979. 112 p.

VERÍSSIMO, Luiz José. **A ética da reciprocidade, diálogo com Martin Buber**. Rio de Janeiro, UAPÊ, 2010. 201 p.

Von ZUBEN, Newton Aquiles. **Martin Buber, cumplicidade e diálogo**. Bauru, EDUSC, 2003. 232 p.

Recebido: 28/5/2018

Accito: 24/02/2020

COMENTÁRIO AO ARTIGO

“MARTIN BUBER E A FENOMENOLOGIA: O ENCONTRO NO DISCURSO FILOSÓFICO E PSICOLÓGICO”

Ozanan Vicente Carrara¹

Referência do texto comentado: CARVALHO, José Maurício de; TOMAZ, Mauro Sérgio de Carvalho. Martin Buber e a fenomenologia: o encontro no discurso filosófico e psicológico. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 4, p. 203 – 224, 2020.

Emmanuel Levinas se reconhece devedor de Martin Buber, como o confessa em *Entre Nós*, primeiro no que diz respeito à maneira como Buber pensa a alteridade, sob a categoria do Tu, mas também em suas intuições sobre o tipo de conhecimento que se deixa ver, no encontro *Eu-Tu*. Sua admiração por Buber, no entanto, não o impede de se distanciar dele, no que diz respeito à reciprocidade do *Eu-Tu*, ao formalismo e à compreensão buberiana de ética, propondo outra compreensão mais radical da alteridade, a partir da ideia do Infinito. A alteridade buberiana se manifesta a partir da relação *Eu-Tu* que - reconhece Levinas - Buber descreve com originalidade, em oposição à relação *Eu-isso* que caracteriza a relação sujeito-objeto.

É o Tu eterno que torna possível o encontro do tu humano, embora o humano também possa ser tratado como objeto. Levinas vê uma aberração nessa segunda possibilidade! Buber visualizou, com clareza, que o humano consiste em estar junto a outro homem, no entre dois da relação, não no homem perdido na massa, nem nele tomado em sua solidão (LEVINAS, 1987,

¹ Doutor em Filosofia Contemporânea pela UERJ, com estágio pós-doutoral na Universidade Paris X (Nanterre/La Défense) e pesquisa sobre ética ambiental a partir de Levinas e Jonas. Professor associado I da Universidade Federal Fluminense, campus de Volta Redonda, Volta Redonda, RJ – Brasil.

 <https://orcid.org/0000-0003-3505-2954> E-mail: ozanan.carrara@gmail.com

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.13.p225>



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

p. 35). A divergência de Levinas está em que Buber caracteriza essa relação pela reciprocidade: “o eu diz tu a um tu enquanto que este tu é um eu podendo lhe responder tu”, o que implica numa igualdade inicial entre o interpelante e o interpelado, constata Levinas (LEVINAS, 1987, p. 35). A reciprocidade destrói a altura, pois, para Levinas, a relação ética é dual e assimétrica, isto é, o outro é mais frágil e mais vulnerável do que eu e, assim, ele está em condições de me desinstalar de minha autossuficiência e autonomia, exigindo que eu aja em socorro dele. Se o outro é igual a mim, ele não apela à minha responsabilidade por ele.

Buber admite que a relação entre tanto um termo como o outro (Eu e Tu) precede os próprios termos, ela se dá no “entre os dois”. Nesse ponto, Levinas reconhece o mérito de Buber, o qual se recusa a conceder ao ato intelectual do saber sua primazia, mostrando nisso sua sintonia com a filosofia existencialista. Buber evidenciou que a significação última da relação *Eu-Tu* não é a verdade, mas sim a “socialidade irreduzível ao saber e à verdade” (LEVINAS, 1987, p. 36). Com isso, conclui Levinas leitor de Buber, toda relação com o ser é redutível a uma experiência e permanece modalidade desse ser, ao passo que a relação *Eu-Tu* deixa ver que a socialidade é irreduzível à experiência da socialidade. *Eu-Tu* é retidão e não se dobra sobre ela mesma, como o *esse* do ser que sempre se dá, isto é, que está devotado à compreensão do ser (LEVINAS, 1987, p. 37). “No começo é a relação”, intuição central de Buber, e essa relação se realiza sob o modo concreto da linguagem. “A palavra é o entre dois por excelência” e “o diálogo funciona não como uma síntese da relação, mas como seu desdobramento mesmo” (LEVINAS, 1987, p. 38). Essa relação que se estabelece através da linguagem se revela como uma transcendência irreduzível à imanência. Descoberta genial de Buber, da qual se serve Levinas!

No entanto, a questão de Levinas, apesar de reconhecer sua dívida para com Buber, é como essa transcendência pode se transpor ao plano da linguagem, sem aí se degenerar (LEVINAS, 1987, p. 39). De toda maneira, o que Levinas louva em Buber é o fato de ele ter colocado em questão a inteligibilidade do fundamento, assim como a exclusividade da objetivação e da tematização como as únicas fontes do sentido (LEVINAS, 1987, p. 44). Levinas questiona justamente essa correlação entre o ser e o conhecimento, pois “pensar o ser é pensar à sua medida e coincidir consigo mesmo” (LEVINAS, 1987, p. 45).

Aqui se situa toda a desconfiança de Levinas em relação à linguagem ontológica que ele acusa de destruir a transcendência do outro. Assim, Levinas

questiona Buber, perguntando se a linguagem ontológica do dito respeita a imediaticidade da relação *Eu-Tu*. O dizer, em tensão com o dito, alude a uma dimensão da linguagem que não é absorvida pelo dito, mas que o excede. Isso fornece a Levinas a ocasião para ele se perguntar se a imediaticidade do *Eu-Tu* buberiano, além de escapar do recurso aos sistemas conceituais do mundo e da história, não está na urgência mesma de minha responsabilidade que precede todo saber (LEVINAS, 1987, p. 49). Para Levinas, a grande descoberta de Buber está justamente nessa irredutibilidade da associação com outrem a qualquer saber prévio que não é nem representação, nem saber, nem ontologia. Eis a dimensão que Levinas denomina dimensão ética, dimensão de sentido, onde o homem encontra outro homem, nível em que Levinas visualiza a responsabilidade de um pelo outro. A ética levinasiana começa justamente diante da exterioridade do outro, diante do outro, cujo Rosto me engaja na responsabilidade por ele da qual não tenho como escapar.

Por conseguinte, a ética é essa nova ordem de sentido que Buber teria intuído, o Rosto é a significação mesma, e Buber estaria ainda preso à ontologia e aos seus termos aos quais ele recorre para descrever a relação ao *Tu*, como se o ser fosse o alfa e o ômega do sentido (LEVINAS, 1987, p. 51). A partir da descrição buberiana da relação *Eu-Tu* é que Levinas encontra um ser primordial dotado de uma significação de socialidade que obscurece a clareza do dado e de seu ser, uma “relação que é *dés-intér-essement*, desenraizamento fora do ser, retidão do élan sem retorno sobre si” (LEVINAS, 1987, p. 52). A significação do Rosto humano não se dá a compreender em nenhum conceito. Entende-se então o caminho que toma Levinas, ao pensar separados o mundo e o outro, o saber e a socialidade, o ser e Deus (LEVINAS, 1987, p. 55).

O mundo não é uma forma de alteridade, pois o sujeito não se situa no mesmo mundo das coisas, dos objetos e dos seres. Não há aí relação como a relação com a ferramenta que eu utilizo para lidar com as coisas. É por isso que, para Buber, o mundo das coisas deixa de ser um *Isso* e pode se apresentar como um *Tu* para o eu que então assim o percebe. Essa posição buberiana é inaceitável para Levinas, que a vê como muito próxima do paganismo. Logo, Levinas propõe uma dessimetria entre os dois tipos de relação: a experiência (relação de conhecimento) e o encontro. Levinas recusa claramente essa correlação entre sujeito e objeto que dá ao sujeito cognoscente poder sobre o objeto conhecido.

Embora partilhe da crítica buberiana ao estatuto objetivo do conhecimento, vendo a experiência e o conhecimento que derivam dessa relação

Eu-isso como objetivação, Levinas vai além de Buber, ao rejeitar caracterizar essa relação pela reciprocidade. De acordo com Buber, o Tu vem ao eu de fora do mundo das coisas, mas Levinas priorizará a altura do Outro sobre o sujeito intencional. A reciprocidade não permite, segundo a compreensão de Levinas, se perceber plenamente como sujeito, mas é necessário sair dessa relação objetivante, a fim de que se deixe ver uma transcendência não empírica. Ambos concordam que o sujeito só se percebe a partir da alteridade, ou seja, há uma relação que precede a percepção de si mesmo como sujeito, todavia, Levinas concede primazia ao dizer sobre o dito ou ao Outro sobre o Eu.

Para Levinas, foi Buber quem deu o primeiro passo em direção à saída de uma filosofia da consciência centrada no Eu, tradição predominante na filosofia ocidental que Levinas não se cansará de denominar “egologia”, incluindo nessa tradição seu mestre Husserl, para quem o eu é consciência representativa. Buber foi pioneiro, na fenomenologia, em pensar uma subjetividade como relação que lança o eu em direção ao outro, sem se fechar numa interioridade. O encontro, destarte, não pode ser apreendido ou compreendido como representação, visada intencional ou ainda como conhecimento. O Rosto não é fenômeno e escapa à representação. Partindo de Buber, Levinas o ultrapassa, ao propor uma separação radical entre o sujeito e o Outro como Infinito.

Sendo o encontro ético uma relação de único a único, entre um eu singular e um Outro inassimilável pelo eu, o diálogo deixa de ser uma coincidência entre as duas partes, ensejando que a responsabilidade nasça, a partir da interpelação do Outro ao eu. Ao estabelecer a reciprocidade como condição do diálogo, Buber perdeu a característica fundamental da relação ética. Na reciprocidade, Buber concebe o homem como tendo necessidade de Deus, mas Deus também como precisando do homem, para continuar sua obra de criação. Entretanto, essa necessidade humana faz o sujeito entrar em relação com uma transcendência, reduzindo-a a si. Ao contrário de Buber, Levinas descreve a subjetividade a partir de dois movimentos centrais: a necessidade que caracteriza o corpo, que, ao ser preenchida, desaparece, e o Desejo que, sendo de ordem metafísica, não pode jamais ser preenchido. É o Desejo que preserva e respeita a transcendência do Outro. O Infinito, para Levinas, vem de si mesmo e não tem necessidade de nada que não dele mesmo. O Outro pode exigir tudo de mim, mas eu não posso exigir nada dele. Como se diz frequentemente entre os intérpretes de Levinas: o que eu tenho a ver com o outro é meu problema, mas o que ele tem a ver comigo é problema dele.

A *separação*, termo levinasiano que se opõe à totalização, preserva tanto a transcendência do Outro como a singularidade do Eu. Levinas não admite nenhum movimento de retorno a si, como na identidade, conceito dominante na compreensão ocidental da subjetividade, contudo, ele prefere o termo *substituição*, em que o sujeito se coloca no lugar do outro, esquecendo de si. A reciprocidade é ainda retorno do sujeito sobre si mesmo, confundindo sujeito e objeto, apagando com isso a dimensão ética da relação com o Outro. É esse formalismo da relação *Eu-Tu* buberiana que impede a ética. Buber teria colocado o homem e as coisas no mesmo plano, apagando a transcendência. E isso se confunde com a Idolatria!

Agradecemos ao texto de Carvalho (2020) por propiciar a reflexão produzida neste comentário.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, José Maurício de; TOMAZ, Mauro Sérgio de Carvalho. Martin Buber e a fenomenologia: o encontro no discurso filosófico e psicológico. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 4, p. 203 – 224, 2020.

LEVINAS, Emmanuel. **Hors Sujet**. Paris: Fata Morgana, 1987.

LEVINAS, Emmanuel. **Entre Nous**. Essais sur le penser-a-l'autre. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1991.

LEVINAS, Emmanuel. **Noms propres**. Paris: Fata Morgana, 1976.

ZIELINSKI, Agata. **Levinas**. La Responsabilité est sans pourquoi. Paris: PUF, 2004.

Recebido: 01/11/2020

Accito: 06/11/2020

A CONCEPÇÃO NEOFREGIANA DE PROPOSIÇÃO EM MENTE E MUNDO, DE J. MCDOWELL

José Renato Salatiel¹

Resumo: A epistemologia tradicional trata de certas questões, como a justificação de crenças empíricas, em um viés cartesiano representacionista, o qual distingue conceitos e experiência em diferentes domínios metafísicos. Mas, desse modo, torna-se difícil explicar como a percepção pode ter um papel normativo no processo de justificação do nosso conhecimento sobre o mundo. A solução recomendada por McDowell, em *Mente e Mundo*, é considerar que a percepção envolve capacidades conceituais e que ela provê um acesso direto aos objetos da realidade externa. Além disso, McDowell endossa a teoria proposicional neofregiana de Evans, que, em parte, explica como o conteúdo da experiência pode ser estruturado, de sorte a atender ao empirismo mínimo. O presente artigo objetiva analisar as implicações da semântica neofregiana de McDowell para o projeto filosófico delineado em *Mente e Mundo*. Argumenta-se que essa conexão entre a teoria conceitualista da percepção e a teoria semântica dos sentidos *de re* suporta o disjuntivismo epistemológico, que visa a escapar ao problema cético.

Palavras-chave: Pensamento singular. Percepção. John McDowell. Frege.

INTRODUÇÃO

Uma questão central da epistemologia concerne à justificação de crenças empíricas e, em específico, ao papel da percepção nesse processo de avaliar nosso conhecimento proposicional sobre o mundo. A representação de estado de coisas em proposições que dizem algo de verdadeiro, ao invés de falso, por sua vez, requer uma investigação semântica sobre a referência e os termos singulares. *Mente e Mundo*, de John McDowell, tem a virtude de alinhar esses dois domínios filosóficos – conhecimento e linguagem – de um modo original, dentro de diferentes tradições do pensamento ocidental.

¹ Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), Vitória, ES – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-5858-1248> E-mail: jose.salatiel@ufes.br

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.14.p231>



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

A tese epistemológica central da obra é a de que a percepção é uma atividade cognitiva que ocorre dentro da esfera da racionalidade. Assim, o conteúdo sensorio da experiência é conceitualmente estruturado, de forma a permitir a chancela de juízos empíricos. A tese conceitualista é amparada, por seu turno, por uma teoria do sentido *de re*, apresentada apenas em linhas gerais, ao longo das conferências que compõem o livro.

O objetivo deste artigo é explicitar a conexão entre essas duas teorias, em *Mente e Mundo*, conexão essa que não parece clara, dada a complexidade da obra. Argumentarei que há uma dependência entre a tese conceitualista da percepção, a concepção semântica neofregiana de pensamento singular e a doutrina disjuntivista proposta pelo filósofo, as quais, em conjunto, oferecem uma dissolução das objeções céticas ao conhecimento empírico. Para desenvolver este trabalho, recorrerei, além da referida obra, a textos anteriores de McDowell, em específico um conjunto de artigos reunidos em *Meaning, Knowledge, and Reality* (1998).

No que segue, adoto como estratégia teórica a exposição da crítica de McDowell a dois argumentos semântico-epistêmicos, elaborados por Donald Davidson (1986) e Tyler Burge (1977), que sustentariam, segundo o filósofo sul-africano, uma noção cartesiana de experiência. Para McDowell, essa abordagem tradicional deveria ser suplantada pela doutrina que ele chama de *empirismo mínimo*.

O artigo divide-se em quatro partes. A primeira seção tem o propósito de caracterizar o problema da percepção na justificação de crenças, cujas respostas tendem ora para o aceno ao “mito do dado”, ora às vertentes coerentistas. McDowell propõe “curar” essa “angústia”, mediante o entendimento das faculdades perceptivas como exercícios de nossas capacidades conceituais.

A segunda seção expõe uma segunda problemática, sobre o pensamento demonstrativo, e as tentativas de sua resolução em dois tipos de teorias proposicionais: dependentes do objeto (proposições russelianas) e independentes do objeto (sentidos fregianos). A partir desse aparato teórico, é discutida, na seção três, a crítica de McDowell às modalidades *de dicto* e *de re* em Burge e, na quarta, é focalizado seu endosso à teoria do sentido *de re* fregiano de Evans (1982). Concluo o trabalho, analisando possíveis implicações epistêmicas dessa articulação teórica para uma concepção disjuntivista da experiência.

1 A TESE CONCEITUALISTA

Mente e Mundo versa sobre essa supracitada relação em um viés privilegiadamente epistemológico, mas não somente. Na obra, McDowell retoma a máxima kantiana de que “pensamentos sem intuições são vazios, e intuições sem conceitos são cegas” (CRP A51/ B75), para reivindicar uma posição cuja finalidade é dupla. De um lado, suprir a necessidade de se exortar os dados dos sentidos, sobre os quais não se tem nenhum acesso normativo, como conteúdo legítimo de crenças. De outro, evitar que o pensamento não responda a nada além do âmbito de suas próprias inferências.

Contra essa oscilação, ele sustenta a tese de que os exercícios das capacidades conceituais não se restringem a uma fronteira da experiência – são, conforme afirma, indelimitados (*unboundedness*) –, e assim, as entregas da experiência (percepção) já seriam envoltas em um repositório conceitual (McDOWELL, 2005, p. 71-72).

A natureza do conhecimento humano é caracterizada por um contexto normativo da experiência, naquilo que Sellars chamou de “espaço lógico das razões”, no qual o domínio competente de articulações linguísticas é distintivo, para que haja a justificação de um saber empírico. Desse modo, afirma Sellars, quando um sujeito S diz que *vé* que “F é G”, ele não estaria apenas descrevendo uma impressão sensorial a partir de uma observação, mas endossando um certo conteúdo proposicional, ou seja, fazendo um juízo a respeito da experiência. “Caracterizar as experiências de S como um ver é o mesmo que [...] aplicar o conceito semântico de verdade a tais experiências” (SELLARS, 2008, p. 47).

A experiência sensorial, pelo contrário, é despojada de elementos racionais. Portanto, ela não pode ser fonte de legitimação de juízos empíricos. Segundo Sellars, o análogo à “falácia naturalista” (SELLARS, 2008, p. 28), cometido pelo chamado “mito do dado”, consiste em caracterizar um determinado estado ou episódio interno como sendo *saber*, uma vez que isso significa situá-lo “[...] no espaço lógico das razões, do justificar e ser capaz de justificar o que se diz” (SELLARS, 2008, p. 51). Em outras palavras, a habilidade de atestar um determinado conteúdo proposicional envolve um processo de aprendizagem de conceitos, ao passo que isso não ocorre ao se *sentir* um determinado conteúdo sensorial

O problema é explicar como a percepção, sendo uma atividade passiva de recebimento de estímulos sensoriais do ambiente, pode adentrar ao domínio

da *espontaneidade*, para usar um termo kantiano. Afinal, é somente mediante faculdades perceptivas que se estabelece contato com o mundo.

Davidson, assim como Sellars, critica o mesmo pressuposto de que crença e percepção compartilham o mesmo conteúdo epistêmico, entendimento esse que subjaz às teorias fundacionistas². “A relação entre uma sensação e uma crença não pode ser lógica, uma vez que sensações não são crenças ou outras atitudes proposicionais” (DAVIDSON, 1986, p. 311). A única dependência que uma crença possui em relação à percepção, ressalta, é do tipo causal – estados perceptivos seriam, no máximo, a causa de atitudes proposicionais, nunca a justificativa para elas (DAVIDSON, 1986, p. 311-312). O argumento de Davidson pode, então, assim ser formulado:

- i. A justificação para crenças empíricas somente pode ocorrer com base em estados cujo conteúdo é conceitual (proposições).
- ii. Experiência perceptual é um estado destituído de conteúdo conceitual.
- iii. Portanto, a experiência perceptual não pode servir de base justificatória para crenças empíricas.

“Todas as crenças”, conclui Davidson, “são justificadas neste sentido: elas são apoiadas por numerosas outras crenças [...] e possuem um pressuposto em favor de sua verdade” (DAVIDSON, 1986, p. 319). Podemos ter algumas crenças falsas, mas não todas, e é com base na coerência com esse conjunto de crenças que podemos justificar a crença *y* de que uma crença *x* é verdadeira. Apenas crenças, por conseguinte, podem servir de base justificatória para outras, não se podendo apelar a nenhuma instância legisladora que esteja fora do “espaço lógico das razões”.

McDowell ratifica a rejeição da noção empirista de dados dos sentidos – ou outros tipos de crenças com estatuto de serem básicas – de Davidson e Sellars. Mas, em sua interpretação, a posição coerentista à qual essa rejeição leva, ao menos em Davidson, é insatisfatória, na medida em que, sem controle externo, promove “clausura na esfera do pensamento” (McDOWELL, 2005, p. 52), a qual opera como “um giro sem atrito ocorrendo no vazio”

² Teorias fundacionistas sustentam, *grosso modo*, que ter um conteúdo mental (de natureza não inferencial) confere ao sujeito uma justificação *prima facie* para uma crença qualquer.

(McDOWELL, 2005, p. 47). Isso, por sua vez, expõe o conhecimento ao ceticismo³ e torna atraente, mais uma vez, o apelo ao dado.

O maior problema na análise de Sellars e Davidson, contudo (e ainda que estejam certos sobre o empirismo clássico), é que essa posição, segundo McDowell, mantém um “abismo” (*gap*) entre a realidade externa e o domínio conceitual. Para ele, essa perspectiva é equivocada, pois pressupõe uma fronteira externa ao conceitual. Isso deixaria o “mundo” para além do escopo da responsabilidade do sujeito, o qual, no entanto, o requer para justificar crenças empíricas que, no máximo, lhe ofereceriam apenas desculpas (McDOWELL, 2005, p. 44 e 49). É essa divisão que provocaria uma oscilação entre, de um lado, o apelo ao “mito do dado” e, de outro, abordagens coerentistas que não resistiriam aos questionamentos céticos.

A proposta de um empirismo mínimo é que “a ideia de um direcionamento ao mundo empírico só é inteligível em termos de responsabilidade perante o tribunal da experiência, concebido em termos de um mundo que impressiona sujeitos percipientes” (McDOWELL, 2005, p. 28; cf. p. 29-30). A experiência para McDowell, assim, é mais do que mera causalidade: ela tem um papel importante como “tribunal”.

Por isso, ele precisa rejeitar a segunda premissa do argumento acima formulado. A tese conceitualista de McDowell é que os conteúdos representacionais são completamente conceitualizados, ou seja, a experiência não pode ser concebida fora do espaço lógico das razões (McDOWELL, 2005, p. 46). Os conceitos não agem sobre as entregas da receptividade, mas a própria percepção já é, ela mesma, conceitualizada, embora, em parte, sejamos passíveis em relação àquilo que experienciamos. Assevera McDOWELL (2005, p. 49):

As capacidades conceituais que são passivamente postas em jogo na experiência pertencem a uma rede de capacidades envolvidas no pensamento ativo, rede esta que governa racionalmente a produção de respostas que, na busca de compreensão, vamos dando aos impactos do mundo sobre a nossa sensibilidade.

Em suma, o “espaço lógico de razões” não ocorre dentro de uma fronteira que o separa da realidade externa. Quando um sujeito vê um

³ Assinala McDowell: “[...] nada, no quadro que nos é oferecido por Davidson, impediria alguém de ser um cérebro posto na cuba de um cientista maluco” (2005, p. 53).

objeto com determinadas propriedades, ele já deve estar “equipado” com os conceitos adequados para o estado cognitivo de ver que tal coisa é de tal modo (McDOWELL, 2005, p. 67). As capacidades receptivas (percepção) ocorrem *dentro* da esfera do conceitual, em um conteúdo linguisticamente articulado⁴. O ato de pensar, exercício da espontaneidade, é um juízo que se faz sobre isso (“Os juízos apenas endossam um conteúdo já conceitualizado” [McDOWELL, 2005, p. 85]), e é sobre esse juízo que a realidade imporá constrangimentos, ou seja, atuará como “tribunal”. Por isso, ele enfatiza: “A coerção vem de fora do *pensar*, mas não de fora daquilo que é *pensável*” (McDOWELL, 2005, p. 66).

A essa tensão criada pelo dado como acesso cognitivo ao mundo subjaz uma outra, segundo McDowell, ocasionada por uma concepção equivocada de proposição, do tipo russeliana⁵, segundo a qual a proposição deve figurar o dado para que ocorra o juízo. A seguir, analisarei essa contraparte semântica da oscilação que é divisada tenuamente em *Mente e Mundo*, porém, que, apesar disso, é fundamental para entender a noção de conteúdo conceitual ali defendida. Começarei expondo as questões envolvendo o pensamento singular e, a seguir, a posição de McDowell a respeito de proposições neofregianas.

2 O PROBLEMA DO PENSAMENTO SINGULAR

Entender as questões envolvendo o pensamento empírico, ou seja, aquele estado mental que se dirige ao mundo, requer a análise de proposições com termos singulares, cujas condições de verdade dependem de fatos que são por elas denotados. Um tipo particular de pensamento singular, aquele baseado na percepção, é expresso em proposições contendo pronomes demonstrativos, como, por exemplo:

⁴ Não é, portanto, como se a espontaneidade atuasse sobre a experiência, fazendo com que juízos perceptuais convertessem um conteúdo não conceitual em conteúdo conceitual (modelo de EVANS, 1982). Mas é a própria experiência que deve ser entendida como resultado do exercício de nossas capacidades conceituais. McDowell explica melhor essa proposta, com seu conceito de segunda natureza (cf. “Quarta Conferência”, em *Mente e Mundo*). Segundo ele, a aquisição de linguagem e de compromissos epistêmicos, isto é, o adentrar no “espaço lógico das razões”, seria uma realização de nossas potencialidades animais, incluindo nosso amadurecimento intelectual.

⁵ O adjetivo “russeliana” aqui é uma referência, como veremos na próxima seção, a uma noção de proposição defendida por Russell.

“Esta xícara de café é branca”.

A condição de verdade dessa sentença (1) depende da percepção de uma xícara de café à qual se possa atribuir a propriedade de ser branca. Contudo, além de um elemento denotativo expresso no termo singular da sentença, há um componente intencional dado pelo conteúdo mental ou atitude proposicional dirigida ao objeto. Nesse caso, dizemos que há, em suma, duas perspectivas de análise de proposições: dependentes do objeto (*object dependent*) e independentes do objeto (*object independent*).⁶

Na segunda perspectiva, independente do objeto, a proposição expressaria um pensamento singular, mesmo que a xícara de café não existisse, e o sujeito, nesse caso, estaria diante de uma xícara ilusória ou sofrendo de alucinação. As dificuldades epistêmicas aqui são claras, pois não haveria como responder ao ceticismo em relação à crença do sujeito, a qual permaneceria inalterada em uma situação na qual a xícara fosse substituída por uma cópia. Na primeira perspectiva, dependente do objeto, não há essa possibilidade: caso não haja nenhum objeto referido, não há nenhum conteúdo demonstrativo do pensamento e, assim, o sujeito teria apenas a ilusão de um pensamento empírico.

A interpretação-padrão concebe a perspectiva dependente do objeto como sendo russeliana, e a independente do objeto, como fregiana. A originalidade da interpretação de McDowell consiste na tese de que proposições (neo)fregianas são dependentes do objeto, ainda que se diferenciem de proposições russelianas⁷. Examinarei, nesta seção, o panorama clássico dessas teorias, em Frege e Russell.

Na semântica fregiana, a partir da publicação de “Sobre o sentido e a referência” (1892),⁸ há dois níveis de análise de uma proposição, o do sentido (*Sinn*) e o da referência (*Bedeutung*), introduzida para lidar com o problema de enunciados identitários. Considere agora a seguinte sentença:

⁶ Recentemente, Crawford (2018) apresentou a tese de uma teoria dependente de propriedade (*property-dependent theory*), na qual o conteúdo demonstrativo do pensamento depende não de objetos, mas de suas propriedades observadas.

⁷ A teoria das proposições neofregianas de re deve ser creditada também a Evans (1982), que omito intencionalmente, neste artigo, em razão de seu recorte temático. Sobre a contribuição de Evans, cf. Salatiel (2019).

⁸ Desconsideraremos aqui, em razão dos propósitos do trabalho, a fase anterior do pensamento de Frege, marcadamente a de *Begriffsschrift* (1879) e *Fundamentos da Aritmética* (1884), na qual ele sustenta uma posição independente do objeto. Para uma comparação de ambas as fases, cf. Geirsson (2002).

“A xícara de café de João é branca”.

Assumindo que os termos singulares “esta xícara de café” (1) e “a xícara de café de João” (2) se referem ao mesmo objeto, isto é, possuem a mesma referência (*Bedeutung*), ambas as sentenças possuem o mesmo valor semântico. No entanto, as sentenças (1) e (2) têm sentido (*Sinn*) ou valores cognitivos, diferentes, pois um sujeito pode entender ambas e ter diferentes atitudes proposicionais em relação a elas, segundo o critério de Evans (EVANS, 1982, p. 18-19). O sujeito pode, por exemplo, não saber que ambas as xícaras se referem ao mesmo objeto e, assim, crer que a primeira sentença é verdadeira e a segunda, falsa.

Frege conceitua sentido, de modo geral, como a forma de apresentação do objeto (FREGE, 2009, p. 130-131). Por objeto ele compreende aquilo que é designado por um nome, ao qual se pode aplicar um predicado. Já por nome, em específico nome próprio, ele entende uma classe ampla de expressões saturadas, as quais incluem demonstrativos e descrições definidas.

O objeto em questão, a xícara, é apresentado de duas maneiras diferentes, ora usando um demonstrativo (“esta xícara de café”), ora por meio de uma descrição definida (“a xícara de café de João”). Uma analogia disso é como percebemos visualmente um objeto de diferentes perspectivas, em função do ponto de observação, resultando em representações visuais diversas do mesmo objeto.

Outro ponto importante nessa doutrina é que o sentido determina, em parte, a referência do objeto, “[...] de tal modo que ao sinal [a palavra] corresponde um sentido determinado e ao sentido, por sua vez, corresponde uma referência determinada” (FREGE, 2009, p. 132). Entretanto, destaca Frege, “[...] apreender um sentido nunca assegura a existência de sua referência” (p. 133). No caso de nomes vazios, como “Pégaso” ou “o ponto mais distante do universo”, temos proposições sem referência, mas com sentido, pois um sujeito pode ter atitudes proposicionais, como uma crença, a respeito dessas sentenças que contenham nomes próprios (termos singulares). O problema é que tais sentenças contendo nomes vazios não seriam, assim, nem verdadeiras e nem falsas, violando o Princípio do Terceiro Excluído. Evita-se essa conclusão, indesejável para a lógica clássica, admitindo-as como uma espécie de classe

“degenerada” de sentidos: sentidos ou pensamentos aparentes (*Scheingedanken*) (PW, p. 130, 1897).⁹

Sentenças que nada denotam podem, ainda, expressar proposições com sentido. E, se assim o fazem, essas proposições devem ser independentes do objeto. Frege afirma:

Nomes próprios designam objetos, e um pensamento singular é sobre objetos. Mas não podemos dizer que um objeto é parte de um pensamento como um nome próprio é parte da sentença correspondente. Mont Blanc com suas massas de neves e gelo não é parte do pensamento de que Mont Blanc possui mais de 4.000 metros de altura [...] (PW, p. 187, 1906; cf. PMC, p. 63, 1904).

O nome designa um objeto e é, ele próprio, parte de uma sentença que expressa um pensamento singular. Contudo, o pensamento singular que contém o nome, por si só, não garante que o objeto seja apreendido como existente, porque uma sentença assertórica pode ser enunciada em um contexto ficcional ou poético, diferentemente de um contexto discursivo científico, no qual os falantes almejam o conhecimento e a verdade (FREGE, 2009, p. 138). Como consequência epistêmica, pode haver um pensamento singular, mesmo que o objeto seja uma ilusão ou uma alucinação do sujeito.

Essa doutrina fregiana dos sentidos, contudo, não é amplamente aceita entre filósofos. Muitos preferem uma abordagem russeliana¹⁰, que rejeita o conceito fregiano de sentido (*Sinn*) em sua análise. Para Russell, numa proposição singular, um nome se refere a um indivíduo que satisfaz a predicação a ele atribuída, caso no qual a proposição é verdadeira e, caso contrário, falsa. Mas, se o indivíduo não existe, a proposição é sem sentido. “Sempre que o sujeito gramatical de uma proposição puder presumivelmente não existir, sem que isso torne a proposição sem sentido, será claro que o sujeito gramatical não é um nome próprio” (WHITEHEAD; RUSSELL, 1910, p. 69).¹¹

⁹ Evans defende essa leitura de Frege a respeito de pensamentos aparentes (mock thoughts) (EVANS, 1983, p. 28-30; SALATIEL, 2019), ratificada por McDowell (2009, p. 183 e p. 184, n. 41). Para uma crítica a essa interpretação, ver BELL, 2005, p. 75.

¹⁰ Russell elaborou diferentes teorias proposicionais. O período da presente análise vai de 1905 a 1918, sobretudo dos textos “Da denotação” (1905) (RUSSELL, 1989a), “Conhecimento por familiaridade e descrição” (1917) (Idem, 1977), e “Filosofia do atomismo lógico” (1918) (Idem, 1989b).

¹¹ Russell assevera (1977, p. 235-236): “Todas as proposições que nos são inteligíveis, quer se refram ou não, primordialmente, a coisas que só nos são conhecidas por descrição, são compostas totalmente

No caso de sentenças que contenham nomes próprios, como “Pégasus” ou “Papai Noel”, por exemplo, ele frisa que não se trata de nomes genuínos, mas de abreviações de descrições definidas. Em descrições definidas, a forma lógica é uma sentença quantificada complexa, na qual não figura um termo singular (RUSSELL, 1989a). Assim, os enunciados, nesse caso, serão significativos, exista ou não um indivíduo que atenda à denotação.

As únicas expressões singulares genuínas, sustenta ele, são locuções demonstrativas, como “este”, “aquele”, “eu” e “agora”, que apontam para um objeto existente (RUSSELL, 1989b, p. 72; cf. 1977, p. 229). Assim, “Esta xícara de café é branca” (1) contém o objeto ao qual a sentença se refere, enquanto “A xícara de João é branca” (2) é uma descrição definida que não requer o objeto denotado para fazer sentido.

Há, por conseguinte, em sentenças com termos singulares, uma dependência do objeto: caso ele não exista, não pode haver um pensamento. É uma perspectiva cartesiana, na qual o sujeito não pode se enganar sobre os próprios pensamentos (se o referente for ilusório). Somente pode haver pensamento singular, quando em contato direto com estados privados, sejam eles dados dos sentidos, sejam oriundos da percepção de objetos, memória ou outros conteúdos mentais. Esse seria um tipo de conhecimento mais básico, que Russell (1977) chama de conhecimento por *familiaridade*, em oposição ao conhecimento por *descrição*.

Porém, para McDowell, a perspectiva russeliana dependente do objeto não é aceitável, uma vez que mantém a mesma tensão entre, de um lado, conceitos (propriedades), domínio das crenças e valores (“espaço lógico das razões”), e, de outro, objetos extralinguísticos, denotados ou referidos por sentenças, domínio da percepção e da causalidade. Além disso, em uma relação imediata e direta com o objeto, mediante a percepção, apela-se ao “mito do dado” (dados dos sentidos). A ideia, mais uma vez, é de que há um interno/sujeito e um externo/objeto do qual o sentido/conceito seria um intermediário ou mediador, localizado na “fronteira” entre ambos.

A diferença entre as abordagens russeliana e fregiana é que, na primeira, uma proposição contém, além do predicado (conceito), um objeto ao qual ela se refere, enquanto, segundo Frege, um pensamento (*Gedanke*) é apenas sentido, inteiramente conceitualizado, podendo ser entendido como

de constituintes com que estamos familiarizados, pois um constituinte com o qual não estamos familiarizados nos é ininteligível”.

conteúdos descritivos, mas não como uma referência direta (familiaridade). Uma posição intermediária consiste, conforme veremos, em adotar uma concepção de sentido *de re*.

3 BURGE: DE RE/DE DICTO

Para o projeto de McDowell, é importante rejeitar a abordagem neorrusseliana, na qual o pensamento singular contém tanto elementos conceituais quanto extraconceituais, conferidos pelos objetos do mundo. É justamente essa fronteira entre conceitual e não conceitual que McDowell ataca. Contrária a essa perspectiva, ele adotará uma noção proposicional neofregiana de sentido *de re*. Isso será essencial para suportar sua tese, em *Mente e Mundo*, de que o conteúdo da percepção é completamente conceitualizado.

McDowell (1984) argumenta em favor de uma teoria proposicional fregiana que acomode, de modo coerente, pensamentos singulares. O problema é que, de acordo com a interpretação-padrão, sentidos fregianos são inteiramente conceitualizados, isto é, estados mentais internos codificados linguisticamente pelo repertório do sujeito e, como tais, não podem ser pensamentos singulares, os quais dependem de objetos externos (*res*).

Para responder a isso, a estratégia de McDowell consiste em rejeitar a tese, defendida por Tyler Burge (1977), de que pensamentos, sendo conceituais, são representações mentais internas e, portanto, estão apartados do espaço externo dos objetos de referência.

O raciocínio elaborado por Burge baseia-se em uma distinção entre modalidades epistêmicas *de dicto* e *de re*, análoga àquela analisada por Quine, no caso de modalidades aléticas¹². Considere-se como exemplo as seguintes sentenças:

João crê que alguém inventou a lógica.

Existe alguém que João crê ser o inventor da lógica.

¹² W. V. O. Quine usa análise similar, no contexto de sua crítica à ontologia da modalidade. Ele distingue expressões de modalidade de dicto, ou seja, sobre o que é dito, de modalidade de re (sobre as coisas). No primeiro caso, temos a fórmula “ $\Box \exists xAx$ ”, cuja necessidade incide sobre uma proposição (Necessariamente “Existe algo que possui a propriedade A”). No segundo, a fórmula “ $\exists x (\Box Ax)$ ”, na qual a necessidade está sob escopo do quantificador existencial e, portanto, diz respeito aos indivíduos (“Existe algo que necessariamente possui a propriedade A”). Em linhas gerais, Quine emprega essa distinção para criticar modalidades ontológicas, que, para ele, nos comprometeria com uma forma de essencialismo (QUINE, 2011).

Um modo de caracterizar a diferença entre ambas as sentenças é por um critério de extensionalidade (princípio de substitutividade). No caso *de re* (4), pode-se fazer as seguintes instanciações do termo referencial, substituindo o nome por uma descrição definida atinente ao mesmo indivíduo:

(4a) Aristóteles é a pessoa que João crê ser o inventor da lógica.

(4b) O discípulo de Platão é a pessoa que João crê ser o inventor da lógica.

Todavia, o mesmo não acontece ao se aplicar o mesmo princípio ao caso *de dicto* (1), pois João pode ter diferentes atitudes proposicionais em relação às sentenças “Aristóteles inventou a lógica” e “O discípulo de Platão inventou a lógica”, alterando, assim, o valor de verdade da sentença (e, mesmo que ele saiba que se trata da mesma pessoa, o conteúdo da crença seria diferente).

Mas esse critério, argumenta Burge, não é adequado, porque ele pode falhar em casos que são, evidentemente, *de re*, como nos seguintes:

João crê que esta xícara de café é branca.

João crê que a xícara de Paulo é branca.

Apesar de João não saber que a xícara à qual ele se refere pertence a Paulo, a sentença claramente se refere diretamente a um objeto através de um demonstrativo (“esta”) e, dessa maneira, o princípio de substitutividade falharia em apontar a diferença entre as modalidades (BURGE, 2007, p. 46). Burge não sugere um critério alternativo, contudo, apresenta o que seria uma forma mais clara de caracterizar a diferença, observando-se a forma lógica, de um ponto de vista semântico e outro epistêmico.

Dadas as respectivas formalizações de (3) e (4), usando o operador de crença “B”, a constante individual “a” e o predicado “P”, obtêm-se as seguintes fórmulas:

$$\text{Ba } \exists xPx$$

$$\exists x\text{BaPx}$$

A distinção, logo, ficaria explícita: na fórmula (7), a modalidade epistêmica é *de dicto*, pois ela opera sobre uma fórmula quantificada ($\exists xPx$) ou uma proposição completamente expressa. Na sentença (8), a modalidade epistêmica está sob o escopo do quantificador existencial ($\exists x\text{BaPx}$), operando, por consequência, sobre a predicação de uma entidade, no caso, um indivíduo particular (*res*) e uma – para usar um conceito russeliano – função proposicional (Px) (BURGE, 2007, p. 47). Em nível semântico, fica claro que temos, aqui, duas concepções proposicionais, uma fregiana e outra russeliana:

De forma geral, *atribuições puramente de dicto fazem referência a proposições completas* – entidades cuja verdade ou falsidade são determinadas sem apoio de uma aplicação ou interpretação em um contexto particular. *Locuções de re dizem respeito a predicções concebidas amplamente*. Elas descrevem uma relação entre sentenças abertas (ou o que elas expressam) e objetos. (BURGE, 2007, p. 48, grifos do autor).

O correspondente epistêmico à expressão linguística é o *conceito*, concebido como uma representação de objetos no pensamento. Assim, em um nível epistêmico, uma atitude proposicional é *de dicto*, quando o conteúdo da crença é completamente *conceitualizado*, isto é, um conteúdo cognitivo inteiramente articulado linguisticamente. Numa atitude proposicional *de re*, ao contrário, o conteúdo da crença depende de elementos contextuais, como a existência de um indivíduo, o qual o sujeito acredita ter uma tal propriedade (BURGE, 2007, p. 51). É o caso, por exemplo, de uma crença perceptual:

Uma crença *de re* é uma crença cuja correta atribuição coloca o sujeito [*believer*] em uma relação não-conceitual e contextual apropriada com objetos aos quais a crença se refere [...]. Por exemplo, apesar de conceitos poderem inevitavelmente fazer parte da aquisição de crenças perceptuais, a relação do sujeito com o objeto relevante não é meramente aquela que ele concebe ou, de outro modo, representa. Seus órgãos dos sentidos são afetados por ele (BURGE, 2007, p. 51).

Enquanto as condições de verdade de uma crença *de dicto* são dadas pelo conteúdo conceitualizado (*sentido*), o qual estabelece as condições que

devem ser satisfeitas para a sentença ser verdadeira ou falsa, uma crença *de re* demandaria um mecanismo referencial, como o uso de demonstrativos ou índices. Por seu turno, a justificação de uma crença empírica, segue o argumento de Burge, requer uma experiência perceptual, e o resultado é uma crença *de re* (BURGE, 2007, p. 52-53). Essas seriam, sustenta ele, crenças mais básicas na aquisição do conhecimento: “Muitas de nossas crenças *de dicto* são justificadas porque são baseadas em rumores confiáveis de outros. Mas então, no mínimo, os ‘outros’ devem ter alguma crença *de re* para fundamentar sua autoridade a respeito do assunto” (BURGE, 2007, p. 53).

Já a perspectiva de Frege, assinala Burge, assume que: (a) todo pensamento ou crença representa um objeto de um determinado ponto de vista (modo de apresentação); e (b) essa perspectiva conceitual determina completamente o objeto do conteúdo de nossas crenças. Esses dois princípios reduziriam crenças *de re* a crenças *de dicto* (o sentido determinaria o referente), contrariamente ao que Burge afirma, conforme visto no parágrafo anterior (BURGE, 2007, p. 57).

O problema, segundo ele, estaria em (b). Para Burge, a relação entre crenças *de re* e objetos não pode ser puramente conceitual, mas é, sobretudo, contextual, como no caso das crenças perceptuais. Considere-se, logo, a seguinte sentença:

“Esta xícara branca contém chá” é igual a “Esta xícara branca contém chá”.

O enunciado será tautológico, se denotar o mesmo objeto, mas informativo, se apontar para diferentes objetos. Nesse caso, o que determinará o objeto de referência do demonstrativo “esta” são elementos contextuais, envolvendo um gesto de apontar ou a intenção do falante (cf. KAPLAN, 1989), não o conteúdo conceitual das sentenças. Portanto, diz, “[...] a individuação do objeto relevante depende não somente da informação que o pensante tenha sobre ele, mas de suas relações não-conceituais e contextuais com ele” (BURGE, 2007, p. 61). Em resumo, proposições e crenças *de re* dependem de um contexto, apartado de seu conteúdo conceitual, para serem significativas e verdadeiras, ao contrário de proposições e crenças *de dicto*.

4 MCDOWELL: SENTIDOS *DE RE*

Em “*De re sense*” (1977), portanto, McDowell rejeita uma interpretação comum da semântica fregiana, de que o conteúdo assertivo de uma proposição, seu sentido, é independente da existência do objeto ao qual ela se refere, sustentando, em conjunto com Evans, sentido *de re* para termos e expressões singulares.¹³ A tese é defendida contra a distinção *de dicto/de re* de Burge, cuja crítica se pode formular em um argumento análogo ao de Davidson, apresentado no primeiro capítulo:

- i. Somente fatores contextuais e não conceituais podem determinar o objeto de uma crença.
- ii. O conteúdo (conceitual) de uma crença é separado do contexto do objeto.
- iii. Por conseguinte, o conteúdo (conceitual) de uma crença (sentido) não é capaz de determinar o objeto de uma crença.

Mais uma vez, é a premissa (ii) do argumento que McDowell vai rejeitar, de sorte a evitar sua conclusão (MCDOWELL, 1998b, p. 219).

De acordo com Burge, uma crença cujo conteúdo é inteiramente conceitualizado é exaurida por uma proposição linguisticamente encadeada, estando, assim, independente de elementos contextuais ou extralinguísticos capazes de determinar a atribuição correta da crença ao seu objeto.

Contudo, ressalta McDowell, esse raciocínio faz uma confusão entre: (a) conceitos como meios de representação; e (b) conceitos como partes ou aspectos do conteúdo de um estado mental representacional, como uma crença (MCDOWELL, 1998b, p. 218). No primeiro caso, conceitos seriam análogos ao que eles expressam, as próprias palavras. Por exemplo, as palavras que compõem a sentença “Esta xícara de café é branca” (“esta”, “xícara” etc.). No segundo caso, conceitos são análogos ao que é expresso pelas palavras, ou seja, o conteúdo cognitivo de <Esta xícara de café é branca>.

¹³ O problema é não tanto o quanto essa interpretação de Frege é correta, mas o quanto ela se ajusta ao âmbito das questões abordadas por McDowell. De fato, quando Frege discute o conceito de sentido (Sinn), ele parece estar mais preocupado com aspectos cognitivos (juízos ou crenças) da apreensão de uma referência fora de contextos científicos de busca pela verdade, do que propriamente em como incorporar um conteúdo extraconceitual da realidade, isto é, a relação entre mente e mundo (CARL, 1994, cap. 7).

Uma vez que essa falha – separação entre conceito e contexto – é identificada, não faria mais sentido fazer uma separação entre enunciados *de dicto/de re* baseados nela. Mais do que isso, o conteúdo conceitualizado de uma crença não se confunde com o repertório simbólico do sujeito, porém, figura objetos perceptivos como modo de apresentação (sentido *de re*) deles. O argumento de Burge, afirma McDowell, seria o mesmo que sustenta a interpretação de sentidos fregianos como sendo expressos, em uma sentença com termos singulares, quer o indivíduo exista, quer não (perspectiva independente do objeto) (McDOWELL, 1998b, p. 219).

A questão central aqui é a mesma de *Mente e Mundo*: uma separação entre conteúdo e contexto que somente se sustenta em um quadro cartesiano de espaço conceitual como sendo privado e subjetivo. É essa concepção que McDowell critica em Davidson, em *Mente e Mundo*, e, aqui, em Burge: o que emerge dela é um modelo de realismo representativo o qual postula que objetos da experiência estão diante da mente, existam ou não. Mesmo quando percebidos, eles o são de maneira indireta, “por procuração”:

Analogamente, se um objeto pensado demonstrativamente está presente à mente somente da maneira que algo poderia estar disponível ao pensamento mesmo que o objeto não existisse, o objeto está diante da mente somente por procuração. Sem uma aparentemente inescapável compulsão, é difícil crer que alguém toleraria esse modo indireto de explicar como um pensamento demonstrativo nos conecta a objetos (McDOWELL, 1998b, p. 225-226).

Por um lado, é difícil imaginar que uma crença possa ser determinada por algo que não seja parte do espaço cognitivo (lógico) do sujeito. Por outro, um pensamento singular dirige-se a algo que é independente da mente, e isso tampouco não pode ser explicado por esse ponto de vista. A recomendação, para evitar essa tensão, é “pensamentos que são tanto *de re* quanto parte do mundo cognitivo daquele que pensa” (McDOWELL, 1998b, p. 227).

McDowell desenvolve essa crítica em “Singular though and the extent of inner space” (1986).¹⁴ O argumento sugere abandonar a concepção cartesiana presente na perspectiva dependente do objeto de Russell, retendo a ideia de contato direto com o mundo, mediante a percepção, admitindo pensamentos singulares neofregianos. A seguinte passagem expõe essa tese:

¹⁴ Cf. também “Intentionality de re” (1991), a respeito de sua crítica ao representacionismo internalista de John Searle.

Em um quadro completamente cartesiano, a vida interior acontece em um reino autônomo, transparente à consciência introspectiva de seu sujeito; o acesso da subjetividade ao resto do mundo se torna correspondentemente problemático [...]. Se houver proposições singulares quase-russelianas sobre, digamos, objetos comuns perceptíveis, entre os conteúdos do espaço interno, então não poderemos mais considerar o espaço interno como um *locus* de configurações que são independentes, não contempladas de condições externas [...] Podemos tornar essa imagem vívida dizendo, em um espírito russeliano, que os próprios objetos podem *figurar* em pensamentos que estão entre os conteúdos da mente; no próprio Russell, formulações como essas ligam-se à ideia de que proposições singulares são individualizadas de acordo com a identidade de seus objetos, ao invés dos modos de apresentação deles, mas, numa abordagem fregeana, os pensamentos singulares podem acomodar tais locuções, firmemente distinguindo “figurar em” de ser “constituente de”, como um modo natural de insistir na dependência do objeto (McDOWELL, 1998c, p. 236-237).

O conceito *figurar* é importante aqui, pois não se trata de objetos existentes que são componentes das proposições (nesse caso, haveria o problema dos nomes vazios), mas de objetos pensáveis, ou seja, abrangidos pelo espaço conceitual. Duas sentenças com termos singulares relativas ao mesmo objeto irão diferir em como cada um desses termos apresenta (figura) o objeto, ou seja, como diferem em *sentidos* fregeanos.

“Uma proposição pode ser dependente do objeto [*object-dependent*] mesmo que sua identidade seja determinada não pelo *Bedeutung*, mas pelo *Sinn* de um termo singular usado em sua expressão” (McDOWELL, 2009, p. 173).¹⁵ O objeto da referência deve, por isso, ser compreendido dentro de um contexto de racionalidade, o qual, por seu turno, não deve ser entendido como uma esfera subjetiva separada da realidade externa dos objetos (McDOWELL, 2009, p. 175).

Dessa forma, a proposta para dirimir o problema identificado em *Mente e Mundo* é conceber um espaço cognitivo e conceitual não circunscrito por limites que separam o interno do externo – e, por interno, entender não

¹⁵ Neste texto, vindica-se, portanto, a leitura de Evans sobre sentidos de re. “O *Sinn* de uma expressão referencial é o modo pelo qual o *Bedeutung*, o objeto referido, figura no pensamento que pode ser expresso pelo seu uso – o modo pelo qual alguém pensa o objeto ao pensá-lo em tal pensamento. Pode haver mais de uma maneira de pensar um objeto singular, mesmo que cada um desses modos de pensar pode não estar no repertório de quem pensa se o objeto não existe. Portanto, a fina granulação fregeana simplesmente não implica independência do objeto [*object-independence*]” (McDOWELL, 2009, p. 174).

aquilo a que o sujeito tem acesso privilegiado, mas interno à esfera conceitual, ao “espaço lógico das razões”.¹⁶ É o que o filósofo explicita: “Sentidos demonstrativos podem ser totalmente sentidos fregeanos que, precisamente porque são parcialmente constituídos por relações reais com objetos externos, alcançam os objetos (McDOWELL, 2009, p. 175).

Isso é condizente com uma terceira definição de sentido (*Sinn*) dada por Frege – além das outras duas citadas anteriormente: sentido como modos de apresentação e como aquilo que, em parte, determina a referência –, de que sentido, uma sentença completa, é pensamento (FREGE, 2009, p. 137). Pensamento (*Gedanke*), contudo, não é um ato mental que ocorre no cérebro, mas um certo conteúdo objetivo apreendido quando se pensa. “Entendo por pensamento não o ato subjetivo de pensar, mas seu conteúdo objetivo, que pode ser propriedade comum de muitos” (FREGE, 2009, p. 137, n. 31).

Esse “conteúdo objetivo” é o próprio exercício da racionalidade que alcança o mundo e, em juízos ou asserções, esta é constrangida por ele: o que McDowell chama de *empirismo mínimo*. Por essa razão, argumenta ele, em *Mente e Mundo*: “Se queremos identificar o reino do conceitual com o reino do pensamento, o modo correto de glosar ‘conceitual’ não é ‘predicativo’, mas ‘pertencente ao reino fregeano do sentido’ (2005, p. 146).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, sugeri que dois argumentos de natureza epistêmico-semântica, derivados dos trabalhos de Davidson e Burge, suportam um tipo de representacionalismo cartesiano criticado por McDowell. Segundo ele, essa abordagem provocaria uma oscilação entre, de um lado, a recorrência a impressões sensoriais (“mito do dado”) como fundamentos de juízos sobre o mundo, e, de outro, uma explicação coerentista que tornaria esses juízos imunes aos “atritos” da realidade.

A estratégia para evitar essa tensão, segundo McDowell, consiste em supor que capacidades conceituais já estejam em atividade, na percepção. Em outras palavras, é preciso, diz, conceber a percepção como sendo conceitualmente estruturada. Essa estrutura conceitual, por seu turno,

¹⁶ Esse aspecto é trabalhado por Alves (2014), que explora como essa visão cartesiana em Russell enviou a interpretação de Frege, ao longo dos trabalhos de Burge, Kaplan e Searle.

compreenderia um conteúdo proposicional que seria mais bem compreendido como sentido *de re*, no qual a proposição é dependente do objeto.

Todavia, como isso nos ajudaria a distinguir uma percepção genuína de um objeto da mera aparência desse objeto, em casos de ilusão ou alucinação?

Na epistemologia tradicional, há uma simetria epistêmica entre a experiência de perceber um objeto real e a experiência de uma ilusão. Não existem, portanto, garantias de que um sujeito acesse a realidade, pois ambas as experiências são fenomenologicamente indistinguíveis. Nada o preveniria, nesse ponto de vista, de estar em um cenário cético.

Segundo McDowell, tal imagem supõe que haja um “máximo denominador comum” entre uma situação cognitivamente boa, na qual o sujeito acessa a realidade, e outra ruim, na qual tem apenas uma ilusão (McDOWELL, 2005, p. 152, cf. 1998a, p. 386 e ss.; 1998c, p. 242; 2009, p. 230). Ao contrário, McDowell sugere uma concepção disjuntivista da aparência perceptual, na qual *ou* o indivíduo percebe as coisas como elas são *ou* não.

O disjuntivismo epistemológico de McDowell propõe que não há, nessa disjunção exclusiva, elementos epistêmicos comuns entre ambas as experiências – a de perceber corretamente o mundo e a de ser enganado pelos sentidos. Assim, em boas condições, quando o sujeito percebe que “F é G”, ele acessa bases conclusivas para seu juízo. Mas, em más condições, como diante de uma ilusão, por exemplo, ele não se daria conta de que não possui tais garantias epistêmicas.

O célebre exemplo da zebra de Fred Dretske pontua essa diferença. Quando vejo um animal que parece ser uma zebra, minhas capacidades cognitivas para dizer se é de fato uma zebra ou uma mula pintada são falíveis. Contudo, disso não segue, diz McDowell, que não tenha as condições para reconhecer o animal, quando, de fato, ele é uma zebra (McDOWELL, 2009, p. 239)¹⁷.

A estratégia de McDowell não é responder ao problema cético, mas dirimir a questão, propondo a teoria de que a percepção provê uma “abertura para o mundo”. Essa “abertura” deve ser entendida como um acesso direto

¹⁷ O disjuntivismo, em McDowell, é discutido na sexta conferência de Mente e Mundo (McDOWELL, 2005) e, anteriormente, nos artigos “Criteria, defeasibility, and knowledge” (1998a) e “Singular thought and the extent of inner space” (1998c). Para uma exposição geral e crítica ao disjuntivismo de McDowell, cf. Soteriou (2016, cap. 5).

aos objetos e suas propriedades. Para cumprir esse projeto, conforme vimos ao longo deste artigo, foi preciso conceber um conteúdo estruturado em proposições dependentes do objeto.

Proposições russelianas, as quais identificam o conceitual com o predicativo, não atendem a tais propósitos, pois pressupõem uma simetria epistêmica entre uma experiência verídica e uma alucinação, cujo desafio cético é respondido com o apelo aos dados dos sentidos – o “máximo denominador comum” entre ambas as experiências. Essa perspectiva, segundo vimos, é cartesiana, no sentido em que “internaliza” o espaço lógico das razões.

Ao contrário, pensamentos singulares, sendo proposições fregianas *de re*, somente são ditos genuínos quando incorporam, em um conteúdo inteiramente conceitualizado, os objetos aos quais se referem. Em casos de nomes próprios vazios, há apenas um pensamento aparente (*Scheingedanken*), pois não existe indivíduo denotado. Ambos os conteúdos carecem de um “máximo denominador comum” semântico, a saber, somente no primeiro caso são atribuídos valores de verdade à sentença. E é somente, por conseguinte, no caso de um pensamento singular genuíno que um juízo empírico pode ser justificado.

Segue-se disso uma concepção de assimetria epistêmica sobre o conteúdo perceptual da experiência: em boas condições, o sujeito percebe com êxito objetos no seu ambiente e, assim, tem acesso a garantias conclusivas para seu juízo empírico. Em más condições (casos de alucinação ou ilusões), as mesmas garantias não podem ser acessadas, mesmo que o sujeito não se dê conta disso. O ceticismo, dessa maneira, não é visto mais como um problema.

Há, portanto, uma dependência teórica entre as teses conceitualistas do conteúdo da experiência, pensamentos demonstrativos neofregianos e a noção disjuntivista da percepção (esta sustentada pelas teses anteriores), que subjaz ao projeto filosófico de McDowell.

SALATIEL, J. R. The Neo-Fregean conception of proposition in j. McDowell's mind and world. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 43, n. 4, p. 231-254, Out./Dez., 2020.

Abstract: Traditional epistemology deals with questions such as the justification of empirical beliefs in a Cartesian representationalist approach, which separates concepts and experience in two different metaphysical domains. But, in this way, it is difficult to explain how perception can have a normative role in the process of justification of our knowledge about the world. The solution recommended by McDowell's *Mind and World* is to consider that perception entail conceptual abilities and it provides direct access to the objects of external reality. Furthermore, McDowell endorse Evan's neo-Fregean theory of proposition, which partly explains how the content of experience can be structured in order to meet minimal empiricism. This papers aims to analyze the consequences of McDowell's neo-Fregean semantics for the philosophical project devised in *Mind and World*. I argue that this connection between conceptualist theory of perception and semantics theory of *de re* senses support epistemological disjunctivism, which aims to evades the skeptical problem.

Keywords: Singular thought. Perception. McDowell. Frege.

REFERÊNCIAS

- ALVES, M. A. Fregean *de re* thoughts. **Cognitio-Estudios**, v. 11, n. 1, p. 1-12, jan./ jul., 2014.
- BELL, D. How Russellian was Frege? In: BEANEY, M.; RECK, E. H. (eds.). **Gottlob Frege: critical assessments of leading philosophers**. V. 4: Frege's philosophy of thought and language. London; New York: Routledge, 2005. p. 68-80.
- BURGE, T. Belief *de re*. In: BURGE, T. **Foundations of mind**. Philosophical essays, v. 2. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- CARL, W. **Frege's theory of sense and reference: its origins and scope**. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1994.
- CRAWFORD, S. Perceptual demonstrative thought: a property-dependence theory. **Topoi**: an International Review of Philosophy, p. 1-19, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s11245-017-9537-x>. Acesso em: 26 jun. 2018.
- DAVIDSON, D. A coherence theory of truth and knowledge. In: LePORE, E. (ed.). **Truth and interpretation: perspectives in the philosophy of Donald Davidson**. Cambridge: Basil Blackwell, 1986. p. 307-319.
- EVANS, G. **The varieties of reference**. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- FREGE, G. Sobre o sentido e a referência. In: FREGE, G. **Lógica e Filosofia da Linguagem**. Seleção, introdução, tradução e notas: Paulo Alcoforado. 2. ed. amp. e rev. São Paulo: Unesp, 2009. p. 129-158.
- FREGE, G. **Posthumous Writings**. HERMES, H; KAMBARTEL, F; KAULBACH, F. (eds.). Trans.: Peter Long; Roger White. Oxford: Basil Blackwell, 1979. [Citado como PW.]
- FREGE, G. **Philosophical and Mathematical Correspondence**. GABRIEL, G. *et al* (eds.). Trans.: Hans Kaal. Oxford: Basil Blackwell, 1980. [Citado como PMC.]

GEIRSSON, H. Frege and object dependent propositions. **Dialectica**, v. 56, n. 3, p. 299-314, 2002.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Col. Os Pensadores. Trad. De Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KAPLAN, D. Demonstratives: an essay on the semantics, logic, metaphysics, and epistemology of demonstratives and other indexicals. In: ALMOG, J.; PERRY, J. and WETTSTEIN, H. (eds.). **Themes from Kaplan**. New York: Oxford University Press, 1989, p. 481-564.

McDOWELL, J. [1982]. Criteria, defeasibility, and knowledge. In: McDOWELL, J. **Meaning, knowledge, and reality**. Cambridge, Mass.; London, England. Harvard University Press, 1998a. p. 369-394.

McDOWELL, J. [1984]. De re senses. In: McDOWELL, J. **Meaning, knowledge, and reality**. Cambridge, Mass.; London, England. Harvard University Press, 1998b. p. 214-227.

McDOWELL, J. [1986]. Singular thought and the extent of inner space. In: McDOWELL, J. **Meaning, knowledge, and reality**. Cambridge, Mass.; London, England. Harvard University Press, 1998c. p. 228-259.

McDOWELL, J. [1991]. Intentionality de re. In: McDOWELL, J. **Meaning, knowledge, and reality**. Cambridge, Mass.; London, England. Harvard University Press, 1998d. p. 260-274.

McDOWELL, J. [1995]. Knowledge and the internal. In: McDOWELL, J. **Meaning, knowledge, and reality**. Cambridge, Mass.; London, England. Harvard University Press, 1998e. p. 395-413.

McDOWELL, J. [1994]. **Mente e mundo**. Tradução de João Vergílio Gallerani Cuter. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2005.

McDOWELL, J. Evans's Frege. In: McDOWELL, J. **The engaged intellect: philosophical essays**. Cambridge; London: Harvard University Press, 2009. p. 163-185.

RUSSELL, B. [1917]. Conhecimento por familiaridade e conhecimento por descrição. In: McDOWELL, J. **Misticismo e lógica**; e outros ensaios. Tradução de Alberto Oliva e Luiz Alberto Cerqueira. Rio de Janeiro: Zahar, 1977. p. 215-236.

RUSSELL, B. Da denotação. [1905]. In: RUSSELL, B. **Lógica e conhecimento**: ensaios escolhidos. Col. Os Pensadores. 3. ed. Tradução de Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Nova Cultural, 1989a.

RUSSELL, B. [1918]. A Filosofia do atomismo lógico. In: RUSSELL, B. **Lógica e conhecimento**: ensaios escolhidos. Col. Os Pensadores. 3. ed. Tradução de Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Nova Cultural, 1989b.

SALATIEL, J. R. Evans sobre *Scheingedanke*. **Griot**: Revista de Filosofia, Amargosa – BA, v.19, n.2, p.71-86, jun., 2019.

SELLARS, W. **Empirismo e filosofia da mente**. Tradução de Sofia Inês Albornoz Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

SOTERIOU, M. **Disjunctivism**. London, New York: Routledge, 2016.

QUINE, W. V. O. Referência e modalidade. In: QUINE, W. V. **De um ponto de vista lógico**. Trad. Antonio Ianni Segatto. São Paulo: UNESP, 2011. p. 195-233.

WHITEHEAD, A. N.; RUSSELL, B. **Principia Mathematica**. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1910.

Recebido: 19/8/2019

Accito: 30/04/2020

A MULTIPLICIDADE ORIGINÁRIA: UMA LEITURA DA FILOSOFIA DE FRANZ ROSENZWEIG

Oneide Perius¹

Resumo: O presente estudo pretende explicitar, a partir da filosofia de Franz Rosenzweig, como a tradição dominante da filosofia foi construída em torno da ideia de totalidade. O filósofo elenca uma série de consequências que se explicam com base nesse paradigma. Um novo pensamento precisa implodir essa totalidade, revelando uma multiplicidade originária que o pensamento nunca conseguiu neutralizar. O tempo, a experiência e o pensamento renovado são categorias centrais nessa revolução filosófica proposta pelo filósofo de Kassel.

Palavras-Chave: Franz Rosenzweig. Totalidade. Multiplicidade originária. *Estrela da redenção*. Novo pensamento.

INTRODUÇÃO

“A fragmentação (*Zerplitterung*) do pensamento da totalidade estabelece, sem dúvida, o ponto central da revolução filosófica de Franz Rosenzweig”, destaca Mosès (2003, p. 12). Essa afirmação de Stéphane Mosès, eminente filósofo judeu falecido em 2007, sobre a obra de Franz Rosenzweig, contém elementos muito interessantes que convergem com o que pretendemos apresentar, neste estudo. Em primeiro lugar, observa-se certa ênfase posta no termo fragmentação (*Zerplitterung*). Isto, certamente, é bastante compreensível. O próprio autor de *A estrela da redenção* evidencia isso, em uma sentença que já se tornou célebre: “Nós destroçamos o Todo. Cada uma das partes é, agora, um Todo para si.” (ROSENZWEIG, F. 2002, p. 28).

Assim, a totalidade e sua fragmentação parecem mesmo ser uma das chaves, senão a chave-mestra, que pode nos levar ao núcleo do sistema

¹ Professor de Filosofia na Universidade Federal do Tocantins (UFT), Palmas, TO – Brasil. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).  <https://orcid.org/0000-0002-0298-9727> E-mail: oneidepe@yahoo.com.br

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.15.p255>



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

proposto pelo filósofo de Kassel. No entanto, ainda na citação de Stéphane Mosès, podemos dirigir a atenção à expressão “revolução filosófica”. Qual seria exatamente essa revolução filosófica? Como essa suposta revolução se vincula, conceitualmente, com a fragmentação dessa categoria de totalidade? Quais são, nesse contexto, as novas categorias que emergem? Seria essa revolução o caminho para o novo pensamento que Franz Rosenzweig nos promete?

Esse conjunto de questões apontadas exigiu que fizéssemos uma cuidadosa análise de algumas categorias magistralmente desenvolvidas ao longo da obra do filósofo. Propomos esta leitura, no entanto, não simplesmente para satisfazer algum desejo de elucubração filosófica. O que está em questão é a percepção de que a obra desse filósofo judeu do início do século XX, tão pouco frequentada entre nós, se impõe como uma forma extremamente lúcida e desafiadora de nos fazer perceber a importância e a centralidade de certas questões, as quais, em plena aurora do século XXI, ainda não foram colocadas na ordem do dia.

Segundo Franz Rosenzweig (1979, p. 140), sua filosofia

[...] não pretende produzir algo como uma mera ‘revolução copernicana’ do pensamento, segundo a qual quem a acompanhou veja todas as coisas ao contrário, mas somente veja as mesmas coisas que já via antes. Ao invés disso, pretende uma renovação total de seu próprio pensamento.

Vemos, assim, que o que se anuncia desde o início dessa obra é algo extremamente ousado e exigente. Esse novo pensamento, além de promover um profundo diálogo com a tradição filosófica e suas categorias, pretende apresentar uma realidade renovada, uma realidade outra, adequada à filosofia que reeducou seu olhar. Nesse contexto é que as categorias de totalidade e fragmentação, bem como as categorias de multiplicidade originária e novo pensamento, podem adquirir sentido.

É preciso ainda, nestas palavras introdutórias, frisar outro ponto. Franz Rosenzweig (1886-1929) escreveu a sua grande obra, ou pelo menos grande parte dela, em pleno *front* de batalha. Foi soldado na Primeira Grande Guerra do século passado e, ao longo dessa traumática experiência, foi dando forma a seu livro *A estrela da redenção*. Escrevia postais para a família com os fragmentos que viriam a compor a sua grande obra. Esse material seria publicado em 1921. O fato de a obra ter sido escrita no *front*, certamente, diz muito sobre sua filosofia. É uma obra que emerge do mergulho no que

há mais brutal na ação e na tecnologia criadas pelos seres humanos: a guerra. A marca inconfundível dessa realidade se faz presente em cada palavra. No entanto, mesmo essa proximidade absoluta com o horror não a torna uma obra pessimista ou resignada. Muito pelo contrário, trata-se uma filosofia carregada de uma “urgência esperançosa.” (SOUZA, 1999, p.41). A lógica da totalidade leva, no limite, à aniquilação do outro. Esta é a lógica da guerra. A realidade, em sua multiplicidade irreduzível, precisa ser apresentada. A lógica da guerra não pode ser a lógica da filosofia. Resta ao filósofo mostrar, assim, o plano concreto da experiência como ponto de fuga da paranoia totalitária do pensamento.

O presente estudo, desse modo, pretende explicitar o novo pensamento de Franz Rosenzweig e as implicações de se pensar uma multiplicidade originária e irreduzível a qualquer programa de totalização. Pretende-se, assim, destacar a profundidade e pertinência de sua obra, no que concerne às questões éticas e políticas com as quais o Ocidente se depara, nos anos posteriores a sua morte.

Vale ressaltar que a intenção de Franz Rosenzweig, nessa obra, como já foi frisado, é sistemática (o que é bem diferente de sistêmica). Ou seja, sua obra acompanha a constituição do conceito de totalidade como conceito central da filosofia e o movimento de redução do múltiplo ao uno como característica própria desse pensamento. A multiplicidade originária será, assim, o conceito que revelará os pressupostos não confessados do pensamento totalitário, enquanto, com sua originalidade, destrói qualquer pretensão de totalização que possa restar ao pensamento. Deus, Mundo e Homem, os três vértices do triângulo, só podem ser tematizados a partir da relação que os constitui. Nenhum desses elementos é mais antigo que o outro. Na origem, portanto, está a multiplicidade irreduzível. Este estudo pretende apresentar esses elementos e conceitos ao mesmo tempo em que constitui o esforço de pensar suas consequências para o pensamento filosófico.

1 O PENSAMENTO E A TOTALIDADE

A preocupação filosófica em fazer uma *genealogia* da vocação totalitária da concepção de racionalidade, que se moldou ao longo da história ocidental, não é algo novo. Especialmente depois dos totalitarismos concretos vivenciados ao longo do século XX e, mais enfaticamente, depois do extermínio sistemático de pessoas em campos de concentração, durante o século passado, essa questão

se impôs. A insuficiência das abordagens tradicionais, que viam o terror totalitário em pleno coração da Europa civilizada como um brusco eclipse da razão, tornou necessárias essas perspectivas distintas de análise. Um estudo mais profundo, o qual quebra a espessa camada ideológica dos discursos de legitimação da razão, põe em questão a própria razão. A suspeita é de que essa vocação totalitária seja própria da razão e não simplesmente um sintoma de sua ausência.

Assim nasce, no século XX, um movimento muito profundo que tenta revolver as bases sobre as quais está edificada a razão no ocidente. Desde a associação, na aurora da modernidade, entre saber e poder, caminha-se na direção do próprio momento inaugural da filosofia. A angústia mítica diante do desconhecido já seria, nesse caso, um índice da paranoia racional da ciência moderna, na qual tudo precisa ser identificado e conhecido. O conhecimento, se observarmos bem, desde a aurora da filosofia, pretende-se total, quer ser conhecimento do Todo. Desde os pré-socráticos, verifica-se a busca de um princípio que torne inteligível a totalidade. Há, dessa maneira, um vastíssimo conjunto de argumentos que podem ajudar a corroborar essa tese, nas obras dos filósofos da chamada “Escola de Frankfurt”. Reagindo à exigência histórica de elucidar as razões dos totalitarismos, esse conjunto de pensadores se pôs a perscrutar a constituição dessa racionalidade, no Ocidente. Conseguiram mostrar, a partir disso, que os totalitarismos vivenciados em pleno século XX não constituíam pontos fora da curva, mas estavam em consonância com a possível tradução política de modelos metafísicos.

Outro autor, porém, antes mesmo do ápice desses movimentos totalitários e genocidas no século XX, já se preocupava com a vocação totalitária do pensamento ocidental. Franz Rosenzweig escreveu uma obra com pretensões sistemáticas, em 1921, intitulada *A estrela da redenção*. Nessa obra, aborda essa questão e tenta, a partir dela, pensar uma alternativa a esse modelo. Essa proposta o autor nomeará de *novo pensamento*. Nessa perspectiva, pensa-se um conceito que é antípoda do pensamento totalitário: *a multiplicidade originária*. Vejamos, primeiramente, em mais detalhe, a caracterização e alcance desse conceito de totalidade.

Segundo o filósofo, é “pela morte, pelo medo da morte, que se inicia o conhecimento do Todo.” (ROSENZWEIG, 2002, p.3). O medo da morte e a angústia que esse medo causa provocam a necessidade de construir um “escudo” capaz de livrar-nos de sua constante ameaça. O conhecimento do Todo promete, assim, um conhecimento pleno de todos os elementos e

de todas as leis que o compõem. Uma vez de *posse* do conhecimento e da necessidade que guia o Todo, nada mais poderia nos causar angústia, pois esta é, de certa maneira, uma fraqueza e ao mesmo tempo demonstração da fragilidade humana, num ambiente incerto e ameaçador. O conhecimento do todo, portanto, se revela eficiente, ao realçar a “natureza” ou “essência” de cada um de seus elementos. Estes, por conseguinte, no momento em que veem seu espaço de ação delimitado por um conhecimento que lhes determina as leis de ação e composição, tornam-se presas dessa concepção de totalidade. O conhecimento do todo, nesse sentido, como força reativa em relação a um medo atávico da morte, realiza um fechamento da realidade, ao apontar a cada um dos elementos que a constituem uma lógica e uma necessidade próprias. Uma vez realizada essa tarefa, já não estaremos mais lidando com a realidade em sua imprevisibilidade, mas sim com uma caricatura na qual a imprevisibilidade dará lugar às certezas. Ou, então, em outras palavras, com as denominadas *essências*.

A realidade ou, para dizê-lo de outro modo, a estrutura fundamental da realidade que se torna legível desde esse esforço do conhecimento do todo é, dessa forma, uma realidade *fechada*. A antropologia pôde denominar “sociedades fechadas” aquelas sociedades que não conheciam a história, ou seja, que não entendiam a realidade como dinâmica e criadora do novo. Viam, ao invés disso, uma realidade fechada em um círculo de repetição cíclica de arquétipos intemporais. O mais interessante, no entanto, é o fato de que a estrutura da realidade, tal como a apresenta o conhecimento filosófico do todo, é da mesma natureza da compreensão mítica descrita. Isto é, uma vez determinada a essência de cada um dos elementos que compõem a realidade, delimita-se para cada um destes um campo de ação possível. Ele jamais poderá fazer o que não é de sua estrita natureza. A realidade se torna, assim, o palco da repetição ou do eterno retorno do mesmo, para usar uma conhecida fórmula da filosofia.

Podemos ver também, de imediato, a consequência dessa visão para a crítica da filosofia. Uma filosofia que compartilha tal visão de conhecimento do todo está, ela mesma, repetindo uma visão de mundo mítica, sob uma roupagem de saber esclarecido. Com isso, vê-se que a famosa tese do livro de Theodor Adorno e Max Horkheimer, de que “do mesmo modo que os mitos já levam a cabo o esclarecimento, assim também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia” (ADORNO;

HORKHEIMER, 1980, p. 28), já é anunciada e muito bem desenvolvida na obra de Franz Rosenzweig.

Desse modo, o autor de *A estrela da redenção* toma para si a tarefa de delinear a estrutura que assume, na história da filosofia, essa obsessão em conhecer o todo. Mais uma vez, nesse ponto, o filósofo deixa fluir sua verve polemista e anuncia como ponto de partida uma ousada tese: essa estrutura *fechada* da realidade, que se edifica como reação ao medo da morte, é a mesma estrutura que se repete “de Jônia até Iena” (ROSENZWEIG, 2002, p.13). Ou seja, desde os antigos filósofos pré-socráticos até a Iena de Hegel, estaria sendo compartilhada a mesma estrutura de conhecimento da realidade. Certamente, tal tese desconcertante precisa ser amplamente explicada, para que possa ser minimamente aceita. Franz Rosenzweig, porém, não se furta a essa exigência e, durante um longo trecho de seu livro, expõe e justifica essa sua tese.

Certamente, há diferenças substanciais que marcam as filosofias, ao longo desse amplo espaço de tempo compreendido entre Jônia e Iena. Franz Rosenzweig não o ignorava. Não se trata, simplesmente, de jogar fora uma tradição inteira de pensamento, em nome de uma nova visão de mundo “mais correta” que possa substituí-la. Não é essa a intenção do autor aqui analisado. Ao invés disso, o que Rosenzweig quer nos mostrar é quais são os pressupostos sistemáticos de uma filosofia que se propõe conhecer a realidade, e conhecê-la em sua totalidade. O primeiro desses pressupostos é o de que se acredita na potência do pensamento, em sua tarefa de conhecer esta realidade. O pensamento seria capaz de perscrutar os mais íntimos segredos e as mais profundas estruturas do que existe, conseguindo assim sistematizar, numa figura, a dinâmica do real. Por consequência, está pressuposta a anterioridade lógica do pensamento em relação à própria realidade. Isto é, o pensamento é retirado, como que por um passe de mágica, do fluxo da realidade e passa a fundar, num ato contínuo, a si mesmo e a seu outro: a realidade que quer conhecer. O pressuposto de que o mundo seja pensável ou inteligível (*Denkbarkeit der Welt*) está na raiz dessas figuras do saber do todo (ROSENZWEIG, 2002, p. 12).

A partir desse movimento argumentativo, vai-se esboçando, lentamente, um conjunto de características que podem vir a justificar a polêmica tese de nosso filósofo, de que haveria *uma* filosofia de “Jônia até Iena”. A característica fundamental desse conjunto de filosofias reunidas sob essa rubrica – da qual, inclusive, o pressuposto de um pensamento anterior e fundante do real não é mais do que um sintoma – é a sistemática redução da pluralidade ou

multiplicidade ao Uno. A história da metafísica é apresentada, nesse sentido, como história desse movimento de redução da multiplicidade da realidade à unidade de um princípio hierarquicamente superior, do qual a pluralidade de manifestações não seria outra coisa senão uma aparência que o pensamento, em sua potência de síntese, remeteria novamente ao “cosmos ordenado” dos princípios.

O caos da multiplicidade sempre foi o conceito-limite filosófico, no sentido de apontar para uma potência de desintegração ou desagregação. A metafísica (ou metafísicas) tinha(m) o objetivo de ordenar o real, encontrar sua legibilidade profunda por trás do aparente “sem sentido” dos acontecimentos concretos. O caos, assim, é um conceito-limite, por ameaçar as determinações e identidades estabelecidas pelo pensamento ordenador. O esboço de uma “figura ordenada” da realidade emerge, desse modo, como resultado das mais diversas filosofias de “Jônia até Iena”. É certo que os modelos e as figuras são distintas e até mesmo – a julgar pela lógica própria de cada uma delas – contrárias ou contraditórias. No entanto, Franz Rosenzweig utiliza a sutileza da análise, a fim de encontrar um movimento comum e concordante por trás das aparentes contradições entre os diferentes modelos filosóficos que se perfilavam na história do Ocidente.

Três foram, em síntese, segundo o filósofo, as figuras da filosofia de “Jônia até Iena”: “[...] a antiguidade cosmológica, a idade média teológica e a modernidade antropológica.” (ROSENZWEIG, 1979, p.143). Como destacamos acima, o interesse de Franz Rosenzweig é sistemático, ou seja, não se trata simplesmente de propor uma visão de mundo alternativa àquelas que estão sendo criticadas e, muito menos, opor um argumento de fundo histórico aos conceitos da tradicional filosofia. A intenção sistemática se evidencia, quando nosso autor parte da estruturação da realidade pela filosofia e, em função de seus próprios elementos e composição, desvela a lógica e os pressupostos dogmáticos que circulam no fundo desses modelos. Assim, a escolha desses diferentes elementos que, ao longo da história, serviram de fundamento ao exercício teórico de reduzir a multiplicidade do real à unidade de um princípio, não foi feita ao acaso. A própria linguagem corrente da experiência humana, no decorrer da história, nos coloca em contato com tais elementos.

No mundo grego, o princípio é o *Cosmos*. Essa cosmologia inclui um capítulo onde se define o espaço de atuação dos deuses e outro capítulo onde suas leis implacáveis são impostas ao homem (na figura do herói trágico, por

exemplo), enquanto destino. A legibilidade e pensabilidade (*Denkbarkeit*) da realidade, nesse modelo, é garantida pela lógica do *Cosmos*. Mesmo a ação humana ou ação dos deuses é pensável dentro desse registro. A história, porém, segue seu curso e nela se experimentam pequenas revoluções que subvertem a lógica do ordenamento anterior. Emerge, no que segue, outra composição: a idade média teológica.

O curioso é que essa nova composição, mesmo alterando a posição dos termos da relação, não modifica a sua estrutura fundamental. No medievo, dessa forma, o mundo e o homem são pensáveis ou legíveis por serem “criaturas divinas”. Deus assume o papel de princípio fundador da realidade. Ontologicamente, portanto, o “ser” do humano ou o que “é” o mundo são dádivas divinas. Há um único princípio que possui a potência ontológica de constituir o ser e, por conseguinte, os diferentes elementos da realidade adquirem sua inteligibilidade no conhecimento desse princípio. Dessa maneira, ainda que diferentes perspectivas se apresentem, nessa realidade, todos os elementos remetem à instância que não os deixa dispersar.

A modernidade, por sua vez, apresenta-se como ruptura profunda para com a figura do saber medieval. A perspectiva antropológica trazida pela modernidade subverte, uma vez mais, os termos dessa relação. Na origem estaria, de acordo com a nova figura, a consciência. O sentido do que seja o mundo ou do que seja Deus é estabelecido pela consciência do sujeito pensante. O princípio que unifica a pluralidade da realidade e a manifestação de seus múltiplos elementos é, assim, a consciência. No limite, essas figuras do saber moderno – já assumindo aqui o perigo que significa fazer uma síntese entre os vários modelos de filosofia, na modernidade – conduzem à ideia de Deus como projeção antropológica e a uma concepção do mundo como algo que somente existe e adquire sentido para o homem. A ideia de uma natureza totalmente esvaziada de valor e que encontraria seu sentido apenas servindo ao ser humano e seus caprichos tem, assim, uma justificação metafísica nesses modelos da filosofia moderna.

Porém, alguém poderia perguntar: mas a modernidade não é a emergência do pensamento antimetafísico por excelência? Este é outro ponto pelo qual a argumentação de Rosenzweig nos conduz para longe do entendimento fixado pelo senso comum filosófico. De acordo com filósofo, a modernidade apenas modifica, assim como foi o caso anteriormente citado da Idade Média, os termos da relação. A estrutura e, o que é mais importante, a dinâmica desse modelo de pensamento moderno repete, uma vez mais,

a dinâmica e estrutura dos modelos anteriores. A lógica reducionista de remeter a multiplicidade do real a um princípio ontologicamente ordenador e “primeiro”, em relação aos outros, é a manifestação do eterno retorno do mesmo. As mesmas estruturas se repetem e a mesma visão de mundo se repete. O que se modifica são os termos e os nomes, sendo que as funções relacionais dentro do sistema permanecem as mesmas. O que se modifica, apenas, é a ênfase em determinado elemento dessa relação.

É evidente, logo se percebe, que tal compreensão põe radicalmente em xeque a autocompreensão da modernidade como tempo novo (*Neuzeit*). A legitimação pretendida pelo discurso filosófico da modernidade, como ruptura profunda para com as figuras do saber anteriores, sempre foi uma de suas marcas fundamentais. Essa leitura é agora radicalmente posta em questão. O tempo novo guarda, como bem o mostra Rosenzweig, um parentesco estrutural com as concepções que se estavam suplantando. Percebe-se também, imediatamente, em relação a essa compreensão da modernidade, a influência dessa concepção – provavelmente via Walter Benjamin – no conceito de modernidade elaborado pelo grupo de filósofos da Teoria Crítica.

No entanto, como se poderá romper com esses modelos estáticos e, ao mesmo tempo, pretensiosos de pensamento? Será possível desmentir, desde a lógica própria desses modelos, a inevitabilidade desse modo de fazer filosofia?

2 PARA ALÉM – OU AQUÉM – DA TOTALIDADE

Como havíamos realçado, uma consideração sistemática de nosso filósofo, em sua *opus magnum*, acerca dos elementos que a linguagem da filosofia articulou em modelos e sistemas, irá nos levar, a partir da potência inscrita em cada um deles, para além de qualquer sistema. Isto é, os próprios elementos que, em certo momento, foram capturados para compor uma totalidade, têm a potencialidade de explodir essa totalidade. Mostrar-se-á, assim, insuficiente qualquer perspectiva que pretenda encerrar esses elementos em uma lógica restritiva e a serviço de uma unidade fundamental do Todo.

É nesse sentido que podemos abordar a proposta de Franz Rosenzweig de uma nova filosofia. Trata-se de modificar o entendimento da lógica e da dinâmica da realidade, remetendo os elementos que a compõem à experiência sempre renovada. A palavrinha “e” (*das Wörtchen Und*) é o signo intransponível dessa multiplicidade constitutiva da realidade. Ao invés de uma realidade

ordenada desde um princípio uno, uma consideração mais aguçada do mundo da experiência onde estamos desde sempre mergulhados revela a constituição plural dessa mesma realidade. Deus e Mundo e Homem (ROSENZWEIG, 1979, p.158). Ressalta Stéphane Mosès (2003, p. 12): “O pensamento da Totalidade, de forma paradoxal, deixa algo fora de si.” Porém, como isso é possível? Para responder a essa questão, faz-se necessário reconstruir, ainda que brevemente, os primeiros movimentos argumentativos da grande obra do filósofo de Kassel.

A primeira das três partes que constituem *A estrela da redenção* aborda os elementos, os quais, de acordo com o filósofo, são dados em qualquer experiência possível da realidade. Tendo em vista a brevidade do estudo ora empreendido, dedicaremos uma atenção especial a essa exposição inicial da obra. O título completo dessa primeira parte é, nesse sentido, bastante instigante: *Die Elemente oder die immerwährende Vorwelt*. Seguindo a sugestão de Ricardo Timm de Souza (1999, p. 60), traduzimos esse título da seguinte forma: *Os Elementos ou o perpétuo protomundo*. O que Franz Rosenzweig pretende demonstrar, nesse momento de sua obra, é a impossibilidade de, através do pensamento, mergulhar na origem. Tais elementos não podem ser reduzidos ou reconduzidos a algo mais originário em um movimento do pensamento que pudesse estabelecer sua genealogia. Ao invés disso, esses elementos são as primeiras coisas que podemos destacar do fundo obscuro do mundo (ROSENZWEIG, 2002, p. 5). De acordo com Stéphane Mosès (1985, p.56), trata-se “daquilo que é inapreensível ao pensamento. É o impensável, mas não, de todo modo, o irreal.” Dessa forma, existe uma crença como um modo de primeira manifestação do conhecimento. Ao mesmo tempo, é ela que marca o seu limite. O pensamento não pode penetrá-la, pode apenas pensar a partir disso.

O autor de *A estrela da redenção*, nesse sentido, abordará “elementos fáticos do todo” (ROSENZWEIG, 2002, p. 127). Esses elementos são irreduzíveis uns aos outros, pois têm a mesma idade e antiguidade na linguagem. Esse modo de entender a relação desses elementos guarda uma diferença fundamental para com uma terminologia que se tornará usual na filosofia, a partir de uma obra imediatamente posterior, qual seja, *Ser e tempo*, de Martin Heidegger. Este, como é sabido, tratará de uma *ontologia da facticidade*. É importante não cair aqui na tentação de confundir essas duas filosofias pela aparente proximidade linguística de seus termos. Franz Rosenzweig jamais poderia cuidar de uma ontologia da facticidade, pois não

há – e é isso o quer mostrar a sua obra – ser (horizonte de identidade), na raiz dessa facticidade múltipla.

A multiplicidade, no caso específico da obra do filósofo de Kassel, não é aquela, simplesmente, de um registro numérico infinito de elementos e figuras. Antes disso, é a inscrição de uma abertura fundamental e de uma potência diferidora na própria realidade de cada um desses elementos. O que está em jogo, fundamentalmente, é romper com a clausura do mundo mítico, onde a Deus se prescreve uma lógica e um espaço de ação, ao mundo se impõe uma natureza estática e arquetípica que não pode senão se repetir e, ao humano, se limita com uma essência que precisa se realizar. Ao contrário disso, segundo Rosenzweig, o mundo da experiência, no qual estamos desde sempre imersos, e de onde emergem o pensamento, a linguagem, os elementos e as ações, é o mundo do múltiplo, o mundo sob o registro do devir e o devir inscrito em cada um de seus elementos.

O que torna impossível uma identidade estática dos elementos é o fato de eles não estarem prontos para, após isso, acidentalmente, estabelecer relações. Contrariamente, as relações são a manifestação plena da realidade. Deus só se constitui como tal no ato de criação e na sempre renovada revelação ao ser humano. Não é mais, pois, um Deus mítico. O ser humano, por sua vez, rompe com sua clausura, através da abertura fundamental à revelação divina e através da ação redentora em relação ao mundo. Este, por sua vez, não será uma figura estática, mas sim aberto à ação dos seres humanos que continuam a tarefa da criação. O que Rosenzweig passa a enfatizar, dessa forma, depois da primeira parte de *A estrela*, onde tematiza os elementos, é a sua constituição numa rede relacional. A segunda parte do livro, desse modo, com o sugestivo título *Die Bahn oder die allzeiterneuerte Welt* (O caminho ou o mundo sempre renovado), trata não mais dos elementos isolados, coisa que em última análise é uma abstração, porém, do conjunto de relações que os constituem. Deus, Homem e Mundo são apresentados por meio das categorias relacionais da Criação, Revelação e Redenção.

Nesse momento é que a fragmentação de qualquer totalidade fica ainda mais visível. Qualquer relação só acontece no tempo e, potencialmente, marca profundamente os envolvidos. As relações têm o potencial transformador de renovar a realidade, a todo o momento. O tempo passa a ser uma categoria central. A filosofia, ao pretender responder à pergunta *o que é?* – pergunta esta que, na tradição filosófica, somente aceita como resposta uma essência que não desaparece no curso do tempo – assume a arriscada atitude de retirar

a realidade do fluxo da vida e do tempo. A impaciência do filósofo, que não pode esperar as coisas mostrar no seu fluxo aquilo que elas são, o obriga a isolá-las para, mentalmente e de forma abstrata, construir uma identidade que, na realidade, apenas se manifesta de modo difuso no tempo. A paralisia que o filósofo impõe ao seu objeto recai, no entanto, sobre a própria filosofia. O seu conhecimento não é mais um conhecimento da realidade profundamente dinâmica do fluxo da vida, mas conhecimento estático de uma totalidade pensada. A própria filosofia se petrifica. O tempo, no entanto, se levado a sério, tem o potencial de explodir qualquer totalidade, tendo em vista que nem tudo, ainda, aconteceu.

Portanto, vemos que Franz Rosenzweig demonstra o equívoco do procedimento tradicional da filosofia. Com a fina ironia que lhe é característica, escreve:

Toda filosofia perguntou pela “essência”. É esta pergunta que a diferencia do pensamento não-filosófico do senso comum. Este não pergunta, com efeito, o que é propriamente uma coisa. Basta-lhe saber que uma cadeira é uma cadeira; e não se questiona se a cadeira seria em realidade algo totalmente diferente dela. É isso que pergunta a filosofia quando pergunta pela essência. O mundo não pode de modo algum ser mundo, Deus não pode de modo algum ser Deus, o ser humano de forma alguma o ser humano, mas todos têm de, “propriamente”, ser algo totalmente distinto. Se não fossem algo diferente, mas apenas o que realmente são, a filosofia (Deus nos livre!) resultaria ao fim supérflua. (1979, p.143).

A filosofia de Rosenzweig, por conseguinte, não descreve instâncias ontológicas estáticas, todavia, parte de sua evidente existência na linguagem da filosofia, bem como na linguagem comum. A partir disso, constrói um *sistema de filosofia narrativo*, pois sua intenção não é estabelecer conceitos adequados que correspondam a cada um desses elementos, mas sim narrar a história de suas relações. Como vimos, exatamente nessas relações é que esses elementos se constituem. A categoria de experiência (*Erfahrung*) é o *locus* fundamental desse novo pensamento. A experiência do ser humano, em sua relação com o mundo, com Deus e consigo mesmo, é o ponto de partida, enquanto evidência absoluta. Ou seja, não se trata de perguntar pela essência ou pela origem. Como vimos, permanecer em tal questão condenaria a própria filosofia.

3 A MULTIPLICIDADE ORIGINÁRIA

A *multiplicidade originária*, desse modo – para alcançar o objetivo do presente estudo e lançar luz sobre esse conceito –, não pode ser simplesmente uma multiplicidade de funções que possamos continuar identificando desde nossa filosofia e de seu esforço de constituir identidades. Trata-se, como já destacamos acima, de uma multiplicidade originária e irreduzível. Cada um desses elementos possui igual *antiguidade* e, portanto, não há genealogia ou arqueologia que consiga reduzir, uma vez mais, um ao outro. Quando começamos a pensar, tal multiplicidade originária já está atuando. E, no tempo, a multiplicidade irreduzível apenas se reforça.

Mais do que, pois, uma multiplicidade identificada por um *novo pensamento* e uma *nova filosofia*, tem-se aqui uma multiplicidade constitutiva do pensamento. Nesse sentido, a própria vida do pensamento é tornada possível pela lógica diferidora dessa estrutura relacional múltipla que, por sua vez, não cessa de evidenciar como cada perspectiva – o divino, o mundano, o humano – são instâncias relacionais num perpétuo jogo de metaestabilidade. A fórmula que se poderia usar aqui como adequada é a do “eterno retorno do diferente.” O mundo não está acabado. Deus não acabou de se revelar e, o ser humano, por sua vez, está constituindo sua humanidade no tempo dessas relações.

Não resta, por isso, solidez ontológica no fundo desses termos. O que está em jogo aqui não é mostrar *o que Deus é* ou o que *o Mundo é* ou ainda *o que o ser humano é*. Eles, esses elementos, nunca são outra coisa que eles mesmos. Deus é divino; o mundo é mundano; e o homem é sempre humano. A obsessão pela identidade tem, assim, um fundo tautológico. Além disso, essa obsessão pelo “ser” revela-se a marca característica de um pensamento que quer reduzir a realidade a um fundo estável e plenamente apreensível pelo pensamento, para fugir da angústia mítica ante a sombra que envolve a misteriosa origem (*die dunkeln Schatten des Geheimnisses*). (ROZENSWEIG, 2002, p. 291). Cada um desses elementos, no entanto, só se torna *algo*, quando se abre em relação aos outros elementos constitutivos da realidade. A abertura e não a clausura é, logo, a sua característica originária.

A multiplicidade originária é, dessa forma, a nova figura desse novo pensamento. Assim, se Rosenzweig continua usando o conceito de totalidade, é numa perspectiva completamente diversa daquela com que usualmente esse conceito aparecia, na filosofia. Não é uma totalidade enquanto identidade,

mas a totalidade da perspectiva eterna do Reino onde, portanto, cada um dos elementos da realidade não cessa de, eternamente, se relacionar e se constituir, através de uma abertura constitutiva, com os outros elementos na experiência concreta do mundo da vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Certamente, cada um dos importantes conceitos apresentados neste estudo mereceria aprofundamento. Ainda assim, como foi destacado, Franz Rosenzweig não é, entre nós, leitores brasileiros, um autor muito conhecido. Justifica-se, por conseguinte, a perspectiva mais geral e mesmo pedagógica de uma análise introdutória da obra. Isso não nos exime, no entanto, da exigência de acompanhar o desenvolvimento e de pensar as consequências desse *novo pensamento*, a partir das categorias que consideramos centrais para a realização desta tarefa, em especial a categoria da multiplicidade originária. Desse modo, pretendemos ter conduzido a argumentação de forma suficientemente clara para que o núcleo dessa nova filosofia tenha se tornado legível. Como vimos, não se trata de um novo pensamento, o qual, uma vez mais, se propõe articular novos conceitos e uma nova visão de mundo. Ao invés disso, Franz Rosenzweig leva a sério a exigência ética de renovar o pensamento, quando a própria realidade o exige. A multiplicidade real implode os conceitos que pretendiam tê-la eliminado. Ou seja, quando os grandes sistemas pretendiam ter dissolvido os enigmas e explicado a realidade, o filósofo de Kassel indica que a realidade *não é*, simplesmente. Muito pelo contrário, a realidade *continua sendo*. Na origem, está o verbo e não o ser, a relação e não a identidade.

Entretanto, se Rosenzweig não é um filósofo ainda muito conhecido entre nós, isso não é o caso, quando acompanhamos o amplo desenvolvimento da filosofia no século XX. Autores de peso, como Walter Benjamin, Jacques Derrida e Emmanuel Levinas, para citar alguns de maior destaque, perceberam imediatamente a potencialidade e a importância de sua obra. Até mesmo o amplo desenvolvimento das chamadas *filosofias da diferença* – embora, em muitos casos, não tenham relação direta com o pensador aqui apresentado – nos mostra como, já na aurora do século XX, esse instigante pensador colocava para si questões que seriam decisivas e marcariam profundamente todo o pensamento filosófico do século XX.

O presente estudo, dessa forma, é um convite à leitura. Mas não simplesmente pelo fato de ser mais um pensador com uma visão de

mundo diferente, entre as quais poderíamos escolher no amplo mercado contemporâneo das ideias. O convite à leitura da obra de Franz Rosenzweig se dá por outro motivo. Percebe-se que, em sua obra, são apontadas questões que a filosofia, de forma geral, ainda não levou suficientemente a sério. Mesmo agora, na aurora do século XXI, a tradição filosófica em que o autor se inscreve continua sendo uma tradição marginal. Mesmo assim, desde essas margens da filosofia ecoam vozes potentes que soam como desafios ao pensamento, ainda que em muitos casos os ouvidos ainda não estejam educados para escutá-las.

PERIUS, O. The original multiplicity: a reading of Franz Rosenzweig's philosophy. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 4, p. 255-270, Out./Dez., 2020.

Abstract: The present study intends to explain, from the philosophy of Franz Rosenzweig, how the dominant tradition of philosophy was built around the idea of totality. The philosopher shows a series of consequences that are explained from this paradigm. A new thought has to implode this totality and revealing an original multiplicity that thought has never been able to neutralize. Time, experience and renewed thought are central categories in this philosophical revolution proposed by the philosopher of Kassel.

Keywords: Franz Rosenzweig. Totality. Original multiplicity. Star of Redemption. New thought.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W; HORKHEIMER, M. **Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente.** In: ADORNO, T. W; HORKHEIMER, M. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden.* (Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

MOSÈS, S. **System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs.** München: Wilhelm Fink Verlag, 1985.

MOSÈS, S. Vorwort. In: SCHWARTZ, Michal. **Metapher und Offenbarung: Zur Sprache Franz Rosenzweigs Stern der Erlösung.** Frankfurt am Main: Nexus Druck, 2003.

ROSENZWEIG, F. **Das neue Denken: Einige nachträgliche Bemerkungen zum "Stern der Erlösung."** In: ROSENZWEIG, F. *Gesammelte Schriften, Band 3: Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken.* (Herausgegeben von Reinhold und Annemarie Mayer). Den Haag, 1979.

PERIUS, O.

ROSENZWEIG, F. **Der Stern der Erlösung**. Freiburg: Universitätsbibliothek, 2002.

SOUZA, R. T. de. **Existência em Decisão: uma introdução ao pensamento de Franz Rosenzweig**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

Recebido: 07/6/2018

Accito: 29/06/2019

COMENTÁRIO AO ARTIGO

“A MULTIPLICIDADE ORIGINÁRIA: UMA LEITURA DA FILOSOFIA DE FRANZ ROSENZWEIG”

Viviane Cristina Cândido¹

Referência do texto comentado: PERIUS, Oneide. A multiplicidade originária: uma leitura da filosofia de Franz Rosenzweig. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 4, p. 255-270, 2020.

Perius (2020) nos convida a conhecer o pensamento de Franz Rosenzweig, um dos filósofos mais importantes do século XX, a partir de sua obra *A Estrela da Redenção*. Neste comentário, visando a contribuir com esse importante desafio, tecemos algumas considerações acerca de três conceitos fundamentais para esse autor – experiência, tempo e finitude – e acerca de sua condição como judeu.

Em 1936, Walter Benjamin (1985, p. 199) destacou Nikolai Leskov como um narrador por excelência, o qual “[...] retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes.” Anos antes, em 1929, ano da morte de Rosenzweig, havia afirmado ser *A Estrela da Redenção* “uma das pouquíssimas obras que ainda valiam a pena serem lidas”. O que teriam em comum Leskov e Rosenzweig?

A Experiência. Em seu *Novo Pensamento* (1925), publicado, segundo seu autor, como uma resposta àqueles que aceitaram *A Estrela da Redenção*, ou

¹ Professora adjunta do Centro de História e Filosofia das Ciências da Saúde (CeHFi) - Escola Paulista de Medicina (EPM) - Universidade Federal de São Paulo. Doutora em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestre em Educação. Graduada em Filosofia e Pedagogia, São Paulo, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-4164-0245> E-mail: candido.viviane@unifesp.br

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.16.p271>



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

seja, àqueles que queriam dialogar com ele, Rosenzweig afirma que o ponto culminante do 1º Volume da *Estrela* é mostrar que nenhum dos três grandes conceitos fundamentais do pensamento filosófico – Deus, Mundo e Homem – pode ser reduzido ao outro. O que deles sabemos de modo mais exato, tomados por si mesmos, nós o sabemos com o saber intuitivo da experiência, e o que deles podemos conhecer é sua realidade efetiva.

Sobre a experiência e a facticidade, *a realidade efetiva experimentada*, da qual tratará especificamente no segundo volume da *Estrela*, Rosenzweig (2005, p. 27) assinala:

A experiência, portanto, não experimenta coisas, as quais por certo se tornam visíveis como facticidades últimas, mais além da experiência por obra do pensamento; mas o que ela experimenta, experimenta nestas facticidades.

Trata-se da proposição de uma *filosofia experimentada*, a qual, ao invés de retirar Deus, Mundo e Homem de sua contingência, lançando-os ou para a supervalorização de suas individualidades, ao isolá-los, ou para a abstração, a que está fadado todo aquele que é retirado da contingência, entende que essas três potências só podem ser conhecidas em suas realidades efetivas – suas relações.

Em seu livro *O senso comum são e enfermo – O Livrinho*, publicado em 1921, Rosenzweig (2001) descreve o ataque de paralisia a que é submetido o filósofo, no momento em que este, desacreditando do senso comum, começa a se perguntar sobre o que as coisas são, considerando tais perguntas como de suma importância, perguntas últimas. Em sua rigidez, quer a solução hoje mesmo, no momento do assombro, e acaba acometido por uma paralisia e, dessa forma, exclui esse seu estado, de estar assombrado, bem como aquilo que lhe causou esse assombro e, conseqüentemente, a si mesmo da corrente da vida que segue fluindo. Assim, afirma a relação como condição para o conhecimento das três grandes potências, as quais não se dão *em si* – em sua essência, mas somente em suas relações.

O tempo. : Perius (2020, p. 257) assevera: “A lógica da totalidade leva, no limite à aniquilação do outro” e “não pode ser a lógica da filosofia.” O *Novo Pensamento* impõe a necessidade do outro, pressupondo que pensamos e falamos para alguém que, por sua vez, também pensa e fala “[...] esse alguém é sempre um alguém inteiramente determinado e, diferentemente do público

em geral, não tem meramente orelhas, e sim também boca”, frisa Rosenzweig (2005, p. 34-35). Em outras palavras, o outro é um outro exatamente porque fala, do que decorre a perspectiva dialógica do pensamento rosenzweiguiano.

Ao abordar a narrativa como método, no segundo volume da *Estrela*, destaca essa temporalidade do *Novo Pensamento*: “Precisamente o tempo chega a ser para o narrador inteiramente real. Não o tempo em que algo acontece, e sim o que por si mesmo acontece”, e mais adiante “A essência não quer saber nada do tempo”. (ROSENZWEIG, 2005, p.29)

No tempo, a pergunta de um é a resposta do outro, como enfatiza em seu *Livrinho*: “Sou questionado por pessoas” – ou seja, Rosenzweig aponta para a concretude, o que significa reconhecer o tempo da pergunta de um e resposta do outro – a relação, do que decorre a Filosofia tratar da multiplicidade, da pluralidade e, conseqüentemente, da diferença, ao contrário da modernidade, a qual reduz o real a uma perspectiva totalitária, bem como a uma pretensa igualdade.

A Finitude. Rosenzweig (2005, p. 31) afirma:

Para um médico que está tratando um caso, o tratamento é o presente, a enfermidade é o passado e a constatação da morte é o futuro” e continua “e não teria nenhum sentido que ele, para obedecer a um *tic* do conhecimento atemporal, quisesse excluir do diagnóstico o saber e a experiência, da terapia a audácia e a obstinação, do prognóstico o temor e a esperança.

Rosenzweig (2001) apresenta a morte como acontecimento, como lugar de significação, na medida em que é ela que desafia a vida a viver bem, sabedora de sua finitude. O homem sábio sabe que vai morrer e deixa que a morte caminhe ao seu lado e, por isso, é capaz da ação no tempo. É capaz de reconhecer que o instante – o tempo que lhe é dado para agir – lhe é gratuito, é a sua sempre eternidade, é o lugar da possibilidade.

A morte aqui é empiria, a certeza de nossa finitude, de sorte que o reconhecimento dos limites que isso impõe é antídoto para as pretensões do Homem moderno, que reduz Deus e o Mundo ao Eu, lugar da autossuficiência, da onipotência, do ego. É com a compreensão da morte que podemos chegar à Vida, esse é o caminho da *Estrela*. De um lado, o homem é homem, porque é mortal: a finitude não é uma possibilidade, mas uma certeza; de outro, numa

perspectiva mais ampla e que, por sua vez, põe em xeque a totalidade – a morte é para o indivíduo, ou seja, quem morre é o homem solitário e não a totalidade, consequentemente, a filosofia que considera a totalidade não considera o homem. O homem morre, o todo não.

O judeu. Finalmente, ainda em seu *Novo Pensamento*, declara que *A Estrela da Redenção* não é um livro judaico, mas um sistema de Filosofia. O pensamento rosenzweiguiano é impregnado de uma perspectiva judaica, indissociável do seu pensamento. Pierre Bouretz (2011, p. 149) ressalta: “A experiência filosófica de Franz Rosenzweig parece de tal maneira imbricada na trama histórica de sua época e na carne de quem a viveu que é, à primeira vista, quase impossível dissociá-las.” Também não podemos dissociá-lo da sua condição de judeu, que, na perspectiva de uma filosofia da religião, significa dizer que o seu pensamento é marcado por sua experiência religiosa, dialoga com ela.

Esse diálogo se evidencia nas categorias que escolhe para explicitar a sua compreensão do tempo: “Na eternidade do sempre permanente o tempo significa o permanente e a duração; na eternidade do sempre renovado ele é o tempo do novo, do sempre renovável; na eternidade do eterno, o tempo significa propriamente a conexão entre duas eternidades” – Tempos e Eternidades da Criação, da Revelação e da Redenção.

Se, de um lado, podemos entender as palavras acima como “religiosas”, vejamos sua nota, escrita em 1922: “[...] a revelação é uma ‘antireligião’ que não só não sacraliza o mundo como o faz o paganismo, mas também rasga o véu que as religiões instituídas interpõem entre a natureza e Deus” (BOURETZ, 2011, p. 180). É possível perceber as referências de sua experiência religiosa para construir seu sistema filosófico que, todavia, não significa um sistema religioso. A propósito, salienta Batnitzky (2011, p. 73): “Experiência, e não racionalidade, eles argumentam [Buber e Rosenzweig], é a base da vida judaica.”

Rosenzweig (2005, p. 53) acrescenta:

A relação verdadeira entre ambas disciplinas [filosofia e teologia] é fraternal em sua nova forma e inclusive deve levar à fusão numa mesma pessoa àqueles que as praticam. Os problemas teológicos querem ser traduzidos em termos humanos e os humanos elevados até o nível da teologia.

Por se tratar da Vida, há lugar para ambas as disciplinas, como afirma em outra de suas notas de 1922: “A revelação sobrepuja a morte, cria e institui em seu lugar a morte redentora. Aquele que ama não crê mais na morte e não crê mais do que na morte” (BOURETZ, 2011, 181). De que outra maneira tratar o mais humano dos temas?

REFERÊNCIAS

- BATNITZKY, Leora. **How Judaism Became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought**. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- BENJAMIN, Walter. O Narrador – Considerações sobre a obra de Nikolai Laskov. **Magia e técnica, arte e política** – ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985. 197-221
- BOURETZ, Pierre. **Testemunhas do futuro: filosofia e messianismo**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- CÂNDIDO, Viviane C. Imanência e transcendência em Franz Rosenzweig - contribuições da Filosofia da Religião para as Ciências da Saúde. **Estudos de Religião**, v.34, n.2, p.151-176, maio-ago, 2020.
- PERIUS, Oneide. A multiplicidade originária: uma leitura da filosofia de Franz Rosenzweig. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 4, p. 250-270, 2020.
- ROSENZWEIG, Franz. **El libro del sentido común sano y enfermo**. Madrid: Caparrós Editores, 2ª. ed., 2001.
- ROSENZWEIG, Franz. **El Nuevo Pensamiento**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2005.

Recebido: 12/10/2020

Accito: 26/02/2020

COMENTÁRIO: A AÇÃO NO TEMPO: REFLEXO DA MULTIPLICIDADE

*Maria Cristina Mariante Guarnieri*¹

Referência do texto comentado: PERIUS, Oneide. A multiplicidade originária: uma leitura da filosofia de Franz Rosenzweig. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 4, p. 250-270, 2020.

O que está em questão é a percepção de que a obra desse filósofo judeu do início do século XX, tão pouco frequentada entre nós, se impõe como uma forma extremamente lúcida e desafiadora de nos fazer perceber a importância e a centralidade de certas questões, as quais, em plena aurora do século XXI, ainda não foram colocadas na ordem do dia.

Oneide Perius

Nos termos de sua profundidade, sua originalidade, seu imenso conhecimento, o poder de sua mente, e a paixão de sua visão (sem mencionar sua grande influência nos pensadores não judeus tanto quanto nos pensadores judeus), Franz Rosenzweig figura, juntamente com Martin Buber e Emmanuel Levinas, como um dos mais importantes pensadores judeus do século XX.

Hilary Putnam

Comentar um texto sobre Franz Rosenzweig é ter a oportunidade de ampliar o debate sobre um autor com um consistente trabalho intelectual,

¹ Psicóloga clínica; Doutora em Ciências da Religião, PUC-SP; Docente do Instituto Junguiano de Ensino e Pesquisa (IJEP); Pesquisadora e coordenadora do Grupo de Judaísmo Contemporâneo do Laboratório de Política, Comportamento e Mídia da Fundação São Paulo/PUC-SP – LABÔ; crisguarnieri@uol.com.br

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.17.p277>



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

construído em uma vida curta (1886-1929), mas muito produtiva. O reconhecimento de Perius, em seu texto, do judaísmo de Franz Rosenzweig, guiará meu comentário. Primeiro, pelo fato de o próprio Rosenzweig ter admitido que permaneceria judeu, após a experiência na sinagoga em Berlim, em 1913, recusando assim a conversão ao cristianismo e todo o processo de assimilação, devido ao contínuo crescimento do antissemitismo, nos meios universitários alemães. Permanecer judeu, para Rosenzweig, pedia outro modo de pensar, uma nova forma de conceber a realidade, que, reconhece ele próprio, pode ser encontrada em sua própria tradição.

Outro ponto que queremos acrescentar a este comentário é a implicação da ação no *ethos* judaico. Por reconhecer que, em seu “novo pensamento”, o conhecimento ocorre no tempo, o conhecimento está atado àquele exato instante, portanto, o ato é um ato no presente. Como o agir está intimamente ligado à tradição judaica, pois é a ação que importa, retomamos aqui a importância do método judaico de pensar, onde o fundamental é perceber a importância da linguagem, em uma realidade constantemente mutável; o nome, a palavra, a linguagem tornam-se o elemento permanente que serve de ponte entre Deus, ser humano e mundo. O significado de uma palavra é aquele que melhor se desdobra em ação no mundo. Para Rosenzweig, como judeu, estar implicado no ato está relacionado com a sua responsabilidade com a vida e com o que ele irá fazer com ela, diante de Deus.

A morte entra nessa reflexão como constatação de que todo mortal vive a angústia da morte, e que grande parte da filosofia se constrói a partir da negação das angústias do terreno, uma tentação que será inevitavelmente vencida pela própria experiência concreta, a qual inviabiliza a racionalização da morte em um sistema de pensamento. A morte não pode ser abstraída sobre o risco do sofrimento do indivíduo e, portanto, sobre o risco, como frisa Perius, de uma lógica da totalidade levar, no limite, à aniquilação do outro. Essas são questões fundamentais a que a filosofia, hoje, não pode se furtar.

Segundo Leora Batnitzky (2011, p. 81-82), a questão, para Rosenzweig, era se o judeu moderno poderia retornar à experiência do viver de acordo com sua tradição. Seu judaísmo é fundado com base na experiência pessoal. Essa experiência tem como ponto determinante o Yom Kippur de 1913, em que o autor, em diálogo, afirma que experimentou a presença de Deus e observa que a linguagem judaica é parte de sua memória, é a forma de expressão dessa experiência. Na realidade, podemos observar, através de sua obra, que pode haver uma relação cooperativa entre filosofia e religião. Entendemos que, nesse

sentido, a proposta de Rosenzweig é manter o embate como necessário ao conhecimento.

Rosenzweig critica a filosofia tradicional e sua busca por uma “essência” das coisas. A filosofia suprime o singular e isolado e, por isso, ela é idealista. O desdobramento dessa crítica leva o autor a apresentar seu “novo pensamento”, cujo ponto de partida é a Revelação, a categoria fundamental, mas entendendo que o conceito de Deus não é mais acessível do que o conceito de homem ou de mundo: deles sabemos pouco, ou seja, tudo e nada. Para Rosenzweig, tudo isso é passível de ser experimentado, a partir do que poderíamos chamar de presentidade, isto é, não podemos descrever a criação-revelação-redenção como um processo já acontecido, visto como algo externo e objetivo, porém, em vista de uma experiência vivida como ocorrência histórico-existencial que nos afeta no presente (GUARNIERI, 2011).

Iniciando sua reflexão com a questão da morte, Rosenzweig levanta, com base no horror que experimentamos diante da nossa condição finita, uma espécie de negação, por parte da filosofia. Essa, ao estabelecer complexos sistemas de pensamento, tenta racionalizar uma experiência que acaba resistindo a essa mesma racionalização, por ser a morte algo inexorável e insuprimível. A morte, quando reduzida a um conceito, não consegue anular nem a intensidade, nem a solidão de sua experiência: “O homem não deve retirar de si a angústia do terreno: no medo da morte deve permanecer.” (ROSENZWEIG, 1997, p. 44).

Em face da contingência do mundo, o pensamento, estimulado pela angústia do pensador, busca a neutralização. Nada melhor que um conceito sobre o real, para nos afastar desse mesmo real, para nos afastar do acaso, do real, do trágico, do múltiplo. Entre o ser e o pensar, entre a existência e a essência, há de se encontrar uma identificação, como também uma não identificação. O pensamento referido ao ser também é, dado que é referido a si mesmo, uma multiplicidade. Isso significa dizer que a tensão expressa pela alteridade absoluta da morte tende a ser reduzida, no conceito do sistema filosófico, a uma situação de neutralidade: o a-racional da morte não deve perturbar a racionalidade do Todo (GUARNIERI, 2011).

Diante do nada, duas vias se apresentam: a do *sim* e a do *não*. Deus é ato, e o ato rompe o nada. É a criação, o sim, a ação que se abre na perspectiva do acontecer. Quando perguntarmos pela essência, pelo o que é, nós nos perguntamos pela origem; quando perguntamos pelo ato, buscamos por

seu princípio e aí se abre a possibilidade. O sim é o princípio, um algo que se tornou fugitivo do nada, através da própria liberdade: é o ato. O nada, então, não é determinado: é fonte de determinação, o ponto de partida do pensamento sobre Deus, é o lugar do estabelecimento do problema. Dessa forma, a multiplicidade “[...] é a inscrição de uma abertura fundamental e de uma potência diferidora na própria realidade de cada um desses elementos” (PERIUS), é a experiência concreta de onde emerge o pensar, o agir, a linguagem, que se revela no “e” e nele se reafirma.

Nesse ponto, podemos observar a contribuição do “método judaico de pensar” de Rosenzweig. Os elementos se correlacionam, contudo, eles só *são* nessa correlação. A experiência, para o autor, significa um pensamento contaminado pela temporalidade. O conhecimento está atado àquele exato instante: como destacamos acima, um ato é um ato no presente. O novo pensamento em estreita ligação com o agir, pensa em diálogo; o falar está ligado ao tempo e requer que o outro – concretamente – escute e se manifeste, sem que se saiba qual será o pensamento construído pelo outro. É nessa tensão que se entende que o pensamento deve fluir, sem que se saiba onde irá parar. “Não sei de antemão o que o outro me dirá, porque nem mesmo sei o que eu vou dizer.” (ROSENZWEIG, 2000, p. 126). É um modo de pensar que recebe influência da tradição talmúdica e que, de certa forma, pode ser encontrado também no que entendemos hoje como epistemologia da controvérsia.

O velho e o novo pensar são apontados por Rosenzweig como um pensar “lógico” e “gramatical”, respectivamente. No caso do gramatical, o indivíduo deve levar o tempo a sério, pois “falar significa falar para alguém e pensar para alguém; e este alguém é sempre bem definido e tem não só ouvidos como todos, mas também uma boca” (ROSENZWEIG, 2000, p. 127). Conforme o autor, é na conversação real que algo acontece. E assim também será seu método de traduzir, reforçando que, ao se traduzir, deve ocorrer um estranhamento; um modo de apresentar o estrangeiro, como ele é, para que eu possa ouvi-lo. A tradução ocorre de nação para a nação, de civilização para civilização e de religião para religião e, principalmente, na mesma língua: ao falar, o outro que recebe traduz. Toda fala, para Rosenzweig, é tradução.

Segundo o filósofo de Kassel, um idealismo ou anteidealismo teriam o mesmo perigo: a tentação dos conceitos, que objetivam o ser no real e, ao mesmo tempo, acabam retirando-o fora do fluxo da vida. Paradoxalmente, nossos “ismos”, marca de um pensamento abstrato, possibilitam um sentido

ao agir, mas o retiram do tempo. Há um agir em cada instante, o qual flui em um movimento contínuo do próprio viver. A única coisa que temos de permanente é o nome. Nome não é a essência das coisas, das pessoas ou das vivências, entretanto, para o senso comum, é ele quem possibilita uma certa estabilidade. O nome se confunde com o conceito universal, justamente porque nos esquecemos do privilégio humano de nomear (ROSENZWEIG, 1992) A linguagem, para Rosenzweig, terá importância fundamental. A linguagem, que é transmitida e garantida pela tradição, é uma ponte entre o mundo e as coisas. O significado de uma palavra é aquele que melhor se desdobra em ação no mundo; uma ação que é uma experiência de significados, isto é, uma ação que é transformadora e produz resultados, que, ao se estabilizar, aponta a sua consistência como algo eficaz no tempo.

O conhecimento em Rosenzweig se dá nessa tensão entre a multiplicidade de sentidos e significados, que está sob o risco constante de reducionismo, e a dissipação contínua, imposta pela relativização do processo de conhecimento e pela presença de um sentido histórico. Essa tensão não pode ser excluída, e o que caracteriza sua presença é justamente a temporalidade. E é na alteridade da existência, na tensão entre vida e morte, que se torna possível sair da paralisia do pensamento. O conhecimento epistêmico, conforme Rosenzweig, se dá no diálogo, no embate, no conflito de conceitos e ideias, que, em sua controvérsia, constitui um epistemologia própria. E aqui, portanto, um desafio se abre à filosofia, que é indagada pela própria vida, pois é no encontro com a morte que nos é revelado o caráter insuficiente da linguagem, pois ele nos serve apenas de instrumento de relação com o mundo. A vida continua em seu fluxo e, nessa relação, é possível que o agir entre em contato com o real e balize o pensar. Há uma tensão que se estabelece entre o ser e o pensar, uma tensão que tem como fundamento a angústia ontológica, cuja inquietude não permite descanso, na busca de conhecimento (GUARNIERI, 2011).

O novo pensamento exige, como escreve Perius (2020, p. 268) que se leve “[...] a sério a exigência ética de renovar o pensamento, quando a própria realidade o exige.” Nesse sentido, o convite para ler Rosenzweig que Perius promove, com seu texto, é fundamental para as nossas questões éticas e políticas contemporâneas, um desafio à filosofia, lançado pela própria constatação de que a vida deve ser compreendida no tempo, como um evento, isto é, com a certeza de que estar diante de Deus é estar sem tranquilidade e sem autonomia, é estar em uma desconfortável tensão, a qual caracteriza a

experiência concreta de estar vivo – e esse “desconforto” se dá em virtude de o filósofo ser confrontado com questões existenciais.

Essas questões não nos abandonam, porque sabemos mais sobre as coisas, sobre o mundo que nos rodeia, ou porque conquistamos maior autonomia e achamos que sabemos muito. O conhecimento apenas nos ajuda a criar uma ilusão mais sofisticada para o nosso cotidiano. A leitura de Rosenzweig torna-se necessária, a fim de contemplar o encontro entre a filosofia e o judaísmo, um confronto sustentado na tensão entre Jerusalém e Atenas (cf. STRAUSS, 1992). Essa relação não só está nas raízes do pensamento ocidental, como pode ser um fonte importante para estabelecer uma crítica sobre os valores do homem moderno.

REFERÊNCIAS

BATNITZKY, Leora. **How judaism became a religion**: an introduction to Modern Jewish Thought. USA: Princeton University Press, 2011.

GUARNIERI, Maria Cristina Mariante. **Angústia e Conhecimento**: uma reflexão a partir dos pensadores religiosos Franz Rosenzweig, Sören Kierkegaard e Qohelet. São Paulo: Editora Reflexão, 2011.

PERIUS, Oneide. A multiplicidade originária: uma leitura da filosofia de Franz Rosenzweig. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 4, p. 250-270, 2020.

ROSENZWEIG, Franz. **Das Büchlein vom gesunden und kraken Menschenverstands**. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag im Surkhamp Verlag, 1992.

ROSENZWEIG, Franz. **La Estrella de la Redención**. Salamanca: Ediciones Síguem, 1997.

ROSENZWEIG, Franz. **The New Thinking**. In: Philosophical and Theological Writings. Trad., edição, comentários e notas de Paul W. Franks e Michael L. Morgan. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2000.

STRAUSS, Leo. **Jerusalem e Atenas**. In: Jewish Philosophy and the crisis of Modernity. Albany: State University of New York Press, 1992.

Recebido: 21/10/2020

Aceito: 26/10/2020

NIETZSCHE Y EL DEVENIR VITAL: DE LO INORGÁNICO A LO ORGÁNICO

Pablo Martínez Becerra¹

Resumen: Nietzsche entiende que el mundo se despliega como voluntad de poder. Si queremos comprender adecuadamente esta perspectiva cosmológica, debemos partir atribuyendo actividad inmanente no solo a los organismos, sino, también, a los seres llamados “inorgánicos”. Contando con ello, en este artículo examinamos, de modo “ascendente”, los rasgos del devenir *vital* en ambos estratos, es decir, desde los minerales con sus atracciones y repulsiones hasta llegar al mismo hombre y sus operaciones conscientes. Todos los problemas implicados en esta perspectiva monista son abordados desde argumentaciones que tienen como referente las lecturas de Nietzsche. Strauss, Dubois Reymond, Herzen, Spencer, Lange, Delfœuf, vienen a ser algunas de las fuentes citadas que permiten que este escrito pueda dar cuenta de cómo Nietzsche hace que la vida impere, más allá del *ser*, como el fenómeno primordial en todos los órdenes.

Palabras clave: Nietzsche. Vida. Voluntad de poder. Inorgánico. Orgánico. Conciencia

INTRODUCCIÓN

Es fundamental en la filosofía de Nietzsche, la idea de que todo tiende al acrecentamiento y que la vida, en general, es lucha. Si esto lo llevamos a otro lenguaje, diremos que su pensar considera que *el devenir de la vida* es “voluntad de poder” (NIETZSCHE, 1999g, p. 301; 1999e, p. 233).

Afirmar que el mundo de los seres orgánicos se manifiesta como voluntad de poder y lucha, es una consideración que, para los familiarizados con la filosofía de Nietzsche, no entraña mayores dificultades para ser

¹ Profesor de ética de la Universidad de Playa Ancha (UPLA), Valparaíso – Chile.  <https://orcid.org/0000-0002-2866-6694> E-mail: pablo.martinez@upla.cl

Doctor en filosofía, moral y política por la Universidad de Valencia (España). Coordinador de Investigación de la Facultad de Humanidades en la UPLA. Actualmente investiga en la ética del desarrollo de Martha Nussbaum y, junto a Francisco Cordero, en la teoría de la justicia del filósofo chileno Jenaro Abasolo.

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.18.p283>



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

defendida, puesto que resultan ilustrativas, al respecto, sus descripciones del devenir vital en sus diversas escalas. Así, por ejemplo, Nietzsche hace explícita esta tendencia al crecimiento, mostrando cómo el protoplasma extiende sus “falsos pedúnculos” (*Pseudopodien*) para “apropiarse e incorporar” lo que se le resiste (NIETZSCHE, 1999f, p. 424), o bien, dando cuenta de la forma en que un individuo como Napoleón lleva a cabo su “colonización espiritual” (*geistigen Colonisation*) (NIETZSCHE, 2001, p. 121) como fruto de su fuerza expansiva. Sin embargo, fundamentar que en el mundo inorgánico, también llamado el ámbito de la materia bruta o inerte, hay una búsqueda de “un más de vida” (aumento) y que, en este afán, se despliega agonalmente, presenta una serie de dificultades, incluso para los especialistas, puesto que Nietzsche no abunda en el problema y, como veremos, los argumentos y ejemplos son, más bien, ocasionales y están diseminados en sus fragmentos póstumos (Nietzsche, 1999c, p. 499);².

Esta última consideración, con sus problemas interpretativos, pretendemos que ocupe una parte importante de este escrito, es decir, aspiramos a mostrar la índole aumentativa de lo “inorgánico” y sus implicancias. Por lo que procuraremos, por un lado, hacer visible cómo sustenta Nietzsche la idea de que en este estrato hay también voluntad de poder y lucha y, por otro, caracterizarlo en la medida de lo posible.

Partiremos con esta dificultad, para, luego, ascender al examen de las manifestaciones peculiares que tiene la voluntad de poder en el mundo “orgánico”. Tendremos presente cómo se da la expansión vital en las células, en las plantas y, finalmente, en los animales y en el mismo hombre. Dejaremos de lado, en esta ocasión, el modo de vida de los Estados, sociedades, pueblos, etc., es decir, de aquello que Spencer llamaba “superorgánico”.

Partamos por la consideración que hace Nietzsche del “mundo inorgánico”.

1 LA VOLUNTAD DE PODER EN LO INORGÁNICO

Según un tópico interpretativo, Schopenhauer legaba a Nietzsche la consideración, implícita, de que la voluntad de poder se manifiesta en el mundo humano y, explícitamente, que en lo inorgánico solo habría voluntad

² Podemos nombrar, además, como referencias, Nietzsche, 1999f, p.16; 1999f.p.35s; 1999d, p.406; 1999d, p.404; 1999e, p.560; 1999c, p.524, entre otras.

de persistir y una sujeción “a la ley de gravedad” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 439). Pero Nietzsche, como es sabido, termina leyendo todo lo real como voluntad de poder, por lo que debe extrapolar la capacidad de aumento y de lucha también al mundo inorgánico (NIETZSCHE, 1999e, p. 504). Según ha venido estableciendo la hermenéutica de Nietzsche más contextualista³, buena parte de sus lecturas “científicas” (Zöllner, Boscovich, Vogt, Spir, Kopp, etc.) posibilitan que él pueda dar cuenta, con mayores argumentos, del dinamismo aumentativo propio de los seres llamados “inertes”⁴.

1. 1 ACTIVIDAD INORGÁNICA

Al entender de Nietzsche, lo inorgánico posee una fuerza de atracción y de rechazo que lo liga al mundo orgánico. Por tanto, hablar del mundo inorgánico como el mundo de lo inerte es completamente inadecuado (NIETZSCHE, 1999e, p. 504). Lo inerte, es decir, lo carente de dinamismo, lo que no puede cambiar, es, para Nietzsche, algo que sólo puede pensarse, pero no existir. En este sentido, Nietzsche afirma que “el mundo que es (*seiende*) es una *invención poética*; hay solamente un mundo que deviene. ¡*De este modo puede ser!*” (NIETZSCHE, 1999e, p. 44). Según considera Nietzsche, si llegamos al fondo de lo inorgánico, lo que ahí encontramos no es extensión, ni tampoco un *substratum*, sino una cantidad de fuerza, un *quantum* de poder en permanente fluctuación respecto a lo que se le resiste (NIETZSCHE, 1999f, p. 142-143). En otras palabras, la realidad es ella misma acción y lo que llamamos inorgánico viene a manifestar, no la unidad de la “materia”, sino ese tema único del mundo, a saber: la voluntad de poder. Ciertamente, no percibimos todas las manifestaciones del movimiento de las fuerzas del mundo inorgánico, pero, no por ello, carece del dinamismo de aquello que sí se manifiesta a nuestra sensibilidad. Dice Nietzsche (1999f, p. 97-98) mostrando nuestra ignorancia sobre los diversos procesos del mundo:

³ Esta perspectiva interpretativa que fue inaugurada por Claire Richter (*Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*. Paris: Mercure de France, 1911) y Charles Andler (*Nietzsche. Sa vie et sa pensée*, 6 v., Paris: Bossard, 1920-1931), se ha desarrollado gracias a C. P. JANZ (1987), Schlechta-Anders (1962), entre otros, y se ha ido completando, rigurosamente, por medio de la revista alemana Nietzsche-Studien. Esta última, ha sido un modelo de línea editorial seguido por otras publicaciones sobre Nietzsche en diversos países. Una figura canónica de esta corriente contextualista es Giuliano Campioni.

⁴ Para el tema del despliegue de la voluntad en Schopenhauer, desde lo inorgánico hasta la voluntad de poder manifestada en el hombre, véase CORDERO (2007, p.53-61). El texto incluye un cuadro en que se ilustran gradualmente las diversas formas en que se manifiesta la voluntad en el mundo.

Una cosa=sus propiedades: pero estas son iguales a todo lo que *nos concierne* en esa cosa: una unidad bajo la cual se pueden resumir las relaciones que para nosotros *entran en consideración*.

Lo que “entra en consideración” para nosotros de lo inorgánico es su resistencia, no su movimiento.

Ideas semejantes a las expuestas se encuentran con claridad en muchos autores del siglo XIX, entre los cuales se cuenta Spencer que, como sabemos fue repudiado, pero, a su vez, muy aprovechado por Nietzsche⁵. El filósofo inglés afirma que esos “centros de fuerza, atrayéndose y repeliéndose mutuamente en todas direcciones [están] provistos de las propiedades comunes e inseparables de las partes perceptibles” (SPENCER, 1898, p. 234). En otras palabras, esas manifestaciones imperceptibles de la fuerza en lo inorgánico, también podrían ser interpretadas, a partir del lenguaje y la representación, en términos de “volumen”, “forma”, “calidad”, etc., si, efectivamente, guardasen proporción con nuestra sensibilidad.

Como sabemos, Nietzsche desde muy joven intenta equilibrar su formación unilateral, a través de lecturas científicas. Y, específicamente, esa formación que, según él mismo considera, es deficiente, la intenta potenciar, no solo a través de los escritos de Boscovich, Zöllner, Kopp y otros, pedidos cuando era profesor en Basilea⁶, sino con la filosofía de la ciencia presente en la

⁵ Nietzsche contaba en su biblioteca personal con tres libros de Herbert Spencer en versión alemana, a saber: *Die Thatsachen der Ethik*, Stuttgart: E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung (E. Koch), 1879; *Einleitung in das Studium der Sociologie*, Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875, VI Internationale Wissenschaftliche Bibliothek, XIV. Band, y *Einleitung in das Studium der Sociologie*, Leipzig: F. A. Brockhaus, 1875, VI, Internationale Wissenschaftliche Bibliothek, XIV. Band (Campioni; D'Orio; Fornari, Fronterotta; Orsucci A, 2003, p.565-566). En Spencer encontraba Nietzsche una concepción en la que el conocimiento científico se alza desde imágenes que configurar una interpretación de una realidad siempre desconocida, esta idea es semejante a las defendidas por Carpenter, Helmholtz, Tyndall, Lange, junto a otros. Este último, Lange, en su *Historia del materialismo* ya daba las claves para que Nietzsche, en su apasionada lectura, conociese las ideas, cosmológicas y psicológicas, presentes en los Primeros principios de Spencer. Dice Lange comentando a Spencer: “lo físico solo se presupone y, por lo tanto, puede disolverse en cierto sentido en lo psíquico. De hecho, nuestras representaciones sobre la materia y sus movimientos son solo un tipo de representaciones» ([...] das Physische nur vorausgesetzt wird und sich also in gewissem Sinne in Psychisches auflösen läßt. In der Tat sind unsre Vorstellungen von einer Materie und ihren Bewegungen eben auch nur eine Art von Vorstellungen) (Lange, 1875, p.398).

⁶ “Después de la *Naturaleza de los cometas de Zöllner fue la Philosophiae naturalis Theoria* del jesuita R. J. Boscovich, famoso y discutido en su tiempo, cuya obra Nietzsche sacó por primera vez de la biblioteca de la Universidad de Basilea el 28 de marzo de 1873, obra que vuelve a sacar siempre en cortos intervalos de tiempo y que aprecia mucho. Pero también una *Historia de la Química* de Kopp,

Historia del materialismo de Lange cuya primera edición lee teniendo 21 años. Como señala Janz (1987, p. 227), Nietzsche

[...] siente dolorosamente también la unilateralidad de su formación, de su saber y de su situación intelectual, como insuficiente para un filósofo, y se preocupa ahora realmente de la ampliación, abortada en principio por la temprana cátedra, al ámbito de las ciencias y de la matemática.

Hay que añadir que ya en los fragmentos escritos en los años sesenta – precisamente en su disertación la *Teleología a partir de Kant*⁷ – se ve cómo Nietzsche se prescribe a sí mismo leer a Moleschott, Vogt, Virchow, Bichat, Czolbe y hasta al mismísimo Wundt (NIETZSCHE, 1999h, p. 572). En estas lecturas, encuentra argumentos para ir configurando su idea de la vida como devenir y para asignar a lo inorgánico el carácter de la voluntad de poder. Por ejemplo, una fuente muy estimable de la cual se sirve Nietzsche para sustentar la idea de que lo inorgánico es voluntad de poder y no una expresión inerte de átomos materiales, se encuentra en las consideraciones que hace el jesuita Boscovich sobre las fuerzas repulsivas y atractivas de la naturaleza. Sostiene Nietzsche (1985, p. 33):

En lo que se refiere al atomismo materialista: es una de las cosas mejor refutadas que existen; y acaso no haya ya hoy en Europa entre los doctos nadie tan indocto que continúe atribuyéndole una significación seria, excepto para uso manual y doméstico (es decir, como una abreviación de los medios expresivos) - gracias sobre todo al polaco Boscovich, que, junto con el polaco Copérnico, ha sido hoy el adversario más grande y victorioso de la apariencia visible.

Para el científico ragusiano, los átomos carecen de extensión y, por lo tanto, no pueden rebotar al entrar en contacto unos con otros, sino que poseen fuerzas repulsivas. Sostiene Boscovich (1922, p. 392):

Conferencias sobre el desarrollo de la Química de Ladenburg, una *Teoría general del movimiento y la fuerza* de Mohr, *La maravillosa construcción de universo* de Mädler, *Elementos de física* de Pouillet y *Pensamiento y realidad*, aparecida justamente entonces, de African Spir: todo ello se lo llevó el mismo día 28 de marzo de la biblioteca y lo trabajó, a pesar de su dolencia de ojos, conciliándolos con sus “lecturas obligatorias”» (JANZ, 1987, p.227-228).

⁷ Se puede consultar al respecto la traducción, que incluye Introducción, de la *Teleología a partir de Kant* hecha por Pablo Martínez Becerra y Javier Kasahara Barrientos en la revista *Intus-legere*, año 2006, n° 9, v.2, pp.155-169 e *Intus-legere* año 2007, n°1, v.1, pp.121-134.

No admito la extensión totalmente continua de la materia, sino que constituida por puntos perfectamente indivisibles, inextensos, separados unos de otros por ciertos intervalos y conectados entre sí por ciertas fuerzas que son ya atractivas, ya repulsivas, dependientes de su distancia mutua”⁸.

Ciertamente, Nietzsche, siguiendo a Faraday, preferiría hablar, sin negar a Boscovich, de “simples centros de fuerza” (CRAWFORD, 1988, p. 88). De hecho, a las cosas las conocemos por sus manifestaciones, por su acción, en primer término, sobre nuestros sentidos. Por tanto, la materia, como fondo, como ese *substratum* del mundo, aparece, por un lado, como una ficción nacida de una “necesidad psíquica” y, por otra, como una parcela de no-devenir, como algo inerte, que insertamos en la realidad. Al decir de Nietzsche: “Todos los supuestos previos del mecanismo, materia, átomo, presión y choque, gravedad, no son “hechos en sí”, sino interpretaciones con ayuda de ficciones *psíquicas*” (NIETZSCHE, 1999g, p. 262). Para ilustrar esto, se puede decir que si algo puede ser palpable no es por su materia, como ya establecimos, sino por su fuerza de resistencia. Nietzsche diría que se trata de una fuerza que ansía más fuerza, es decir, de voluntad poder: “la vida como la forma de ser que mejor conocemos es, específicamente, una voluntad de acumulación de fuerza [...] es esencialmente un esfuerzo a más poder” (NIETZSCHE, 1999g, p. 262)

Nietzsche, además, en la *Fisiología de la voluntad* de Alexander Herzen, hijo, (1839-1906), había encontrado una oposición clara a este dualismo que divide al mundo físico de tal manera que lo hace ver como si estuviese constituido por un *substratum* material inerte que sólo puede ser móvil por medio de una fuerza que se le sobreañade⁹. Para Herzen (1874, p. 2), esta opinión está ya rebatida y resulta ser “totalmente artificial”. Al entender del hijo adoptivo de Malwida von Meysenburg, “los atributos que nosotros llamamos *materia* son puntos de fuerza” (HERZEN, 1874, p. 2). Se advierte, entonces, que la crítica del sustrato, se le aparecía a Nietzsche por diversos flancos – entre los que podemos nombrar, junto a Herzen, a Taine, a Ribot y

⁸ Ego materiae extensionem prorsus continuo non admitto, sed eam constituo punctis prorsus indivisibilibus, & inextensis a se invicem disjunctis aliquo intervallo, & connexis per vires quasdam jam attractivas, jam repulsivas pendentes a mutuis ipsorum distantiiis.

⁹ Ernst Pfeiffer señala, documentadamente, que la obra de Herzen (hijo), “Nietzsche y Rée la habían leído juntos en Sorrento» (NIETZSCHE; SALOMÉ; RÉE, p.261). Además, Nietzsche tenía es su biblioteca personal el libro de Herzen titulado *Le Cerveau et l'activité cérébrale*. Paris: J. B. Baillièere et fils, 1887.

a los diversos colaboradores de la *Revue philosophique* – y no solo a través de Boscovich (CAMPIONI, 2001).

Ahora bien, para ser justos, las concepciones que Nietzsche extrae de la mayor parte de estos filósofos de la ciencia que consulta y estudia, habían pasado por la criba interpretativa de Lange. Es decir, si Nietzsche puede moverse a ratos con soltura en estas visiones científicas es, en primer término, por la capacidad de síntesis y crítica del profesor de Manburgo. Es más, ni siquiera aquellos autores que, por múltiples razones, no aparecen en la *Historia del materialismo*, pueden librarse de ser leídos por Nietzsche desde el inamovible sello langeano. Al respecto de esta impronta expresa Salaquarda (1978, p. 253):

Nietzsche, a pesar de todos los cambios y nuevos enfoques, permaneció orientado hacia Lange en puntos importantes de su pensamiento y en su comprensión de la filosofía en general. Además, ha tomado una gran cantidad de pensamientos, motivos y sugerencias individuales de la *Historia del materialismo*, a través de los cuales su evaluación de las tendencias contemporáneas ha sido coloreada o incluso determinada en términos positivos y negativos.

Se puede sostener ahora con los elementos ya expuestos, que el *factum* del movimiento y de la fuerza, es un *factum* que no puede encontrar explicación desde la conservación, sino desde el aumento que le es inherente. Dicho de otro modo, la actividad es aquello que justamente se extiende hacia el poder. Se puede agregar que la fuerza, en cuanto tiene duración no puede manifestarse más que en la oposición, es decir, en la lucha.

1. 2 “VIDA” INORGÁNICA

Es necesario abordar, ahora, un punto bastante complejo. Nietzsche después de sostener el carácter dinámico del mundo, se atreve a afirmar lo siguiente: “la voluntad de poder gobierna el mundo inorgánico, o mejor dicho, no existe ningún mundo inorgánico” (NIETZSCHE, 1999e, p. 504). Dicho de otra manera, si, a su entender, la voluntad de poder es devenir, y el devenir es equivalente a la vida, se concluye que lo inorgánico es, también, vida. Si tomamos todo el peso de la afirmación, es lícito que nos preguntemos si acaso el tópico del Nietzsche “vitalista” es tan cierto como suele afirmarse. ¿No es acaso Nietzsche, según esto, un filósofo *hylozoista* y monista?

Aunque parezca extraño, Nietzsche, en el libro de Strauss titulado *Antigua y nueva fe*, que él mismo había vilipendiado hasta el paroxismo, encuentra el cuestionamiento respecto de los verdaderos límites entre lo inorgánico y lo orgánico (CAMPIONI; D'IORIO; FORNARI, 2003, p. 580). Decía Strauss, citando al respetado a Dubois Reymond, que en la ciencia actual: “la distinción entre las llamadas naturaleza inorgánica y orgánica, es bastante arbitraria, y que la fuerza vital, como se suele concebir, es un absurdo” (*die Scheidung zwischen der sogenannten organischen und unorganischen Natur ist eine ganz willkürliche; die Lebenskraft, wie sie gewöhnlich gedacht wird, ist ein Unding*) (STRAUSS, 1872, p. 171). En el caso de Nietzsche, no habría, según parece, un principio vital irreductible a lo inorgánico, sino un dinamismo general.

Sin embargo, esto no significa de ninguna manera que, a partir de aquí, Nietzsche afirme la generación espontánea o *aequivoca*. Su opinión es coincidente con lo que se expresa en una de sus lecturas tardías, me refiero al libro *La materia bruta y la materia viva. Estudio sobre el origen de la vida y la muerte* de Joseph Delfœuf (CAMPIONI; D'IORIO; FORNARI, 2003, p. 178). En él, el profesor de Lieja sostiene: “para nosotros no hay pues diferencia esencial entre lo orgánico y lo inorgánico. Puede transformarse uno en otro, aunque por sí mismo lo inorgánico no puede reproducir lo orgánico” (DELBCEUF, 1889, p. 86). Por su parte, Nietzsche sostiene en concordancia: “lo orgánico no es algo originado” (NIETZSCHE, 1999e, p. 117).

Ahora bien, debemos responder la pregunta previa: ¿Nietzsche es o no es *hylozoísta*? Para ello, tendremos que adelantar, en parte, la caracterización de lo orgánico. Con el fin de contestar, creemos necesario distinguir que en Nietzsche hay dos modos de entender la “vida”. El primer modo es, simplemente, como dinamismo y devenir, el segundo modo, es la vida entendida como interpretación, memoria y conocimiento. Ambas diversificaciones, son voluntad de poder y vida, pero solo los seres orgánicos, en cuanto unidades interpretantes, crean un mundo intermedio entre ellos y el devenir, un mundo que llega a alterar su propia identidad. A propósito de esto, Nietzsche agrega: “todo lo orgánico se distingue de lo inorgánico (porque) va *acumulando experiencias*, y en ningún momento es idéntico a sí mismo en sus procesos” (NIETZSCHE, 1999d, p. 406). Es decir, el *hylozoísmo* de la voluntad de poder, incorpora un cierto vitalismo a la hora de entrar a distinguir y considerar los matices que tiene el despliegue del aumento en lo orgánico.

1. 3 “PERCEPCIÓN” INORGÁNICA

Hemos dado un paso en la caracterización de lo inorgánico, pero, este avance, supone que debemos enfrentarnos con otro problema espinoso, como es la atribución de “percepción” a lo inorgánico que Nietzsche realiza. El autor del *Zarathustra*, parece decir, junto a Giordano Bruno, que “todo vive [...] hasta la piedra siente a su modo por más que el hombre no pueda definir esta manera de sentir” (JANET & SÉAILLES, 1921, p. 50).

Respecto de este asunto, Müller-Lauter sostiene que esta atribución nace de la premisa nietzscheana que afirma que “ninguna voluntad de poder es “voluntad ciega”” (MÜLLER-LAUTER, 1980, p. 263). En efecto, Nietzsche lo dice expresamente, “esa voluntad de poder, para que pueda manifestarse, tiene que percibir las cosas que atrae hacia sí, que siente la aproximación de algo que es asimilable para ella” (NIETZSCHE, 1999e, p. 503).

Nietzsche, cuando pide el 06 de noviembre de 1872 (SCHLECHTA; ANDERS, 1962, p. 161), el libro *La naturaleza de los cometas*, ya tenía noticia, gracias a Lange, que Zöllner, profesor de la Universidad de Leipzig, defendía la idea, para muchos absurda, de la percepción en lo inorgánico. Justamente, durante ese periodo Nietzsche escribe lo siguiente, usando todavía un lenguaje propio del atomismo y sin haber establecido aún los contornos claros de la doctrina de la voluntad de poder: “El choque, la acción de un átomo sobre otro, presupone también *sensación* [*Empfindung*]. Una cosa extraña no puede influir en otra” (NIETZSCHE, 1999a, p. 469). Y, añade, que el surgimiento de la conciencia es complejo, pero, el de la sensación no. No obstante, a partir de aquí, la pregunta que surge es qué se percibe a nivel de la mal llamada “materia bruta”. Frente a esto, se puede sostener que lo que se percibe es la afinidad y, a su vez, tanto la “diferencia de fuerza” como la aproximación. Es decir, si las fuerzas se encuentran relacionadas, este hecho supone, al entender de Nietzsche, percepción. Un mundo que es concebido por Nietzsche deviniendo desde atracciones, repulsiones y “acción a distancia” y no por un choque directo de masas, parece requerir de un cierto sentirse atraído, de una relación en la que lo otro no es completamente extraño (NIETZSCHE, 1999e, p. 504). Para Nietzsche, la vinculación de las fuerzas no es sólo una relación, sino, también, un “óptica de percepción” (*Wahrnehmungs-Optik*). Sucede que si Nietzsche considera que la voluntad de poder se despliega, indefectiblemente, de modo perspectivístico, esto solo es posible “*si todo ser fuese, esencialmente, algo que percibe*” (NIETZSCHE, 1999f, p. 188).

1. 4 DISTINCIÓN ENTRE PERCEPCIÓN ORGÁNICA E INORGÁNICA

Hay en Nietzsche, en ciertos periodos y en pasajes bien precisos, consideraciones que proponen la superioridad del mundo inorgánico (NIETZSCHE, 1999f, p. 36; Martínez, 2007, p. 252-265). Esta superioridad va de la mano, por un lado, de estimar que la vida constituye un “accidente”, una “excepción”, algo accesorio dentro del caos y la lucha de *quanta* de fuerzas (NIETZSCHE, 2001, p. 202) y, por otro, de dar valor a la ausencia de refinamiento en la confrontación perspectivista respecto del mundo exterior. En otras palabras, Nietzsche *no estima que lo inorgánico carece de perspectiva*, puesto que la esencia del mundo es desplegarse de modo perspectivo, sino que esa óptica, que es privilegio de lo inorgánico, es completamente “definida” (NIETZSCHE, 1999e, p. 537). Dicho de otro modo, las percepciones del mundo inorgánico son seguras y se mantienen alejadas del error y en este sentido, dice Nietzsche, su perspectiva no tiene la “limitación” derivada de la vacilación que añade la “vida” (NIETZSCHE, 1999f, p. 36). Para Nietzsche, ya al nivel protoplasmático empieza la inseguridad y la inestabilidad, debido a que se introduce un prisma valorativo que se centra en fortalecer las propias condiciones de existencia desde la complejización interior. Nietzsche dice: “el tránsito del mundo de lo inorgánico al mundo de lo orgánico es un tránsito de percepciones definidas de los valores de fuerza y relaciones de poder a percepciones inseguras, indefinidas (porque una multitud de entes trabados en lucha entre sí [= protoplasma] se sienten confrontados con el mundo exterior)” (NIETZSCHE, 1999e, p. 537). Se podría afirmar, de acuerdo con esto, que los seres inorgánicos son uniperspectivos y los orgánicos multiperspectivos en el sentido de que los primeros carecen de la tensión interna que confiere la “fantasía” y las diversas tendencias instintivas y, tan solo, se restringen a una síntesis de fuerzas.

Nietzsche (1999e, p. 537) insiste en esta concepción, expresando que

[...] en el mundo químico reina la más agudísima *percepción* de la diferencia de fuerza. Un protoplasma, en cambio, *en cuanto multiplicidad de fuerzas químicas*, se caracteriza por una percepción global *insegura e indefinida* de una cosa extraña.

En razón de esto, llega a defender la superioridad de lo inorgánico, es decir, a causa de que en lo inorgánico la fijación de fuerza es cabal y precisa. Afirma Nietzsche al respecto: “el mundo inorgánico que está detrás es la máxima síntesis de fuerza y, por lo tanto, lo supremo y más venerable. ¡Ahí

falta el error, la limitación de perspectival” (NIETZSCHE, 1999f, p. 36). Es decir, como argumentamos más arriba, la perspectiva alcanzada no está “limitada” por el refinamiento del conato interno que suponen las imágenes y las pulsiones.

Nietzsche (1999e, p. 536) sostiene en un fragmento que el mundo inorgánico viene a ser el “reino de la verdad”, donde “señorea la verdad”. Müller-Lauter, interpretando estas líneas, escribe: “creo que a través de estos y otros apuntes se puede apreciar una nostalgia no disimulada de Nietzsche por esa “verdad”, por *la* verdad, cuya destrucción constituye todavía uno de los fines principales de su filosofía” (MÜLLER-LAUTER, 1980, p. 264). Sin embargo, consideramos, pese a la autoridad de Müller-Lauter, que en estos fragmentos más que nostalgia por la verdad con mayúscula, se trata de un anhelo de un desenvolvimiento vital, seguro, fácil, sin dilatación que viene a ser un modelo para el mismo despliegue vital del hombre. En otras palabras, nuestra salida interpretativa, va por el lado de recordar que, para Nietzsche, el hombre ha de poner como fin de su devenir vital, una superanimalidad que debe desarrollarse a partir de instintos más saludables y elevados. Esto permitiría, que el hombre, por supuesto sólo en cierto grado, no se mirase en los diversos espejos de su conciencia, antes de ejercer su actividad vital. En otras palabras, lo que a Nietzsche le interesa, es que el hombre logre desplegarse desde el automatismo hermenéutico del instinto (NIETZSCHE; 1999g, p. 326). Con esto, el ser humano puede manifestarse, siguiendo una imagen de Emerson, como un verdadero acontecimiento de la naturaleza. Es decir, como lo haría un volcán, un río o un movimiento telúrico. Justamente, cuando Nietzsche habla del “automatismo instintivo”, como el modo más libre de llevar a cabo la vida humana, se refiere a la facilidad en el actuar que se vuelve imposible cuando se ha superfetado y exagerado el rol de la conciencia. Por eso, estimamos que la apreciación de lo inorgánico no se liga con un ideal de la vida teórica (la búsqueda de la “Verdad”), sino con un ideal práctico de un movimiento vital, semejante al inorgánico, sin dilatación, aporía, desgarró y remordimiento.

Todo lo expresado, no quiere decir que lo inorgánico no posea una suerte de “interior”. Es más, para Nietzsche, lo verdaderamente exterior es la sensibilidad, el placer el dolor, el conocimiento, etc. Estas manifestaciones, pueden considerarse como modos depurados de acrecentar el poder y una especialización en su búsqueda, pero, también, como “la parte externa de la existencia, como un error del ser, una aventura” (NIETZSCHE, 1999c, p.

468). Basta con recordar que la voluntad de poder es un “acontecer interior” (*innerlichen Geschehens*), un *pathos* – idea que viene a ahondar, según lo entiende el mismo Nietzsche, la concepción dinámica de la fuerza—, que se metamorfosea en distintos síntomas. Sin embargo, en lo inorgánico, para expresarlo de algún modo, la voluntad de poder parece no manifestar síntomas (errores), sino el aumento en “bruto”. Jaspers (2003, p. 325), en un evidente esfuerzo explicativo, sostiene que la voluntad de poder en lo inorgánico se expresa “por completo idéntica a sí misma: indivisa, siempre actual y manifiesta”.

Después de estas aclaraciones respecto a lo inorgánico, veamos a continuación el modo de manifestarse el devenir de la vida en lo “orgánico”.

2 LA VOLUNTAD DE PODER EN LO ORGÁNICO

En general, tomando en cuenta los matices señalados, se puede afirmar que lo orgánico es “multiperspectivo”, o sea, configura en torno a sí mundos fantaseados. Estos mundos, nos dice Nietzsche, son el reino del error, pero de un error que es condición de su aumento. Como hemos indicado, Nietzsche, en cierta etapa, tiende a evaluar la complejidad propia de lo orgánico como inferior a la simplicidad de lo inorgánico. Lo orgánico supone una división, una exterioridad, que se aleja del carácter sintético de lo inorgánico (NIETZSCHE, 1999f, p. 36; 1999c, p. 468). Sin embargo, es manifiesto que Nietzsche, finalmente, termina considerando a lo orgánico como superior y como una configuración más refinada del poder. Concordando con ello, Rüdiger Grimm describe la evidente especialización de lo orgánico, en oposición a lo inorgánico, explicando que “aquello que distingue a la vida de lo que llamamos materia inorgánica inerte es su mayor complejidad, su mayor diversidad y su mayor capacidad para dominar, asimilar y controlar otros *quanta* de poder” (GRIMM, 1977, p. 7).

Sin embargo, la división entre mundo inorgánico y orgánico, para Nietzsche, ha de ser vista sólo de modo parcial puesto que en uno y otro mundo aparece el *pathos* de la voluntad de poder, expresado en el “impulso de aproximación y el impulso de rechazar” (NIETZSCHE, 1999e, p. 560).

Nietzsche estima que los gruesos errores en la comprensión de la “vida” en general y, con ello, de la psiquis humana, descansan en la desviación metódica que desliza estas indagaciones de la observación de los distintos

fenómenos de la naturaleza. Es decir, el primer error surge cuando aquello que se dice – esa suerte de fórmula comprensiva del mundo –, vale tan sólo para el hombre. En contraste con esta perspectiva sesgada, Nietzsche (1999g, p. 52) sostiene que “para comprender qué es la vida, qué especie de esfuerzo y tensión (*Streben und Spannung*) sea la vida, la fórmula debe valer tanto para el árbol y la planta como para el animal”. En razón de ello, cuando Nietzsche se pregunta “¿a qué tiende la planta?”, va a responder con una concepción que sirve para entender la globalidad de la vida: todo lo vivo tiende a expandirse, a crecer, a ser más.

2.1. LA CÉLULA

Los seres orgánicos, en sus diversos niveles, incluida la célula, se elevan a una actividad psíquica. La célula, por lo mismo que desvuelve su vitalidad desde la memoria, desarrolla, al entender de Nietzsche, un movimiento psicofisiológico de simplificación y de “abreviación del pasado” que está orientado al fomento de la vida (NIETZSCHE, 1999f, p. 139; MARTÍNEZ, 2008, p. 331-341).

Nietzsche afirma que el protoplasma recurre a su estructura para ganar poder y, además, necesita, como todo ser vivo, buscar algo que se le resista para que este poder se manifieste. El mismo proceso de nutrición se presenta, a su vez, como “una aplicación de aquella voluntad primordial de devenir *más fuerte*” (NIETZSCHE, 1999g, p. 360). En consonancia con esta opinión, Nietzsche afirma que “*también el yo- espiritual* está dado ya en la célula” (NIETZSCHE, 1999e, p. 157). Teniendo en cuenta estos juicios, podemos asegurar que debe haber sido totalmente del gusto de Nietzsche, leer en los *Diálogos filosóficos* de Renan (1876, p. 90) que “la célula es ya una pequeña concentración personal”.

Hay que agregar que ni siquiera los microorganismos, como sostiene Binet en patente coincidencia con Nietzsche, presentan una irritabilidad a secas, puesto que toda ella se presenta como una actividad inteligente. En otras palabras, se puede sostener que a partir del ser orgánico empieza una labor artística que, simplificando el caos, crea apariencias desde los estímulos y excitaciones (NIETZSCHE, 1999e, p. 97).

Para Nietzsche, la índole exclusiva del ser humano no descansa en su inserción en el “orden moral”. Esto se debe a que lo orgánico, desde la célula,

define su mundo circundante, sus simplificaciones, desde criterios de “simpatía” y “antipatía” que Nietzsche inscribe dentro de este ámbito. Se simplifica para la vida y, en ese sentido, esa operación de abreviación y logificación es “práctica” (moral). Dice expresamente Nietzsche (1999c, p. 274): “Hasta dentro de la célula, no hay otros movimientos que no sean “morales” en este sentido”. Ciertamente, en el mundo humano la moral aparece con la singularidad de que esas aversiones e inclinaciones primordiales, se transfiguran al nivel de las “costumbres”, adquieren conciencia de sí e incluso se elevan a la reflexión de la filosofía práctica. Sin embargo, en este *ethos* que se defiende, con frecuencia a partir de sistemas filosóficos, sigue hablando el *pathos* primordial inconsciente. Por ello, en este sentido, Nietzsche (1999e, p. 219) llega a sostener: “considero *todas* las morales habidas como edificadas sobre *hipótesis* acerca de los medios para asegurar la conservación de un *tipo*”. Sin duda, Nietzsche se refiere aquí a “tipos” humanos, pero, esta argumentación vale para todos los modos de vida orgánica. Es decir, la moral puede entenderse como la defensa, con una gran carga atávica, de un *modus vivendi* presente en todos los niveles orgánicos. La moral es el modo de vida acreditado, es decir, la defensa de lo acostumbrado. En Nietzsche, toda forma de vivir implica ya evaluar, estimar en un sentido *práctico* y desde “prejuicios”, que no pueden menos que llamarse movimientos “morales”. Para todo ser vivo, allí donde están las actividades que expanden su vida, en ese mismo sitio, está también su “deber”.

Ciertamente, Nietzsche afirma que es nuestra racionalidad la que transpone el despliegue vital del “ser animado más bajo” a su propio lenguaje, y, en esta medida, no se ve otra cosa que “impulsos morales”. Por ejemplo, si observamos que un pequeño organismo “procura asimilar lo más posible, no tan sólo *compensar* la pérdida”, diremos, desde nuestras categorías morales, que “es **codicioso**” (NIETZSCHE, 1999c, 490). Además, cuando observamos sus movimientos al momento de enfrentar a un rival que se muestra como fuerza opositora, expresaremos que ese organismo no sólo “lucha”, sino que “**odia, teme, disimula**” (NIETZSCHE, 1999c, p. 491). No obstante, desde Nietzsche, la moral que podríamos llamar – de modo visiblemente redundante si nos situamos desde un prisma tradicional—, “humana”, bien puede considerarse como un ámbito que, también, a causa de nuestro propio análisis racional, se concibe, por un lado, como totalmente desligado de nuestras antipatías y simpatías fisiológicas y, por otro, como una esfera aparte de “la vida que quiere en nosotros” ya desde la dimensión inconsciente. Es decir, la razón humana le da un carácter moral a cierto despliegue de la vida en el hombre, olvidando que en rigor esta vida sólo tiene un significado físico. En otras palabras, cuando

las voluntades de poder se manifiestan en las relaciones entre los hombres, a este enfrentamiento de fuerzas, lo llamamos “moral”. Parece ser que nuestra racionalidad, ya en el momento en que se refiere al hombre mismo, debe reconocer en su análisis, ámbitos que, perteneciendo, según Nietzsche, a una manifestación y diversificación más de la voluntad de poder, se conciben con un en sí y, además, integrando una dimensión irreductible.

2. 2. LAS PLANTAS

Nietzsche, conforme a su concepción de la vida de las plantas, bien podría hacerse cargo de las siguientes palabras de Maeterlinck: “Todas [las “plantas y flores torpes o desgraciadas”] se aplican al cumplimiento de su obra; todas tienen la magnífica ambición de invadir y conquistar la superficie del globo multiplicando hasta el infinito la forma de existencia que representan” (MAETERLINCK, 1914, p. 7). Es más, las plantas saben apoyarse, como de un andamiaje estructural, de aquellos seres que les permite orientarse a su propio crecimiento. Nietzsche pone el ejemplo del “sipó matador” que logra elevarse por sobre aquellos vegetales que le han servido de rodrión natural (NIETZSCHE, 1985, p. 221). Ya Goethe había sostenido que las plantas se metamorfosean desde “una egoística tenacidad genérica y específica” (GOETHE, s/d, p. 464). Esta idea, sin dificultad, nos recuerda este modo sintético en que la voluntad de poder se manifiesta en el mundo orgánico, según la concepción nietzscheana. Los organismos, desde los unicelulares hasta los más complejos, constituyen una suerte de *ego* que, sin ser manifestación de una sustancia, aunque sí de su lucha interna, aspiran a la afirmación y expansión de su modo vivir.

Añadamos que Nietzsche cuando se refiere al “mundo vegetal”, evidencia la huella de Goethe, que no tarda en oponer a Darwin¹⁰, pero, además, la de Emerson que “leía y comentaba [...] continuamente, y su influencia se puede rastrear a lo largo de sus obras publicadas e inéditas, desde sus primeros escritos filosóficos *Fatum und Geschichte* y *Über Willensfreiheit und Fatum* (1862) hasta su última obra publicada, el *Crepúsculo de los ídolos* (1888)” (ZAVATTA, p. 511). Con Goethe, por un lado, viene a reafirmar, junto a lo más arriba mencionado, la idea que entiende al organismo vegetal, y a todo lo vivo, como

¹⁰ “La teoría de la evolución de Charles Darwin confronta a Nietzsche con la *Metamorfosis de las plantas* de Goethe de 1790 [...] A partir de la metamorfosis de las plantas, Nietzsche se hará la gran pregunta: “¿dónde ha crecido hasta ahora la planta “hombre” de forma más espléndida?» (BENNE, 2004, p.338).

un conjunto de individuos. El propio Nietzsche citando la *Metamorfosis de las plantas*¹¹ en la *Teleología a partir de Kant*, escribe: “Todo viviente, dice Goethe, no es un singular, sino una multiplicidad: también cuando aparece como individuo, permanece siempre una reunión de seres vivientes autónomos” (Nietzsche, 1999h, p. 556; Martínez, 2007, p. 149) Basta con recordar que Goethe (1997, p. 123) expresa en su *Teoría de la naturaleza* “[...] que una planta no es una unidad, sino que es una criatura compuesta de muchas unidades [...]”. Como refuerza Salaquarda: “Nietzsche habrá mencionado que Lange, en este contexto, cita una tesis de Goethe, según la cual todos los seres vivos *aparecen* como “individuos”, pero en realidad “*representan un conjunto de seres vivos independientes*”“ (SALAQUARDA, 1978, p. 247). De Emerson, por otro lado, a la par de extraer una visión de la naturaleza y su despliegue, va a sacar útiles metáforas que permiten caracterizar la vitalidad humana, comparándola con la planta. Por ejemplo, la concepción de las plantas como seres que interpretan desde dentro hacia fuera se extrapola a los seres humanos: “El hombre – dice Emerson – es aquella noble planta endógena que crece, como la palmera, de dentro afuera” (EMERSON, 1943, p. 9). Incluso, Nietzsche se compara a sí mismo, al filósofo y a ciertos delincuentes con una “planta rara”. Es curioso ver que en el temprano escrito titulado *De mi vida*, junto con describir la flora de su pueblo y suelo natal, señala que nació “como planta” en las tierras de Röcken (NIETZSCHE, 1996, p. 220).

En última instancia, uno de los criterios utilizados por Nietzsche para establecer las jerarquías morfológicas de la voluntad de poder, va a ser el aumento de la capacidad de simulación. Nietzsche (1999f, p. 550) sostiene, explícitamente: “El crecimiento de la “simulación” conforma la *jerarquía* ascendente de los seres. En el mundo inorgánico, ella parece faltar, en lo orgánico comienza la astucia: las plantas son maestras en ello”. Está afirmando que el actuar con astucia, significa ya incorporar perspectivas desde diversas valoraciones. En todo ser vivo hay un despliegue *práctico* del conocimiento, es decir, un desenvolvimiento vital que tiende a asegurar aquellas condiciones de existencia que le permiten aumentar. Cada ser vivo estima y valora para acondicionar su mundo, esto lleva a Nietzsche (1999a, p. 469) a exclamar: “*Para las plantas el mundo es planta, para nosotros hombre*”.

¹¹ En rigor la frase se encuentra en el escrito que precede a la *Metamorfosis* titulado *Bildung und Umbildung organischer Naturen*.

2. 3 ANIMAL Y HOMBRE

Como es manifiesto, dentro de esta especie de “monismo-naturalista” de Nietzsche, es posible ascender en los grados de “vida”.

La vida del animal, de modo no muy distinto a las plantas, tiene en el instinto su motor y dirección. Estos diversos instintos no presentan en él mayores contradicciones entre sí, por este motivo, la actividad del animal se presenta diáfana, sin aporías y, debido a ello, saludable. Pese a haber en él, como en todo ser orgánico, un cierto tenerse presente, su expansión vital no se realiza a partir del rol centralizador que la conciencia tiene en el hombre. Por lo mismo, el animal vive de un modo no-histórico y sin rumiar el pasado.

En hombres y animales, la actividad psíquica en sus múltiples niveles se deriva de los instintos y mantiene su conexión con ellos. Sin embargo, sólo la “planta-hombre” eleva su actividad instintiva en un proceso que quizá sea su distinción, es decir, en lo que Nietzsche denomina “transfiguración” y “sublimación” (Nietzsche, 1999c, p. 486). Es evidente que, escribe Martínez (2007, p. 152),

[...] para Nietzsche, los instintos decadentes, por ejemplo, del ámbito sexual podrían desenvolverse transformados en “filantropía, adoración de María y de los santos, fantasía artística” (Nietzsche, 1999c, p. 486). El mismo filosofar platónico surge de un “instinto sexual sublimado (*sublimierter*)” (Nietzsche, 1999c, p. 486)."

Ciertamente, de acuerdo con el filósofo, toda actividad cognoscitiva y afectiva tiene en los seres vivos la posibilidad de ser llamada “espiritual” y, por lo mismo, le cabe ser considerada como una elevación o sublimación de lo puramente físico. Sin embargo, la sublimación humana tiende a radicalizar la brecha con los grados más bajos hasta llegar, en buena medida, a escindir la actividad conciente, cultural, civilizada, artística, literaria, filosófica, etc., de su origen y base instintiva.

Es decir, lo que se ha elevado desde los instintos tiende a desgarrarse de los mismos. El hombre parece *sentir* los peldaños previos de transfiguración no como grados progresivos y dependientes, sino como antítesis (*Gegensätze*) (NIETZSCHE, 1999c, p. 482). En el fondo, el ser humano mediante sus productos conscientes, lo que hace con la vida es intentar corregirla a costa de oponerse a los instintos.

Los impulsos en el hombre se contradicen de manera constante y no siempre el cuerpo alcanza autorregulación a partir de ellos. La condición del animal es distinta en este aspecto, ya que “en él todos los instintos existentes cumplen tareas perfectamente determinadas” (NIETZSCHE, 1999e, p. 182). Sin duda, Nietzsche, al afirmar esto no está defendiendo la fijeza de los instintos animales y desconociendo que ellos también “obran, según piensa Espinas¹², en virtud de móviles individuales, susceptibles de modificarse a tenor de las circunstancias” (BÜCHNER, s/d, p. 26). Por ello, concordando con el filósofo francés, a Nietzsche le podría parecer más acertado afirmar, además, que “[...] el instinto no es de ningún modo una constante específica, sino una variable dependiente de dos fuerzas: la influencias hereditarias y las influencias del medio” (ESPINAS, 1877, p. 281). Mas, pese a esta visión que da más plasticidad al desenvolvimiento instintivo, el animal parece reestructurar sus instintos sin pasar a un plano reflexivo comparable al de la conciencia humana. Debido a esto, como señalamos, el animal o resuelve las dificultades que su circunstancia le pone por delante desde los instintos, o sucumbe. No existe para el animal esa alternativa que sí genera la evolución humana, como es la de mirarse a sí mismo a una altura reflexiva que, unida al desarrollo de la “capacidad comunicativa” y lingüística, se vuelca hacia su interior y, a la vez, sobre la comunidad (NIETZSCHE, 2001, p. 350). Sin duda, en el hombre se refina la actividad impulsiva y el despliegue de la vida cuando se genera la “conciencia”. Sin embargo, el surgimiento de la conciencia, guarda relación con la incapacidad de sintetizar las contradicciones de los impulsos (NIETZSCHE, 2001, p. 351). Al entender de Nietzsche, gracias al surgimiento de la conciencia el hombre evita desaparecer, pero, con ella incorporada, su vida no se desenvuelve ya, nunca más, teniendo como centro la facilidad propia que supone la hermenéutica del instinto (NIETZSCHE, 2001, p. 352).

El hombre para obrar adecuadamente debe consultar, constantemente, tanto a sí mismo a partir de su conciencia del yo, como a la comunidad que habita en él bajo la forma de conciencia moral. De este modo, el ser humano se transforma en el único animal que, teniendo la capacidad de autorreflexión racional, la enfermedad parece serle algo connatural. En efecto, la conciencia le permite al hombre ser un animal que “inventa” la risa, el juego y la actividad

¹² La obra de Espinas más conocida, *Des sociétés animales*, había sido editada en francés un año después de la Büchner (1877), y en alemán en 1879. Nietzsche, por su parte, tenía en su biblioteca personal esta traducción alemana y aparece con múltiples anotaciones (CAMPIONI; D'ITORIO; FORNARI, 2003, p.218-219).

que se considera que vale por sí misma, mas, a la vez, amplifica su sufrimiento y refina su crueldad (NIETZSCHE, 1999e, p. 576; 1999b, p. 432).

Sin dejar de afirmar lo establecido, cabe hacer algunas salvedades. Es patente que podemos deslindar rasgos comunes e imperantes en los hombres que le diferencian del animal, entre los que se cuenta la enfermedad implicada en la superfetación de la conciencia. Con todo, para Nietzsche, estas determinaciones pueden variar en ciertas épocas y, con más evidencia, en ciertos individuos. Es decir, de tiempo en tiempo, manifestándose la salud en el despliegue humano, se generan momentos estelares (Renacimiento) y personalidades descollantes (Napoleón) en la historia (CAMPIONI, 2001, p. 156-165).

El criterio para juzgar esas expresiones vitales como superiores es, precisamente, el imperio de una vida instintiva saludable. Para ilustrar este asunto, es útil fijarnos que la admiración de Nietzsche por Napoleón (CAMPIONI, 2001, p. 156-165), para muchos odiosa, descansa en su autorregulación orgánica interna en la que la conciencia ejerce una función secundaria. Esta admiración no es muy distinta a la que profesó Goethe por el general francés, es decir, se relaciona con el carácter natural y *daimónico* que éste poseía. En él no hay desdoble interno entre lo que se es y lo que se debería ser. Napoleón viene a ser, para Goethe, una pura actividad de la naturaleza y, en razón de esto y sin guardarse encomios, le llama “ese compendio del mundo” (ECKERMANN, 1949, p. 141). En Napoleón la vida humana, que Goethe se esfuerza por restituirla en su conexión a la naturaleza – incluso buscando el hueso intermaxilar en el hombre—, aparece sintetizando la vida en general. En este mismo sentido se expresa Emerson, cuando juzga que “Bonaparte añadía a esa fuerza mineral y animal el discernimiento y la generalización de tal modo que los hombres veían combinados en él el poder natural y la potencia intelectual, como si el mar y la tierra se hubiesen hecho carne y comenzado a calcular (*as if the sea and land had taken flesh and begun to cipher*)” (EMERSON, 1943, p. 148). Napoleón, calculando, generalizando, planificando, continúa siendo “un experimento, en las condiciones más favorables, de los poderes del intelecto sin conciencia (*the powers of intellect without conscience*)” (EMERSON, 1943, p. 165). Como expresa Taine (1887, p. 12), en Napoleón el instinto se hace centro de toda su actividad, haciendo posible su “yo colosal” y su egoísmo invasor.

La vida humana, tanto para su economía como para su florecimiento, requiere del automatismo instintivo. El instinto surge de un proceso de

habituação que adeuda su configuración a experiencias de generaciones pasadas. El instinto manifiesta el poder de síntesis de la memoria en los seres orgánicos y la orientación práctica de su actividad. Es claro para Nietzsche, que la conciencia en el hombre es ya un verdadero órgano, pero, no por ello, es de la opinión que los instintos han de cederle su lugar. Así como han de desaparecer algunos instintos, se deben crear las condiciones para el surgimiento de otros nuevos. Por ello, alabar el desenvolvimiento instintivo en el hombre, no es alabar de modo exclusivo la vida impulsiva al nivel de los animales, sino que es valorizar las posibilidades, en extremos amplias, que no daría una conducta desde ellos. Para Nietzsche, nuevos instintos, sanos ciertamente, son nuevas posibilidades para el hombre en la acción inmediata y, a la vez, para la elevación de los mismos en cultura. De la autorregulación interna de los instintos, proviene el carácter y del carácter toda creación, espiritualización y sublimación valiosa.

Nietzsche, seguramente, estaría de acuerdo con la opinión de Taine¹³, para algunos tan colmada de naturalismo como de ingenuidad, que sostiene que “se puede considerar al hombre como un animal de especie superior, que produce filosofías y poemas más o menos como los gusanos de seda hacen sus capullos, y como las abejas hacen sus colmenas” (TAINE, 1946, p. 7). Es más, Nietzsche (1998, p. 33) se expresa, de forma muy semejante, cuando muestra cómo nos acondicionamos el mundo a través del conocimiento y del lenguaje:

En la construcción de los conceptos trabaja originalmente el *lenguaje*; más tarde la ciencia. Y así como la abeja construye las celdas y simultáneamente las rellena de miel, así también la ciencia trabaja sin cesar en ese gran *columbarium* de los conceptos, necrópolis de las intuiciones; construye sin cesar nuevas y más elevadas plantas, apuntala, limpia y renueva las celdas viejas y, sobre todo, se esfuerza en llenar ese colosal andamiaje que desmesuradamente ha apilado y en ordenar dentro de él todo el mundo empírico, es decir, el mundo antropomórfico. Si ya el hombre que actúa ata su vida a la razón y sus conceptos para no ser arrastrado ni perderse a sí mismo, el investigador construye su cabaña junto a la torre de la ciencia para poder cooperar en su edificación y para encontrar él mismo protección bajo ese baluarte ya existente”

¹³ Hay diversa formas de documentar la filiación y el aprecio de Nietzsche por Taine. Tengamos presente aquí a Campioni (2001) y la carta de Nietzsche a Rohde del 11 de noviembre de 1887 en que escribe: “*Nota bene*. Sobre el señor Taine te ruego recobres el sentido. Esas cosas groseras que dices y piensas de él me irritan. Cosas así se las concedo al príncipe Napoleón; *no* a mi amigo Rohde. Quien entiende a esta especie de espíritus estrictos y generosos (- Taine> es hoy el educador de todos los caracteres científicos *más serios* de Francia), de ese no creo sencillamente que comprenda algo de mi propia tarea» (NIETZSCHE, 2012, p.69-70).

Como Taine, Nietzsche estima que en la actividad del hombre y del animal hay especialización y elevación de los instintos. A su vez, el hombre puede reflejar, en esas expresiones vitales – que Taine considera devenidas como rasgos exclusivos de él –, dispersión, degeneración, falta de disciplina interna de los instintos, etc., o bien lo contrario, es decir, salud instintiva. En otras palabras, tanto Nietzsche como Taine, consideran que desde instintos enfermos, se pueden generar una gama de filosofías, poemas y cultura que, como capullos defectuosos, no son frutos de una verdadera “individualidad orgánica”, ya que tan sólo expresan una “individualidad psicológica” que se presenta anémica, deslavada, ausente de carácter y desconectada de la vida. Por eso, según el filósofo alemán, y para dar un ejemplo, jamás se podrá hacer buena música si se es un histérico, un histrión, un enfermo, en vez de un hombre de carácter (NIETZSCHE, 2002).

En último término, el hombre, como la planta, florece desde raíces que se hunden en los recodos más secretos de la tierra. Como afirma el autor de *Zarathustra*, mientras más penetran esas raíces al fondo de los instintos – a Dionisos para decirlo en metáfora nietzscheana – a más luz y altura pueden elevarse.

CONCLUSIÓN

Guyau (1887, p. 433), con su agudeza y simplicidad característica, sostiene que “[...] vida es una noción acaso más humana, más subjetiva; pero, después de todo, más completa y concreta que las de movimiento y de fuerza”. Nietzsche piensa de la misma manera y, justamente, es esto lo que hemos intentado defender en estas líneas. Es decir, para Nietzsche, en el aparente abismo que media entre aquello que llamamos orgánico y inorgánico, resulta vicaría la “actividad” que responde bien al nombre de “vida”.

Según Nietzsche, la vida como voluntad de poder atraviesa desde el mundo de la “materia bruta” hasta el de la “materia viva”, pero lo hace de un modo tan dinámico que estos modos de referirse a uno y otro mundo acaban por ser insuficientes en su filosofar. La dinamicidad presente en el modo de obrar de lo inorgánico, tienta a Nietzsche a atribuirle la forma más elemental de vida psíquica y un crecimiento que no se reduce a la yuxtaposición. Respecto a lo primero, tengamos en cuenta que el “modo de vida inorgánico”, resiste analogías con el mismo pensar: ““pensar”, en el estadio primitivo (preorgánico) – nos dice Nietzsche – es *realizar formas*, como en los cristales” (NIETZSCHE, 1999e, 687-688). Para aclarar lo segundo, cabría decir que si

la voluntad de poder actúa “desde dentro”, desde cierta interioridad, parece apropiado afirmar que también lo inorgánico crece por “intususcepción”. En otras palabras, la vida en ningún estrato de su desenvolvimiento es algo que viene a residir en el mundo posteriormente y desde fuera. Al decir de Bouillier (1873, p. 65, “[...] la vida, como debería ser concebida [...] no es el anfitrión que entra en la casa cuando ya está lista, sino el arquitecto que la construye”.

En conformidad con lo anterior, toda manifestación de la naturaleza parece ser un refinamiento del movimiento. Entre las diversas formas de refinamiento, se cuentan, por ejemplo, el “pensamiento”, la “voluntad” y la “sensibilidad”. Por ello, a Nietzsche, no le resultaría ocioso el cuestionamiento de Cabanis en torno a si acaso está tan justificado diferenciar la “sensibilidad del movimiento”. El pensador francés sostiene que “no debemos dejar de notar que esta distinción podría bien desaparecer en un análisis más severo; y que así la sensibilidad se enlaza quizá en algunos puntos esenciales con las causas y las leyes del movimiento, origen general y fecundo de todos los fenómenos del universo” (CABANIS, s/d, p. 114). Sin duda, Nietzsche, no acogería estas últimas consideraciones de Cabanis respecto a las causas y las leyes, pero, sí estimaría que éste considere a todo movimiento, a toda fuerza, no como algo ciego, sino como un modo de “inteligencia” y “sensibilidad”. A causa de esto, se puede afirmar que la vida psíquica o mental propia de lo orgánico, constituye un aumento en la complejidad del mismo movimiento. Es más, podría establecerse que esas manifestaciones psíquicas están contenidas, de alguna manera y de modo rudimentario, en todo movimiento. En palabras de Nietzsche, si la voluntad de poder puede devenir inteligencia, voluntad, sensibilidad, etc., es porque en su desenvolvimiento más básico, estas expresiones están ya presentes en cierto grado y modo.

Finalmente, podemos sostener que, para Nietzsche, la voluntad de poder permite interpretar la realidad desde la pura inmanencia y, por ello, teniendo un sentido en sí misma. La vida como devenir, el único mundo que existe, reemplaza la comprensión de la realidad a partir del “ser” y sobrepuja más allá del dualismo que le es inherente. Nietzsche, con su idea de vida, dinamiza la realidad, la vuelve fluxión, y la ve en una metamorfosis constante en extrañas formas que responde a nombres, tan humanos demasiado humanos, como “planta”, “animal” y “hombre”.

BECERRA, P. M. Nietzsche and the vital becoming: from the inorganic to the organic. *Trans/formação*, Marília, v. 43, n. 4, p. 283-308, Out./Dez., 2020.

Abstract: Nietzsche understands that the world unfolds as a will to power. If we want to properly understand this cosmological perspective, we must start by attributing immanent activity not only to organisms, but also to beings called “inorganic”. With this in mind, in this article we examine, in an “ascending” way, the features of the vital becoming in both strata, that is, from the minerals, with their attractions and repulsions, until reaching the man himself and his conscious operations. All the problems involved in this monistic perspective are approached from argumentations that are based on Nietzsche’s readings. Strauss, Dubois Reymond, Herzen, Spencer, Lange, Delfœuf, are some of the cited sources that allow this writing to give an account of how Nietzsche makes life prevail, beyond being, as the primordial phenomenon in all orders.

Keywords: Nietzsche. Life. Will to power. Inorganic. Organic. Consciousness

REFERENCIAS

BENNE C. **Kanon und Autonomie in Nietzsches Aufklärung.** In: Reschke R. (ed.), *Nietzsche. Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflklärer?.* Berlin: Akademie Verlag, 2004. p. 335-341

BOSCOVICH, R. **A theory of natural philosophy.** Latin-English edition from the text of the first Venetian edition published under the personal superintendence of the author in 1763, with a short life of Boscovich. Chicago-London: Open Court Publishing Company, 1922.

BOUILLIER, F. **Le principe vital et l’âme pensante.** Paris: Didier, 1873.

BÜCHNER, L. **La vida psíquica de las bestias.** Traducción de José Prat. Valencia: Sempere, s/d.

CABANIS, P.-J. **Choix de textes et Introduction par Georges Poyer.** Paris: Louis-Michaud, s/d.

CAMPIONI, G. **Les lectures françaises de Nietzsche.** Traduit par Christel Lavigne-Mouilleron. Paris: PUF, 2001.

CAMPIONI, G.; D’IORIO, P; FORNARI, M.C; FRONTEROTTA, F; ORSUCCI A. **Nietzsches persönliche Bibliothek.** Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2003.

CORDERO, F. **La creación díscola del mundo o la voluntad como fundamento metafísico en Schopenhauer.** Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, 2007.

CRAWFORD, C. **The Beginning of Nietzsche's Theory of Language**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1988.

DELBCEUF, J. **La materia bruta y la materia viva. Estudio sobre el origen de la vida y de la muerte**. v. 2. Traducción de Antonio Zozaya. Madrid: Librería de R. Angulo, 1889.

ECKERMANN, J. **Conversaciones con Goethe**. Traducción de Francisco Ayala. Buenos Aires: Jackson, 1949.

EMERSON, R. W. **Hombres representativos**. Traducción Luis Echávarri. Buenos Aires: Losada, 1943.

ESPINAS, A. **Des sociétés animales**. Étude de psychologie comparée. Paris: Germer Baillière, 1877.

GOETHE, J. W. **Teoría de la naturaleza**. Traducción de Diego Sánchez. Madrid: Tecnos, 1997.

GOETHE, J. W. **Werke in sechs Bänden**. v. 6, Leipzig: Insel, s/d.

GRIMM, R. **Nietzsche's theory of knowledge**. Berlin: Walter de Gruyter, 1977.

GUYAU, J.-M. **L'irreligion de l'avenir: étude sociologique**. Paris: Felix Alcan, 1887.

HERZEN, A. **Physiologie de la volonté**. Traduit par Charles Letourneau. Paris: Germer Baillière, 1874.

JANET, P; SÉAILLES, G. **Historie de la philosophie. Les problèmes et les écoles**. Paris: Librairie de Lagrave, 1921.

JANZ, C. P. **Friedrich Nietzsche 2**. Los diez años de Basilea (1869/1879). Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

JASPERS, K. **Nietzsche**. Introducción a la comprensión de su filosofar. Traducción de Emilio Estiú. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

LANGE, F. A. **Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart**. v.2. Iserlohn: J. Baedeker, 1875.

MAETERLINCK, M. **La inteligencia de las flores**. Traducción de Juan Bautista Enseñat. Barcelona: Montaner y Simón, 1914.

MARTÍNEZ, P. **Nietzsche y el despliegue de la libertad**. Santiago de Chile: RIL, 2007.

MARTÍNEZ, P. Nietzsche y la hermenéutica orgánica. **Veritas**. Valparaíso, v.19, p. 331-342, 2008.

MÜLLER-LAUTER, W. **Nietzsche Lehre vom Willen zur Macht**. In: SALAQUARDA, J. (Hrsg.). Nietzsche. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1980. p. 234-287.

NIETZSCHE, F. **Correspondencia. Octubre 1887- Enero 1889**. Traducción de Joan B. Llinares. Madrid: Trotta, 2012.

NIETZSCHE, F. **De mi vida**. Traducción de Luis Moreno. Madrid: Valdemar, 1996.

NIETZSCHE, F. **El caso Wagner**. Nietzsche contra Wagner. Traducción de José Luis Arántegui. Madrid: Siruela, 2002.

NIETZSCHE, F. **La ciencia jovial. (La gaya scienza)**. Traducción de Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

NIETZSCHE, F. **Nachgelassene Aufzeichnungen Herbst 1864–Frühjahr 1868**. In: NIETZSCHE, F. **Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe**, v.1/4. Ed. J.Figl- I.Rath, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999h.

NIETZSCHE, F. **Más allá del bien y del mal**. Traducción de Andrés Sánchez. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

NIETZSCHE, F. **Nachlaß 1869–1874**. In: NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**, v.7. Ed. G. Colli- M. Montinari, Berlin/New York/München: Walter de Gruyter, 1999a.

NIETZSCHE, F. **Nachlaß 1875–1879**. In: NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**, v.8. Ed. G. Colli- M. Montinari, Berlin/New York/München: Walter de Gruyter, 1999b.

NIETZSCHE, F. **Nachlaß 1880–1882**. In: NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**, v.9. Ed. G. Colli- M. Montinari, Berlin/New York/München: Walter de Gruyter, 1999c.

NIETZSCHE, F. **Nachlaß 1882–1884**. In: NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**, v.10. Ed. G. Colli- M. Montinari, Berlin/New York/München: Walter de Gruyter, 1999d.

NIETZSCHE, F. **Nachlaß 1884–1885**. In: NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**, v.11. Ed. G. Colli- M. Montinari, Berlin/New York/München: Walter de Gruyter, 1999e.

NIETZSCHE, F. **Nachlaß 1885–1887**. In: NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**, v.12. Ed. G. Colli- M. Montinari, Berlin/New York/München: Walter de Gruyter, 1999f.

NIETZSCHE, F. **Nachlaß 1887–1889**. In: NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**, v.13. Ed. G. Colli- M. Montinari, Berlin/New York/München: Walter de Gruyter, 1999g.

NIETZSCHE, F. **Sobre verdad y mentira en sentido extramoral**. Traducción de L. M. Valdés y Teresa Orduña. Madrid: Tecnos, 1998.

NIETZSCHE, F.; SALOMÉ, L.; RÉE, P. **Documentos de un encuentro**. Selección, prólogo y notas por Ernst Pfeiffer. Traducción de Ana María Domenech. Barcelona: Laertes, 1982.

RENAN, E. **Dialogues et fragments philosophiques**. Paris: Calmann Lévy, 1876.

SALAUARDA, J. Nietzsche und Lange. **Nietzsche-Studien**, v.7, p. 236-253. 1978.

SCHLECHTA, K; ANDERS, A. **Friedrich Nietzsche**. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens. Stuttgart: Friedrich Frommann, 1962.

SCHOPENHAUER, A. **Parerga y paralipómena**. v.2. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2009.

SPENCER, H. **First principles**. New York: D. Appleton and Company, 1898.

STRAUSS, D. F. **Der alte und der neue Glaube: Ein Bekenntnis**. Leipzig: S. Hirzel, 1872.

TAINE, H. **La Fontaine y sus fábulas**. Traducción de J. M. de Sosa. Buenos Aires: Americalee, 1946.

TAINE, H. Napoleon Bonaparte. **Revue des Deux Mondes**. Paris, v. LXXX, p. 5-48, 1887.

ZAVATTA, B. **Nietzsche and Emerson on friendship and its ethical-political implications**. In: Siemens, H; Roodt V. (eds.). Nietzsche, Power and Politics. Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought. Berlin: De Gruyter. 2008. p. 511-542.

Recebido: 06/3/2018

Accito: 27/12/2019

COMENTÁRIO AO ARTIGO

“NIETZSCHE Y EL DEVENIR VITAL: DE LO INORGÁNICO A LO ORGÁNICO”

Márcio José Silveira Lima¹

Referência do texto comentado: MARTÍNEZ BECERRA, Pablo. Nietzsche y el devenir vital: de lo inorgánico a lo orgánico. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 4, p. 283 – 308, 2020.

Em seu artigo “Nietzsche y el devenir vital: de lo inorgánico a lo orgánico”, Martínez Becerra (2020) dedica-se a uma das teorias mais difíceis e estudadas de Nietzsche, a da vontade de potência², dando ênfase a aspectos nem sempre explorados, como as considerações do filósofo sobre o caráter inorgânico do mundo. Destacando o contexto das leituras que foram importantes e que possivelmente influenciaram a elaboração da doutrina, o autor demarca o lugar do nome mais conhecido e respeitado entre os nomes que influenciaram Nietzsche: o de Schopenhauer. A seu ver, acertadamente nos parece, a filosofia da vontade poderia ser considerada como modelo de inspiração apenas para uma parte da teoria da vontade de potência, uma vez que ela não considera o mundo como vontade, em sua expressão inorgânica. Para expandir o âmbito de atuação a todo o real, as leituras “científicas” teriam tido um papel importante, tais como Zöllner, Boscovich, Vogt, Spir, Kopp.

A favor da tese de Martínez Becerra (2020), conta o principal texto publicado por Nietzsche sobre a vontade de potência: o parágrafo 36 de *Além*

¹ Professor de Filosofia da Universidade Federal do Sul da Bahia – UFSB – e Editor Responsável dos Cadernos Nietzsche, Porto Seguro, BA – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-6813-8864>
E-mail: marscill@gmail.com

² O termo alemão *Wille zur macht* tem sido traduzido, no Brasil, tanto por “vontade de poder” (preferência do autor, em castelhano), quanto por “vontade de potência”, que é o de nossa escolha.

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.19.p309>



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

do bem e do mal (NIETZSCHE, JGB, 1988, KSA 5.55). Ali, na condensada apresentação da teoria, entre as muitas teses, afirma-se que o mundo, visto de dentro, em seu caráter inteligível, é vontade de potência e nada além. O primeiro aspecto dessa concepção, como Martínez Becerra (2020) mostra, é que a crítica de Nietzsche ao mecanicismo e seu princípio de conservação consiste em rejeitar que os seres inorgânicos sejam definidos em termos de um *substratum* material inerte, defendendo, com a teoria da vontade de potência, que atuam de acordo com a mesma relação de forças e de expansão que os seres orgânicos.

Não há, portanto, uma delimitação daquilo que é próprio da vontade de potência ao mundo orgânico. Contudo, a não restrição da vontade de potência ao mundo orgânico leva o autor a questionar se Nietzsche seria adepto de um hylozoísmo. Ainda que não mencione a famosa passagem de *Zaratustra* (NIETZSCHE, ZA II, Da *superação de si*, 1988, KSA 4.149), em que o personagem afirma ter encontrado vida onde encontrou vontade de potência, essa ideia parece conduzir, no artigo, a uma identificação entre a vontade de potência como forma de todo ser a um princípio vitalista. E essa associação parece problemática. Se toda vida implica uma expressão da vontade de potência, isso não significa que toda a vontade de potência seja caracterizada por um princípio vital. Nesse caso, não há como concluir que haja uma atividade vital nos seres inorgânicos. Além disso, o próprio Nietzsche, num conhecido texto de *A gaia ciência*, o aforismo 109, alerta para que nos guardemos de pensar o mundo como um ser vivo (NIETZSCHE, FW, 1988, KSA 3.552).

Citando um fragmento de Nietzsche em que o mundo inorgânico é governado pela vontade de potência, e no qual o filósofo acrescenta, corrigindo-se, que não existe mundo inorgânico, Martínez Becerra (2020) retira da passagem a conclusão de que o inorgânico é também vida. Ora, a passagem, em si mesma, é daqueles textos do filósofo em que há contraste com outros, nas quais ele faz uma diferenciação entre orgânico e inorgânico (o artigo mesmo traz esses textos contrastantes). Além disso, embora se considere a recusa do fragmento em negar essa diferença, não há como concluir que o inorgânico seja constituído pela vida. Ora, como realça Martínez Becerra (2020) em outras passagens, é possível encontrar outras formas de atuar que sejam comuns tanto à vida orgânica quanto à inorgânica, as quais seriam próprias da vontade de potência, como uma óptica de percepção, a qual está amparada pelos textos do próprio filósofo. Nesse caso, e como o artigo nos

informa, Nietzsche por vezes atribui uma superioridade ao mundo inorgânico, considerando que a vida constitui um “acidente” e uma “exceção”. Se se trata de atribuir um possível hylozoísmo a Nietzsche, porque haveria um vitalismo irrestrito da vontade de potência, ainda que o artigo não assuma esse ponto de vista de modo explícito, parece que há elementos mais consistentes para negar essa possibilidade, e que o próprio texto parece mostrar, na maioria das vezes.

REFERÊNCIAS

MARTÍNEZ BECERRA, Pablo. Nietzsche y el devenir vital: de lo inorgánico a lo orgánico. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 4, p. 283 – 308, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke**. Kritische Studienausgabe (KSA), 15 vols. (Organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari), Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1988.

Recebido: 22/10/2020

Accito: 25/10/2020

A CARNALIDADE DE OUTREM E O LOGOS DO MUNDO ESTÉTICO EM MERLEAU-PONTY

Rodrigo Alvarenga¹

Resumo: A questão da intersubjetividade está presente ao longo de toda a obra de Merleau-Ponty, desde *A estrutura do comportamento*, a partir do debate com a psicologia e a fisiologia clássicas, até a ontologia indireta, focalizada em *O visível e o invisível*. Suas teses evidenciam um aprofundamento em direção à carnalidade de outrem, enquanto experiência de um estranho/familiar, que é central para se compreender a possibilidade da intersubjetividade e da experiência estética do mundo. Desse modo, o presente estudo visa a compreender a forma como Merleau-Ponty desenvolveu sua teoria da intersubjetividade, na última fase de seu pensamento, considerando a aproximação existente entre a experiência de outrem e a experiência artística, com base no Logos do mundo estético.

Palavras-chave: Alteridade. Arte. Carne. Outrem.

INTRODUÇÃO

Em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty dá continuidade a suas reflexões sobre a questão da alteridade, explorando um modo de explicar o fenômeno da apresentação de outrem, de forma que não se constitua a partir da atividade da consciência, o que leva à necessidade de explicar melhor a carnalidade da experiência sensível do mundo. Procurando ir além de Husserl e sua teoria da intersubjetividade transcendental, por meio da qual a constituição do *ego* e do *alter ego* é possível, em função do acoplamento/emparelhamento (*Paarung*), gênese da atividade constitutiva, Merleau-Ponty retoma essa problemática, afirmando que a consciência de si e de outrem não são derivadas de uma atividade constituinte. A questão da intersubjetividade, portanto, passa a ser

¹ Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Políticas Públicas da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0001-8546-4442>
E-mail: alvarenga.rodrigo@pucpr.br

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.20.p313>



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

explicada por meio de uma teoria mais fundamental da gênese constitutiva do fenômeno da correlação, ou seja, da aparição do mundo para a consciência.

O texto de *A prosa do mundo* e o projeto relacionado à busca de uma gênese da verdade, no interior da linguagem, são deixados de lado, e a discussão é deslocada do plano fenomenológico para o plano ontológico. Contudo, não se trata de um abandono desse projeto, uma vez que, segundo Lefort (2010), não fosse a morte prematura do filósofo, seria bem provável que *A prosa do mundo* e *O visível e o invisível* fizessem parte de uma mesma obra. Assim, é a procura do entendimento dos enigmas da linguagem, não compreensíveis plenamente pela análise da própria linguagem, que conduz Merleau-Ponty ao plano ontológico.

Em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty reconhece que a noção de *cogito tácito*, desenvolvida na *Fenomenologia da percepção*, ainda era oriunda de um resquício em seu pensamento das filosofias da consciência e do solipsismo, pois a unidade temporal do sensível, a aparição do mundo e de outrem para a consciência, permanecia dependente do eu transcendental. Merleau-Ponty começará a perceber, pelos estudos sobre a linguagem e a intersubjetividade no fenômeno da comunicação, que não é possível expressar pela linguagem a camada existencial a partir da qual ela nasce. O filósofo deu-se conta de que pressupor um *cogito tácito* é fazer permanecer o privilégio da subjetividade constituinte sobre outrem:

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 a imanência e a consciência de... é preciso possuir as palavras. É graças a combinação de palavras (com sua carga de significações sedimentadas e capazes, por princípio de entrar em outras relações diferentes das relações que serviram para formá-las) que opero a atitude transcendental, que constitui a consciência constituinte. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 222-223, grifo do autor).

Porém, o que explica essa tomada de consciência do problema, no sentido de que pressupor o *cogito tácito* é incidir no pressuposto do solipsismo e da filosofia da consciência? Segundo Thierry (1987, p. 70), “a resposta nos parece residir no tratamento da intersubjetividade”, porque é por ela que se evidencia o afastamento do ego transcendental husserliano, na medida em que o mundo vivido, dos últimos trabalhos de Husserl, é considerado por Merleau-Ponty “um mundo no qual outrem é dado como tal com evidência”

(THIERRY, 1987, p. 71). A investigação que levou a essa conclusão consistiu em buscar um aprofundamento dessa camada pré-reflexiva, a partir da linguagem e da noção de verdade implícita no fenômeno da comunicação. Foi pela realização desse trabalho que o filósofo radicalizou seu pensamento em direção a uma ontologia, afastando-se assim da ideia do *cogito tácito* como condição de possibilidade da experiência subjetiva e intersubjetiva.

Trata-se de radicalizar o retorno a esse mundo inter-humano, pelo qual se descobriram as possibilidades do poder da comunicação, a fim de compreender mais profundamente a dimensão em que outrem se revela como familiar e ao mesmo tempo estranho. A ideia é investigar “o local geométrico das projeções e introjeções, a charneira invisível sobre a qual a minha vida e a vida dos outros giram para balouçar de uma para outra a membrura da intersubjetividade” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 283).

Assim, a questão da alteridade em Merleau-Ponty não será mais trabalhada no sentido de buscar nas vivências da consciência o local privilegiado onde se encontra a constituição de outrem, mas investigada na perspectiva da doação originária, em função da qual o mundo e outrem aparecem à consciência em uma dimensão espacial e temporal. Por isso, uma ontologia do sensível, condição do Ser bruto, espécie de realidade que se impõe como substrato de toda elaboração conceitual, no sentido do que ainda não foi submetido a uma ideia. “O ser bruto ou selvagem que não foi ainda convertido em objeto de visão ou de escolha” (MERLEAU-PONTY, 2008, p. 53). Trata-se de uma região do Ser que escapa a qualquer tipo de esforço de dominação racional, por isso, também considerada como selvagem, visto que não é posta pelo *ego* racional, pois ele mesmo se constitui como desdobramento.

Daí o sentido do questionamento de Merleau-Ponty (2011, p. 261): “como é que se pode regressar dessa percepção moldada pela cultura à percepção bruta ou selvagem?” Para realizar esse movimento em direção à camada originária subentendida pelos atos da consciência, é necessário, primeiramente, admitir a possibilidade dessa região que os transcende, ou seja, é preciso reencontrar-se com a experiência mais original do mundo, com o silêncio a partir do qual são possíveis a intersubjetividade e a criação artística, o Logos do mundo estético e sua manifestação como temporalidade.

1 A CARNALIDADE DE OUTREM E TEMPORALIDADE

Para compreender a questão da alteridade, de modo a não pressupor o *ego* e o *alter ego* como duas positivities e não cair nas armadilhas do objetivismo e do subjetivismo, é necessário compreender esse rompimento com o silêncio, que, por uma espécie de deiscência, inaugura os atos de significação, sem romper o contato com ele:

É como se a visibilidade que anima o mundo sensível emigrasse, não para fora do corpo, mas para outro corpo menos pesado, mais transparente, como se mudasse de carne, abandonando a do corpo pela da linguagem, e assim se libertasse, embora sem emancipar-se inteiramente de toda condição. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 198).

A deiscência é, então, o conceito utilizado para tentar explicar esse desdobramento do ser, pelo qual se coloca a si mesmo diante do espelho, no sentido de uma reflexão, porém, que nunca pode ser completamente transparente a si. Derivado da botânica, o termo *deiscência*, em seu sentido científico, define o processo pelo qual os órgãos vegetais atingem o estado de maturação, como no caso da constituição do fruto, o qual pode ser considerado deiscente, quando se abre para oferecer sementes, e indeiscente, cuja semente fica contida no interior do fruto. Na perspectiva de Merleau-Ponty (2011), trata-se da abertura do corpo para ele mesmo, por uma espécie de ruptura e ao mesmo tempo imbricação entre o corpo vidente e o corpo visível, que impede de pensar o transcendental pelo primado da consciência. A relação entre o mundo e o mundo da fala não acontece simplesmente por uma ação do pensamento, já que a realidade pela qual se procura exprimir pela linguagem é plena de sentido. Esse ato não instaura a significação: ela já está lá no sensível, enquanto condição do ser bruto. Desse modo, é preciso pensar o rompimento do silêncio pela fala, com base na reversibilidade, a qual “se manifesta tanto através de uma existência quase carnal da ideia quanto por uma sublimação da carne” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 200).

Será então por meio do conceito de carne que Merleau-Ponty irá procurar desenvolver uma ontologia indireta, a fim de traduzir a experiência de entrelaçamento ou quiasma entre eu e outrem, enquanto experiências distintas do mesmo ser. “Nós nos colocamos tal como o homem natural, em nós e nas coisas, em nós e no outro, no ponto onde por uma espécie de *quiasma*, tornamo-nos os outros e tornamo-nos mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 210, grifo do autor). O acesso ao que o filósofo chama de ser selvagem se

dá pelo entrelaçamento intercorporal com o mundo e com os outros, por uma correspondência profunda entre os diferentes seres que fazem parte da mesma carne do mundo. Segundo Falabretti (2013, p. 335), “a estruturalidade como carne somente poderia ser compreendida em virtude de uma deiscência – fissão e identificação – na qual os corpos, as coisas e outro formam uma *Gestalt*.”

A noção de carne diz respeito a uma espécie de elemento no sentido utilizado pelos filósofos da natureza, “meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Nesse sentido, a carne é um ‘elemento’ do ser” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 182). Pela vivência carnal se correspondem ego e *alter ego* como habitantes do mesmo tecido do mundo, e se torna possível falar em identidade e diferença, familiaridade e estranhamento ou, ainda, visível e invisível. Como é afirmado nas *Notas dos Cursos ao Collège de France* (1959-1961), a condição de ser no mundo já não é apenas uma metáfora, visto que o corpo e mundo são feitos do mesmo estofado sensível. Nem naturalismo, nem antropologia são suficientes para explicar esse magma pelo qual os homens e a natureza existem, enquanto partes totais do mesmo ser (MERLEAU-PONTY, 1996).

Não sendo a carne a união ou a composição de duas substâncias, mas uma noção última pela qual o visível e o invisível estão entrelaçados um no outro, abre-se caminho para uma intercorporeidade, pois o visível, enquanto paisagem de um sujeito, também é alguma outra coisa, o que garante a possibilidade de outras paisagens a outros sujeitos (MERLEAU-PONTY, 2011). Na experiência das mãos que se tocam, quando a mão esquerda toca a direita que está em contato com outra coisa exterior, há, por um instante, uma experiência de reversibilidade do sentiente-sensível, a qual pode ser extrapolada para o aperto de mão com o outro. A questão é colocada por Merleau-Ponty (2011) nos seguintes termos:

Cada palpação de uma única mão, embora tenha seu visível e seu tangível, está ligada à outra visão, à outra palpação, de modo a realizar com elas a experiência de um único corpo diante de um único mundo, graças a uma possibilidade de reversão, de reconversão de sua linguagem na delas, possibilidade de reportar e revirar segundo a qual o pequeno mundo privado de cada um não se justapõe àquele de todos os outros, mas é por ele envolvido, colhido dele, constituindo, todos juntos, Sentiente em geral, diante de um Sensível em geral. Ora, essa generalidade que faz a unidade de meu corpo, porque não se abriria elas a outros corpos? [...]. Porque não

existiria a sinergia entre diferentes organismos, já que é possível no interior de cada um? (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 184-185).

Partindo desse pressuposto, não é apropriado referir-se à percepção das cores ou de uma paisagem como algo pessoal e inconcebível por outro sujeito, como se nunca fosse possível traduzir tal experiência a uma consciência que não a própria. Na verdade, basta uma referência a respeito do mundo percebido, para que, em função dessa vivência intercorporal da mesma carne do mundo, outros possam vivenciar o sentido daquela experiência, “e isso pela fundamental fissão ou segregação do sentiente e do sensível, que, lateralmente, faz os órgãos de meu corpo entrarem em comunicação, fundando a transitividade de um corpo a outro” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 186). Se, para Merleau-Ponty, a intercorporeidade se fundamenta nesse quiasma, isso não quer dizer que já não exista mais nada de estranho nessa experiência: muito pelo contrário, embora haja essa correspondência entre os visíveis, existe sempre uma invisibilidade de si para consigo mesmo e para com o mundo.

De acordo com Johnson (1990, p. 21), o “próprio corpo prefigura esse contato e divergência com o outro, pois quando uma mão toca a outra o sujeito é para si mesmo já um outro”. Mantém-se, portanto, um estranhamento nas relações com o mundo e com outrem, uma vez que no próprio eu reside um invisível para si mesmo. Segundo Merleau-Ponty (2011, p. 186), é essa característica inesgotável do visível “que torna possível sua abertura a outras visões além da minha”. Outrem, por conseguinte, não é uma extensão da consciência individual ou do corpo próprio e nem uma alteridade no sentido pleno, mas é um visível que guarda uma invisibilidade. Enquanto visível, possui a existência corporal pela qual está em contato com o mundo e, por apresentar-se como um fundo inesgotável e invisível, existe como sujeito intencionalmente consciente.

Por isso, a possibilidade de relações intercorporais depende da coincidência entre o eu e o outrem, enquanto carne do mesmo mundo, e dessa “invisibilidade de nós mesmos como videntes, a invisibilidade de um olhar outro que me atinge sem que eu tenha condições de dizer de onde tenha partido [...]” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2010, p. 331). É através dessa reversibilidade, desse quiasma pelo qual o *para si* e o *para outrem* são apenas a outra face um do outro, que Merleau-Ponty acredita poder explicar a questão da alteridade. Assim, conforme nota inédita de 1959, extraída dos manuscritos depositados na Biblioteca Nacional da França, o *cogito* se fundamenta no sentir

dessa experiência: “não é, portanto, surpreendente, que o *cogito* de outrem seja ele também derivado da aparição de outrem como carne do sensível no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2013a, n.p.).²

Nessa perspectiva, não precisa haver privilégio do eu em detrimento de outrem, no que diz respeito à questão da gênese constitutiva e da intersubjetividade, visto que ambos são perpassados pela experiência transcendental do tempo. Aquilo que se manifesta enquanto experiência de outrem não pode ser explicado por meio de um ato da consciência; na verdade, isso é o que compromete ou impossibilita uma explicação sobre a intersubjetividade que não caia na atitude solipsista de fazer de si mesmo o centro da experiência do mundo e de outrem. É preciso colocar “o quiasma em lugar do para outro: isso quer dizer que não há apenas rivalidade eu-outrem, mas cofuncionamento. Funcionamos como um único corpo” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 200). Daí a importância de substituir a expressão “intersubjetividade” por “intercorporeidade”, e a palavra “outro” por “outrem”, pois não se está nunca diante de apenas uma outra unidade constituinte como subjetividade, porém, diante de algo que é o próprio intercorporal, o qual não passa por uma elaboração da consciência.³

A consciência nunca tem diante de si uma coisa, ou o outro como objeto que remeta a um processo constitutivo fundado nela enquanto atividade, uma vez que a relação intersubjetiva, ou melhor, intercorporal impede de privilegiar um dos termos da correlação eu-outro, porque a experiência dessa correlação está perpassada por uma experiência de passividade. Trata-se daquela transcendência radical para a qual o *ego* e o *alter ego* são apenas seus momentos

² Notas de trabalho consultadas nos arquivos da Biblioteca Nacional Francesa.

³ Cabe salientar que a concepção de Merleau-Ponty sobre a questão da alteridade foi pensada, nesta pesquisa, em função de dois significantes distintos. O primeiro diz respeito ao outro (*autre*) como aquele que se apresenta a partir do resultado de uma operação transcendental constitutiva do ego, ou seja, o outro transcendental que é constituído na esfera da pertença, conforme o sentido fenomenológico atribuído por Husserl. O segundo corresponde ao fenômeno outrem (*autrui*), conforme concebido por Merleau-Ponty, no sentido desse estranho que não é apenas a apresentação do *alter ego* no campo de presença do ego transcendental, como se houvesse um outro eu fora de mim, mas outrem como alteridade radical que não pode ser derivado de uma atividade constituinte. Segundo Merleau-Ponty (2012, p. 187-188), “não compreenderemos jamais que outrem apareça diante de nós; o que está diante de nós é objeto. É preciso compreender bem que o problema não é este. É compreender como me desdobra, como me descentro. A experiência de outrem é sempre a de uma réplica de mim. A solução deve ser procurada do lado dessa estranha filiação que para sempre faz de outrem meu segundo, mesmo quando o prefiro a mim e me sacrifico a ele. É no mais secreto de mim mesmo que se faz a estranha articulação com outrem; o mistério de outrem não passa do mistério de mim mesmo”. Ao longo deste trabalho, optou-se por generalizar e utilizar a expressão outrem de forma uniforme, salvo nos momentos em que evidentemente se quis dizer outro, no sentido do outro transcendental.

expressivos, ou seja, a transcendência do tempo, a qual transforma o passado, o presente e o futuro em uma experiência de unidade, sem a necessidade da atividade constituinte do ego transcendental. A unidade originária, a qual se acredita ser a base da consciência, é transpassada por uma experiência do estranhamento de si mesmo, que é o próprio tempo, ou seja, na experiência da consciência e da existência enquanto um fluxo temporal que os abarca.

De acordo com Merleau-Ponty (2011), em uma nota de novembro de 1959, em *O visível e o invisível*, a relação eu-outro é uma fórmula insuficiente, um problema ocidental que não seria um problema, se não fosse a noção solipsista de subjetividade constituinte. Na perspectiva carnal de uma relação intercorporal com outrem, marcada pela virtualidade passiva da experiência do tempo, predomina um “polimorfismo fundamental que faz com que eu não tenha que constituir o Outro perante o Ego: ele já lá está, e o Ego é conquistado sobre ele” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 270). A questão que se coloca é a de “descrever a pré-egologia, o ‘sincretismo’, a indivisão, transitivismo entre eu e outrem. Que é que existe a este nível? Existe o universo vertical ou carnal e a sua matriz polimorfa” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 270). Trata-se de reconhecer que o tempo, concebido como *Gestalt*, não exige um *cogito* como sua condição, nenhum prévio que realize as sínteses temporais, visto tratar-se da percepção de totalidades espontâneas e abertas.

Não há nisso uma *atividade* da alma, nem uma produção de pensamento no plural, e eu não sou nem mesmo o autor desse vazio que se faz em mim pela passagem do presente à retenção, não sou eu quem me faz pensar, como não sou eu quem faz meu coração bater. (Deve-se) abandonar assim a filosofia dos *Erlebnisse* e passar a filosofia da nossa *Urstiftung*. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 271).

Diferentemente de Husserl, que acreditava ser necessário recolocar as estruturas temporais dos mundos vividos no fluxo transcendental, por meio de sínteses operativas da consciência, para superar a ambiguidade da experiência, Merleau-Ponty considera que certa ambiguidade é incontornável. Não enquanto defeito ou falha da experiência em revelar a verdade do mundo, de si, e de outrem, todavia, no sentido de admitir ser justamente tal ambiguidade que garante a espontaneidade, ou seja, a “continuidade enquanto um fluxo de imagens que se sobrepõem, representações que se sobredeterminam, dada a insuficiência de cada qual para esgotar as possibilidades doadas pela outras imagens” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2013, p. 366).

Nesse sentido, ver é captar uma imagem no tempo, que passará a se tornar passado, mas que será retomado e presentificado na configuração da percepção da próxima imagem, não como um ato da consciência, contudo, enquanto espontaneidade oriunda do processo de diferenciação entre imagens. As figuras, eu, outrem ou mundo são ocorrências *gestálticas* que se diferenciam por um leve descentramento, na medida em que cada qual remete a um fundo temporal transcendente. Daí o sentido da afirmação de Merleau-Ponty sobre a novidade de seu pensamento para a questão de outrem: “posição, negação, negação da negação: este lado, o outro, o outro de outro. O que trago de novo ao problema do mesmo e do outro? Isto: que o mesmo seja o outro de outro, e a identidade diferença de diferença” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 312).

Entretanto, o que isso significa exatamente? A imagem eu-outro são ocorrências expressas na relação de figura sobre fundo, ou seja, imagens que, por diferenciação, se constituem como identidade. A diferença, portanto, não é apenas entre o *ego* e o *alter ego*, pois, se assim fosse, seria necessário admitir que a percepção da diferença se deve a uma atividade fundadora da consciência, mas não se trata disso. Enquanto passividade, a diferenciação ocorre, porque cada qual percebe no outro uma diferença com relação a um terceiro, que se apresenta como fundo de generalidade, a partir da qual as duas imagens, o eu e o outro, se encontram entrelaçadas.

2 TEMPORALIDADE E INTERSUBJETIVIDADE EM HUSSERL E MERLEAU-PONTY

Em *O filósofo e sua sombra*, texto que marca a transição para a fase final do pensamento do autor, as teses de Husserl são analisadas, considerando-se o problema da comunicação, no que concerne ao risco de exagerar na pretensão daquilo que a consciência do leitor pensa saber sobre a do escritor. Seria necessário encontrar um meio termo entre uma “história objetiva da filosofia” e uma “meditação transformada em diálogo”, “no qual o filósofo de que se fala e aquele que fala estejam presentes juntos, embora seja, mesmo de direito, impossível diferenciar a cada instante o que pertence a cada um” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 260). O que interessa a Merleau-Ponty não é analisar especificamente o pensamento de Husserl, como se fosse possível delimitar exatamente o que ele queria dizer, pois o que torna possível esse diálogo entre escritor e leitor não é tanto o que a gramática da linguagem diz diretamente, mas aquilo para o qual ela abre e que transcende todo e qualquer tipo de categorização. Trata-se do impensado em Husserl, daquela dimensão

pré-reflexiva sobre a qual ele falava, e num certo sentido pertence a sua tese, todavia, que abre para outras possibilidades de interpretação, ou seja, para a sombra do filósofo.

A reflexão de Husserl, por conseguinte, aponta para o irrefletido que se desvela pela própria atividade da reflexão, o impensado que desponta nos limites do pensar. O pensamento, enquanto atividade que visa à posse do objeto em si como imanência, pressupõe essa doação originária, a qual se afasta enquanto transcendência, a cada tentativa de domínio pela consciência. O impensado, a sombra de Husserl, diz respeito a essa constituição pré-teórica do mundo e de outrem, a partir de onde eles podem ser pensados, e para os quais a consciência nunca está presente de forma simultânea, mas sempre um tanto atrasada ou adiantada. Por isso, a necessidade de supor a intencionalidade operante, como aquilo “que anima o tempo, mais velha que a intencionalidade dos atos humanos” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 269). É nesse domínio estranho aos atos da consciência que Merleau-Ponty se aprofundou, em suas últimas obras, o que distinguiu sua compreensão da intersubjetividade transcendental daquela de Husserl, conforme instaurou a vivência de uma temporalidade mítica.

Nessa perspectiva, é preciso ir além de Husserl e da intersubjetividade transcendental, a qual concebe outrem por analogia ao *ego* transcendental, à medida que estrutura o fenômeno da temporalidade de forma serial, fixando o poder constituinte na subjetividade, pela positividade do tempo presente. Para Merleau-Ponty, outrem não é simplesmente o outro transcendental, o estranho que, de alguma forma, é constituído subjetivamente, mas esse estranho diante do qual não faz sentido supor a atividade constituinte, já que sua característica é o descentramento. Outrem não é esse que aparece “diante de nós; o que está diante de nós é objeto (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 185).” É preciso distinguir do outro transcendental, visando explicar que “o contato com outrem não se apoia na analogia que eu possa fazer entre meu poder vidente e o poder vidente de alguém diferente” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2015, p. 388).

Desse modo, a intersubjetividade e o fenômeno da expressão artística não podem ser explicados pelo encontro entre duas subjetividades e nem pelo desencontro, porém, com base naquela experiência do estranho que se apresenta como pura passividade, rastro de experiência que se antecipa aos atos da consciência e lhe confere a configuração possível da experiência, pelo descentramento da subjetividade.

É diante de outrem como outra pessoa, bem como de outrem como o fundo de si mesmo, enquanto transcendência, que se funda a tese de Merleau-Ponty sobre a questão da alteridade, em seus últimos trabalhos. Trata-se de “outrem como lacuna, e não como ‘pensamento’ positivo ou nadificação” (MERLEAU-PONTY, 2013a, n.p.).⁴ Há uma alteridade radical de outrem, mas esse outrem não é apenas um objeto para um sujeito, contudo, concerne à dinâmica temporal do sensível, no qual o sistema eu-outrem se insere. O *ego* não é senhor de sua história, não domina o passado e nem o futuro, de sorte que seria um ranço solipsista supor a sua instalação no presente, como o faz a teoria da intencionalidade de Husserl. Assim, a análise intencional que visa a explicar a unidade da experiência do tempo, isto é, a vivência do passado e do futuro, no tempo presente, encontra seu limite; “há aí alguma coisa que a analítica intencional não pode apreender, porque não pode elevar-se a essa simultaneidade que é meta-intencional” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 292). Isso significa que a dinâmica do tempo da consciência não pode ser explicada tomando-se por base a própria consciência, visto que os horizontes temporais transcendem o poder constituinte do ego transcendental.

O estranho, para Husserl, está relacionado à experiência de uma dimensão que extrapola os limites do poder constituinte do *ego* transcendental e apresenta uma espécie de eu mesmo fora de mim, mas vivido no interior do próprio si mesmo, o que ele denomina intersubjetividade transcendental. Trata-se de uma realidade que não é obra “da minha atividade sintética de alguma forma privada, mas como de um mundo estranho a mim, ‘intersubjetivo’, existente para cada um, acessível a cada um em seus ‘objetos’” (HUSSERL, 2001, p. 106). O outro como estranho, em Husserl, é a intersubjetividade transcendental, no sentido desse outro percebido na esfera de vinculação do próprio *ego* como algo que ele não constituiu, todavia, percebeu como lhe sendo uma realidade estranha. O outro, portanto, não se reduz à condição de objeto constituído pela consciência, como em Descartes, por isso é o outro transcendental, porém, ele só pode ser percebido pela própria consciência, a partir da dinâmica de empatia:

Toda objetividade pressupõe a subjetividade operante, e a subjetividade é ela mesma pré-dada antes de todo conhecimento objetivo, o que é a mesma coisa que uma função da subjetividade; é somente porque ela é isso, dotada de todas as configurações que tornam possível a empatia, que ela pode realizar a empatia. (HUSSERL, 2011, p. 89).

⁴ Notas de trabalho consultadas nos arquivos da Biblioteca Nacional Francesa.

Conforme Merleau-Ponty, a experiência do estranho nas relações intersubjetivas não diz respeito a essa esfera de vinculação entre o *ego* e o *alter ego*, mas outrem enquanto essa possibilidade da vivência de uma transcendência radical, a qual não deriva em hipótese alguma daquilo que pode haver de proximidade ou distanciamento entre duas consciências. Mesmo quando Husserl remete a percepção lateral, percepção de uma lacuna, trata-se sempre de uma percepção real do outro, como se ele estivesse presente em pessoa (MERLEAU-PONTY, 2001). A ideia de uma “transgressão intencional” provocada pelo estranho, na medida em que é constituída em algum nível pelo *ego*, não é suficiente para livrar Husserl da acusação de que há um solipsismo comprometedor, em seu idealismo transcendental. Segundo Merleau-Ponty (1998, p. 64), “a descoberta da intencionalidade operante em nenhum momento leva ao abandono da filosofia da *Bewubtsein*, da constituição, da analítica intencional”. Mesmo que, na última fase de seu pensamento, Husserl tenha admitido certa equivalência entre subjetividade e intersubjetividade transcendental, ele não consegue explicar a percepção de outrem, sem partir do *ego* como unidade básica fundamental.

Essa questão é central para se distinguir a teoria da intencionalidade de Husserl da teoria da reversibilidade ou quiasma, de Merleau-Ponty, assim como para diferenciar o modo de compreensão da gênese constitutiva do tempo. Conforme foi possível perceber, Merleau-Ponty considera que a necessidade de Husserl pensar dialeticamente o *ego* e o *alter ego*, como substancialidades já constituídas, está relacionada a um equívoco sobre a compreensão do decurso temporal, mais precisamente sobre a pressuposição do tempo presente para explicar a apresentação de outrem. O problema é que, na perspectiva do acoplamento ou emparelhamento (*Paarung*) de Husserl, “só há possibilidade de compreensão no presente (uma espécie de lugar geométrico do eu e do outro) e numa realidade assimilável” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 45).

Segundo Husserl (1983), no fluxo da consciência imanente constitutiva do tempo, realiza-se uma autoaparição, a partir da qual o próprio fluxo pode ser necessariamente captado em seu fluir. Dessa forma, a aparição do fluxo constitutivo do tempo para a consciência denota a preexistência de uma subjetividade absoluta, um ego puro, sem o qual a aparição seria impossível.

O ego puro de Husserl remete a essa unidade fundamental do tempo, em função da qual seria possível explicar a vivência intencional da duração da percepção. Sem essa unidade fundamental, “as sensações desaparecem com os estímulos que as causam: teríamos então uma sucessão de sensações

sem o pressentimento de um decurso temporal” (HUSSERL, 1983, p. 21). Ao escutar uma música, por exemplo, não seria possível captar sua unidade harmônica fundamental, pois a parte que foi escutada em um instante presente, ao tornar-se passado, perderia sua conexão com o momento atual, ou seja, não haveria o sentido da duração. “Em face do caso de todos esses sons soarem ao mesmo tempo, nenhuma diferença subsistiria” (HUSSERL, 1983, p. 21-22).

No fenômeno do decurso temporal da consciência, cada vivido atual se encontra sempre conectado a vários outros instantes vividos que escoaram, em direção ao passado. Cada escoamento temporal não se perde no passado e nem está presente simultaneamente à consciência. Cada instante que se tornou antigo mantém um vínculo com a atualidade do tempo presente, no sentido de um escoamento que, cuja ligação, por mais longínqua que seja em relação à atualidade da situação, permanece de algum modo como presente. Isso significa que cada instante vivido não desaparece com a emergência do instante seguinte, mas se doa como perfil ao instante ulterior, constituindo uma sucessão de retenções.

Conforme Husserl (1983), toda percepção se caracteriza por uma espécie de protoimpressão, a qual, por sua vez, se define como um *continuum* retencional, pois cada ponto posterior é retenção para o ponto anterior. Esses conteúdos retencionais não são, de forma alguma, objetos intencionais e não se encontram disponíveis na consciência, no entanto, justamente, se constituem como doações originárias ao agora atual, permitindo que os objetos possam ser percebidos no tempo. Contudo, é importante notar, conforme a segunda figura, que o fluxo temporal se projeta de maneira contínua para além do último agora atual, constituindo um horizonte protensional, uma espécie de projeção imaginária do fundo de retenções que possibilita o sentido de futuro.

Pensando a continuidade da percepção do som de uma melodia, Husserl (1983, p. 51) explica que “a apreensão do agora que aparece, do som ‘quase que’ agora ouvido, funda-se a memória primária do som como que ouvido mesmo agora e a expectativa (protensão) do que está para vir”. O que Husserl descreve é o halo temporal que conecta as diferentes dimensões do tempo na unidade transcendental, a partir da qual o objeto intencional poderá ser constituído. Nesse sentido, “amparada no *continuum* de instantes retidos, a consciência pode, a cada instante, distinguir entre o que é atual, passado ou porvir” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012, p. 65). Existe, por conseguinte, uma doação originária do tempo, relacionada aos horizontes retencionais e

protensionais, os quais se oferecem por perfis na modulação da experiência dos objetos no tempo agora.

De acordo com Merleau-Ponty (2011), há um problema na perspectiva husserliana quanto à compreensão de que a unidade do campo de presença (*Präsensfeld*), na qual se articulam o passado, o presente e o futuro, tenha por base uma imanência fundamental, isto é, um ego puro. Assim, a teoria da intencionalidade husserliana

[...] transforma-se no fio que liga, por exemplo, meu passado a meu presente em seu lugar temporal tal qual foi (e não tal qual o reconquisto por um ato de evocação) a possibilidade desse ato repousa sobre a estrutura primordial da retenção com encaixamento dos passados um no interior do outro, consciência desse encaixamento como lei. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 225).

Manter o caráter pontual do presente e supor ali um ato categorial da consciência é tornar problemático o próprio fenômeno da retenção, em termos de presença do passado ausente, pois, concebendo o presente como positividade, como ele poderia se tornar passado e manter-se presente à consciência? Quando o sentido do presente é pensado como positividade, ele se transfere para a perspectiva do presente que se tornou passado, caracterizando-o como negatividade pura e tornando problemática a relação temporal entre o passado retido e o presente atual. Assim, o passado só poderia ser representado no instante presente, e não vivido como uma presença original, em função da afirmação de um tempo presente pontual.

Desse modo, Husserl teria reintroduzido, em sua própria teoria sobre a retenção, a cisão entre matéria e forma, justamente o que a noção de retenção visava a superar (BARBARAS, 2001). O problema é que a análise intencional husserliana supõe a existência de uma posição temporal privilegiada do presente, a partir da qual os vividos podem ser distinguidos entre si em termos temporais, por meio de atos representacionais voluntários. Conforme analisa Merleau-Ponty (2011, p. 225), em nota de *O visível e o invisível*,

[o] engano de Husserl é ter descrito o encaixamento a partir de um *Präsensfeld* considerado como se não tivesse espessura, como consciência imanente: é consciência transcendente, é ser a distância, é duplo fundo de minha vida de consciência, e é o que faz que possa ser *Stiftung* não somente de um instante mas de todo um sistema de índices temporais – o tempo (já como tempo do corpo, tempo taxímetro do esquema corporal) é o modelo dessas matrizes simbólicas que são abertura ao ser.

A inflação do tempo presente, em Husserl, exige uma explicação da gênese constitutiva do tempo, apoiada no papel ativo de uma síntese intelectual, a qual uniria os vários pontos, permitindo a consciência do tempo e a constituição do objeto intencional. Para Merleau-Ponty (2011), a atuação do ego transcendental husserliano na síntese constitutiva do tempo não apenas é dispensável, como sua afirmação coloca em questão o fenômeno da retenção como virtualidade possível, pela positivação de cada momento e o privilégio simbólico do tempo presente.

De acordo com Merleau-Ponty (2011), o tempo é uma *Gestalt*, uma totalidade sem síntese, ou, ainda, um fundo de indivisão em que o próprio presente é concebido na relação figura e fundo. Logo, a coisa espacial e temporal não é correspondência a si, mas transcendência que se abre para um fundo indeterminado. A linearidade do diagrama temporal husserliano e sua descrição da retenção acabam ignorando esse fato e tornando inviável a explicação sobre a passagem ao horizonte das retenções afastadas, ou seja, sobre o esquecimento, porque necessita de um elemento pontual, fixado no tempo, para efetivar o processo de diferenciação entre os momentos passados mais antigos e os mais recentes. É preciso compreender os horizontes temporais e as possibilidades de permanência do passado como retenção, da mesma maneira que o retorno desse passado como síntese passiva. Isso significa que os perfis retidos e apresentados na perspectiva de um fluxo temporal não podem ser oriundos da capacidade subjetiva de reuni-los, já que a subjetividade se confunde com o próprio fluxo.

A coincidência entre temporalidade e subjetividade enquanto saberes de si não significa redução de um ao outro, como se o tempo só existisse em função da consciência constituinte, conforme revela a análise sobre a questão do esquecimento, proposta em *O visível e o invisível*. Evitando a concepção serial do tempo, o filósofo coloca em evidência o caráter descontínuo do esquecimento, o qual faz com que instantes há muito tempo passados possam estar mais vivos à consciência do que instantes recentes. Como explicar essa descontinuidade, se o esquecimento for concebido como contínuo acúmulo de experiências temporais passadas? Será preciso admitir que a temporalidade é autoconstituinte, não sendo a subjetividade responsável por sua aparição. O problema do esquecimento provém de sua descontinuidade temporal, sendo a percepção um modo de diferenciação entre os campos de presença, e o esquecimento um processo de desdiferenciação, por meio do qual os horizontes retidos não podem ser distinguidos um do outro.

Diferentemente do que o filósofo propunha, na *Fenomenologia da percepção*, em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty convida a pensar o tempo com base na própria simultaneidade entre o passado e o presente, sem a necessidade de que todo o passado seja uma modificação de um presente já vivenciado, pois isso seria reduzir a temporalidade a uma linha contínua de desenvolvimento. Eis justamente o que a compreensão do tempo como *Gestalt* almeja demonstrar como sendo inviável, e que a descontinuidade da dinâmica do esquecimento ilustra. Em última instância, a experiência do tempo e a subjetividade se caracterizam pela transcendência, em termos de abertura ao mundo e a outrem. Nem o sujeito nem a dimensão do tempo podem ser concebidos fora da perspectiva gestáltica da figura sobre fundo. Isso significa que ter consciência não é coincidir com o objeto, pois, enquanto transcendência, o presente não é apenas uma abertura em direção ao passado, mas “uma presença a Si que é uma ausência de si, contato com Si pelo a distância em relação a Si – figura sobre fundo, ‘*Etwas*’ o mais simples – a *Gestalt* tem a chave do espírito” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 243).

Do mesmo modo que a percepção do tempo decorrido, enquanto apreensão do processo de decaimento das retenções e a possibilidade de distingui-las ou unificá-las, não depende do poder constituinte, a percepção de outrem também não. Levando-se em conta a maneira como Husserl descreve o processo genético de constituição da temporalidade e da subjetividade, acentuando o papel da dimensão presente na diferenciação ou identificação dos vividos antecedentes e consequentes, compreende-se sua dificuldade em relativizar o papel do ego transcendental e em admitir, conforme a expressão emblemática de Merleau-Ponty (2011, p. 241), de que “o presente absoluto que sou é como se não fosse” ou “que a linguagem nos tem e não somos nós que temos a linguagem. Que é o ser que fala em nós e não nós que falamos do ser”.

Embora sejam formas aparentemente mais poéticas de se referir à relação eu-mundo-outrem, tais expressões resguardam o sentido do fenômeno da transcendência, na perspectiva dessa indeterminação sobre onde um começa e onde o outro termina, e da abertura de cada um deles a um fundo inesgotável de sentido que não é constituído de modo algum. A cada ato perceptivo ou a cada tentativa de fixar uma expressão no tempo, quer seja o ego, quer o mundo ou outrem, nunca se tem diante de si uma objetividade, algo “em si”, do qual a consciência seria o “para si”. Nesse sentido, a explicação da transcendência depende de uma concepção do “para si” que o atesta como algo

incontornável, mas que o engloba por um processo de diferenciação de caráter passivo, ou seja, sem a atividade da consciência, pois a própria consciência é um desdobrar-se dessa passividade:

O próprio para-si como caráter incontestável, mas derivado: é a culminação da distância na diferenciação – Presença a si é presença ao mundo diferenciado – A distância perceptiva como fazendo a ‘visão’ tal como está implicada no reflexo, por ex. – e fechando ser para si pela linguagem como diferenciação. Ter consciência = ter uma figura sobre um fundo – não se pode recuar mais longe. A transcendência da coisa obriga-nos a dizer que somente é plenitude sendo inesgotável, isto é, não sendo inteiramente atual sob o olhar – mas promete essa atualidade total, já que está aí... (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 242).

Eis justamente o que Husserl não pôde admitir, dada sua fixação na presença de um si-mesmo indeclinável em suas explicações sobre a gênese constitutiva do tempo e da intersubjetividade, e que Merleau-Ponty visa a superar, em seus últimos textos, refletindo sobre o elemento passivo da gênese constitutiva. Essa passividade não é o contrário de uma atividade, contudo, ela a engloba enquanto possibilidade gestáltica. Segundo Lefort (2003), no prefácio dos cursos sobre a Instituição e passividade, a questão da passividade se apresenta como tentativa de descrever a dimensão em que o caráter ativo e passivo do *cogito* está integrado em uma experiência mais originária do mundo e de outrem.

3 OUTREM E O LOGOS DO MUNDO ESTÉTICO

O entrecruzamento do olhar revela uma invisibilidade que se impõe como aquele fundo que se apresenta qual resto ou rastro de experiência, e se caracteriza pela vivência de uma realidade estranha que precede as deliberações da consciência, portanto, outrem, no sentido de que a correlação eu-outro é transpassada por uma alteridade radical. Trata-se da mesma experiência que se evidencia pela análise da atividade do artista, no sentido de que, em determinados momentos, a pintura gera o descentramento da subjetividade constituinte, e qualquer resquício da tomada de decisão sobre os próximos traços, movimentos ou cores é suspenso por um instante.

Considerando o fenômeno da expressão artística, “no fundo imemorial do visível algo se mexeu, se acendeu, algo que invade seu corpo, e tudo que ele pinta é uma resposta a essa suscitação, sua mão não é senão o instrumento

de uma longínqua vontade” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 44). Na pintura, portanto, a partir da relação do artista com a sua obra, é possível perceber essa espécie de precessão que, por vezes, o invade como uma presença estranha e o destitui de seu papel central no processo de criação, porque “essa precessão do que é sobre o que se vê e faz ver, do que se vê e faz ver sobre o que é, é a própria visão” (MERLEAU-PONTY, 2009, p. 45). Assim, pela visão, nunca se está diante de um objeto puro, isolado de seu entorno, do mesmo modo que a intersubjetividade não pode ser pensada simplesmente em função da relação entre *ego* e *alter ego*.

O que a experiência da pintura ajuda a perceber é o momento no qual essa espécie de antecipação ao sentido da visão, do falar, do pensar ou do mover-se se caracteriza pela vivência de uma presença estranha. Trata-se desses momentos em que o sujeito e o objeto se confundem, quando não é possível estabelecer limites rigorosos entre o *ego* e o *alter ego*, pelo fato de ambos serem arrastados, ou melhor, descentrados por uma força instituinte, diante da qual ambos são passivos. “A pintura não foi criada apenas pelo pintor. Ela, por si só, possui uma dimensão passiva. O artista precisa estar aberto a essa dimensão de passividade, como uma espécie de espontaneidade criadora” (BITENCOURT, 2015, p. 164).

Tem-se, portanto, uma atividade que, enquanto fenômeno expressivo, revela a presença de um *Logos* mais originário, de um mundo natural que o pensamento objetivo e a análise reflexiva não reconhecem, um *Logos* do mundo estético, como estabeleceu Husserl e ressignificou Merleau-Ponty:

Quando o reconhecimento do mundo vivido, e portanto também da linguagem vivida, torna-se, como nos últimos escritos, característica da fenomenologia, isso é apenas uma maneira mais resoluta de expressar que a filosofia não está imediatamente de posse da verdade da linguagem e do mundo, que é antes a recuperação e a primeira formulação de um *Logos* esparsos em nosso mundo e em nossa vida, ligado a suas estruturas concretas – esse ‘*Logos* do mundo estético’ de que já falava a *Logica formal e transcendental*. (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 113).

Essa realidade é, para Merleau-Ponty, o que dá sentido ao fenômeno da expressão artística, uma espécie de camada da existência, que se manifesta como precessão e que favorece a explicação do fenômeno do entrelaçamento entre o artista e sua obra, bem como entre eu e outrem, pela intersubjetividade. Na definição dada por Merleau-Ponty (2009, p. 492), o *Logos* do mundo estético

é “uma ‘arte escondida nas profundezas da alma humana’, e que, como toda arte, só se conhece em seus resultados.” Pela dinâmica do descentramento, esse Logos está relacionado à vivência de uma dimensão da temporalidade que é mítica, uma vez que não pode ser transformada em idealidade e pensada como séries temporais. “Introduz-se o ser ‘selvagem’ ou ‘bruto’ – ultrapassa-se o tempo serial, o dos ‘atos’ e das decisões – reintroduz-se o tempo mítico” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 220), o tempo como o estranho, como outrem.

Na relação do pintor com sua obra, assim como entre eu e outro, manifesta-se a experiência de uma reversibilidade que faz diluir qualquer distinção radical entre os polos da dualidade, preservando a impossibilidade de fundi-los definitivamente. O artista, diante da tela ou daquilo que ela representa como imagem, interage de modo a colocar em marcha um processo em que a atividade da consciência enquanto ato de ver e expressar-se se deflagra com a vivência de uma passividade a si como estranho. A forma como Cézanne fala da expressão artística na pintura revela justamente essa relação do artista com sua obra, a qual transcende os limites da distinção clássica do sujeito e do objeto.

De acordo com Merleau-Ponty (1966, p. 20), Cézanne “não quer separar as coisas fixas que nos aparecem ao olhar de sua maneira fugaz de aparecer, quer pintar a matéria ao tomar forma, a ordem nascendo por uma organização espontânea.” E, para que isso aconteça, é necessário supor uma relação de imbricação (*empiètement*) entre o artista e sua obra, bem como o salto (*enjambement*) dessa camada invisível da existência por meio da expressão. “A paisagem, dizia, se pensa em mim e sou sua consciência. Nada está mais distante do naturalismo que esta ciência. A arte não é uma imitação, nem, por outro lado, uma fabricação segundo os votos do instinto e do bom gosto. É uma operação de expressão” (MERLEAU-PONTY, 1966, p. 24).

Quando o artista inicia o processo da pintura e, após certo tempo, percebe-se como que tendo a mão conduzida por um estranho, enquanto seus pensamentos divagam por outros mundos, ele está vivenciando a alteridade do fluxo contínuo do tempo, a partir do qual as imagens podem emergir por meio de um ato criador. O modo de Cézanne se referir ao trabalho do artista coloca em evidência essa dimensão do tempo mítico que destaca Merleau-Ponty, um Logos do mundo estético que permite que uma obra de arte seja apreciada por outros observadores. O talento do artista diz respeito a sua capacidade de

comunicar, de fazer sentir a sua experiência, diante da paisagem, por outros observadores:

Um pintor como Cézanne, um artista, um filósofo devem não somente criar e exprimir uma idéia, mas ainda despertar as experiências que a vão enraizar em outras consciências. Se a obra é bem sucedida, tem o estranho poder de transmitir-se por si. Seguindo as indicações do quadro ou do livro, tecendo comparações, tateando de um lado e de outro, conduzido pela confusa, clareza de um estilo, o leitor ou o espectador acaba por reencontrar o que se lhe quis comunicar. O pintor só pode construir uma imagem. É preciso esperar que esta imagem se anime para os outros. Então a obra de arte terá se unido a essas vidas separadas, não existirá mais em apenas uma delas como um sonho tenaz ou um delírio persistente, ou no espaço como uma tela colorida, ela viverá indivisa presumivelmente em todas as mentes possíveis, como uma aquisição para sempre. (MERLEAU-PONTY, 1966, p. 27).

Desse modo, a obra de arte se coloca numa dimensão da intersubjetividade que está para além de uma comunicação face a face, na medida em que o ego individual é descentrado por um terceiro, ao qual não se tem acesso por um ato da consciência, entretanto, que emerge do subterrâneo da existência da própria consciência enquanto temporalidade. A pintura não é fruto de uma atividade da consciência do artista, mas antes de uma passividade que se revela como algo espontâneo e criador, que tira o protagonismo da subjetividade constituinte e se impõe como uma alteridade radical, fazendo com que as posições entre o vidente e o visível, o tocante e o tocado se invertam momentaneamente, a ponto de se confundirem entre si. De acordo com Merleau-Ponty (2006, p. 16), “uma vez dado esse estranho sistema de trocas, todos os problemas da pintura aí se encontram”.

O mesmo poderia ser dito com relação ao problema da intersubjetividade, pois a forma carnal da presença da arte e de outrem só se torna compreensível, tendo-se em vista esse transitivismo. Em certo sentido, a carnalidade das imagens na pintura é a mesma carnalidade de outrem na intersubjetividade, no sentido da possibilidade de inversão dos papéis, conforme resgata Merleau-Ponty (2006, p. 23), quanto à expressão de André Marchand de se sentir observado pela floresta, enquanto a observava para pintar. Essa inversão de papéis, a qual ocorre tanto na relação do artista com a paisagem quanto na relação entre ego e alterego, opera como um jogo de espelhos, “uma universal magia que transforma as coisas em espetáculos, os espetáculos em coisas, eu em outrem e outrem em mim” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 25).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com o que se pretendeu analisar neste trabalho, na filosofia da alteridade de Merleau-Ponty outrem, é essa impossibilidade de acabamento revelada pela experiência da intercorporeidade, na medida em que cada corpo guarda uma invisibilidade para si que é visível para outrem. Nesse sentido, há algo de si mesmo a que não se tem acesso, pois é acessível apenas a outro olhar, como se houvesse um pouco do eu em outrem e de outrem no eu. Intercorporeidade seria essa experiência pela qual se faz possível perceber que é “em mim que outrem se completa e nele eu me completo” (MERLEAU-PONTY, 2013b, p. 102). No momento em que dois olhares se cruzam, por pouco mais que apenas um instante, constitui-se a experiência de estranhamento caracterizada pela ausência de limites bem definidos entre *ego* e *alter ego*, como se existisse algo de si como outrem.

Existe, portanto, uma conexão profunda nessa relação, visto que “uma parte de mim está nele” (MERLEAU-PONTY, 2013b, p. 103). Contudo, isso não significa justaposição ou identidade plena, porque o que há em outrem é justamente uma visão sobre mim que me falta. “Assim, não se é só, nem dois, mas si mesmo em outrem e outrem em si” (MERLEAU-PONTY, 2013b, p. 103). Quando dois olhares se fixam, a dicotomia eu-outro se torna problemática, pois se evidencia o entrelaçamento qual quiasma que impede a distinção plena entre eles, no sentido de duas subjetividades constituintes. Nessa perspectiva, não é possível falar em constituição do *alter ego* pelo ego, visto que a “consciência de outrem é tão imediata quanto a de si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 104).

Desse modo, essa forma de conceber as relações intersubjetivas vai ao encontro da compreensão de Merleau-Ponty sobre a expressão artística. Em ambos os casos, é preciso recorrer a uma dimensão originária da existência, um Logos do mundo estético que o filósofo retomou, a partir das leituras de Husserl, e aprofundou, em direção à carnalidade do mundo e de outrem. Tanto na pintura como na intersubjetividade, ocorre a metamorfose do vidente no visível, por meio de uma reversibilidade, tal como um jogo de espelhos, o qual revela a experiência de outrem como estranho, como um fantasma. Segundo “o fantasma do espelho puxa para fora minha carne, e ao mesmo tempo todo o invisível de meu corpo pode investir os outros corpos que vejo. [...], o homem é espelho para o homem” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 25). Eis um fenômeno que precisa ser considerado, para se compreender as relações

intersubjetivas, inclusive no que se refere à intersubjetividade intermediada pela arte.

ALVARENGA, R. The carnality of otherness and the logos of the aesthetic world in Merleau-Ponty. *Transformação*, Marília, v. 43, n. 4, p. 313-336, Out./Dez., 2020.

Abstract: The question of intersubjectivity is present throughout the work of Merleau-Ponty, since *The structure of behavior*, from the debate with classical psychology and physiology, to the indirect ontology developed in *The visible and the invisible*. His theses evidence a deepening toward the carnality of otherness as the experience of a stranger / family member, who is central to understanding the possibility of intersubjectivity and the aesthetic experience of the world. Thus, the present study aims to understand how Merleau-Ponty developed his theory of intersubjectivity in the last phase of his thinking, considering the existing relationship between the experience of otherness and the artistic experience, from the Logos of the aesthetic world.

Keywords: Alterity. Art. Flesh. Otherness

REFERÊNCIAS

BARBARAS, R. **De l' être du phénomène**: sur l'ontologie de Merleau-Ponty. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2001.

BITENCOURT, A. C. **Olhar e passividade na pintura segundo Merleau-Ponty**. 2015. 276 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

CARDIM, L. **A ambiguidade na Fenomenologia da percepção de Maurice Merleau-Ponty**. 199 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2007.

FALABRETTI, É. S. A presença do Outro: intersubjetividade no pensamento de Descartes e de Merleau-Ponty. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 22, n. 31, p. 515-541, 2010.

HUSSERL, E. **Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps**. Traduit par Henri Dussort. France: Presses Universitaires de France, 1983.

HUSSERL, E. **Sur l'intersubjectivité**. Traduction par Natalie Depraz. Paris: Universitaires de France, 2001. v. 1.

LEFORT C. **Prefácio**. In: MERLEAU-PONTY, M. Oeuvres. Paris: Gallimard, 2010.

LEFORT C. **Notes**. In: MERLEAU-PONTY, M. L'institution e La Passivité: Notes de Cours au Collège de France (1954-1955). Paris: Belin, 2003.

JOHNSON, G. A; SMITH, M. B. (Eds.). **Ontology and alterity in Merleau-Ponty**. Illinois: Northwestern University, 1990.

MERLEAU-PONTY, M. **Sens et non sens**. 5ª ed. Paris: Les éditions Nagel, 1966. (Collection Pensées).

MERLEAU-PONTY, M. **Notes de cours au Collège de France** (1959-1961). Paris: Gallimard, 1996.

MERLEAU-PONTY, M. **Notes de cours sur l'origine de la géométrie de Husserl** (1959-1960). Paris: PUF, 1998.

MERLEAU-PONTY, M. **Psychologie et pédagogie de l'enfant: cours de Sorbonne** (1949-1952). Lagrasse: Verdier, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. **L'institution e La Passivité: Notes de Cours au Collège de France** (1954-1955). France: Belin, 2003.

MERLEAU-PONTY, M. **L'oeil et l'esprit**. Paris: Gallimard, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. **La Nature ou le monde du silence**. Paris: Hermann, 2008.

MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2009.

MERLEAU-PONTY, M. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 2011. (Collection Tel).

MERLEAU-PONTY, M. **La prose du monde**. Paris: Gallimard, 2012.

MERLEAU-PONTY, M. **Manuscrits non publiés**. Bibliothèque Nationale de France. Paris:[s.n.], 2013a.

MERLEAU-PONTY, M. **Recherches sur l'usagelittéraire du langage: cours au Collège de France**. Notes. 1953. Genève: MetisPresses, 2013b.

MERLEAU-PONTY, M. **Signes**. Saint-Amand: Gallimard, 2014. (Folio/Essais).

MÜLLER-GRANZOTTO, M. J.; MÜLLER-GRANZOTTO, R. L. **Clínicas gestálticas: sentido ético, político e antropológico do self**. São Paulo: Summus, 2012.

MÜLLER-GRANZOTTO, M. J.; MÜLLER-GRANZOTTO, R. L. **Outrem em Husserl e em Merleau-Ponty**. In: BATTISTI, C. A. (Org.). As voltas com a questão do sujeito: posições e perspectivas. Cascavel: Unijuí, Edunioeste, 2010. (Coleção filosofia).

THIERRY, Y. **Du corps parlant: le langage chez Merleau-Ponty**. Grèce: K. Mihalas, 1987.

Recebido: 00/00/2019

Acceto: 00/00/2020

COMENTÁRIO: UMA PROFUNDIDADE TEMPORAL NO MUNDO ESTÉTICO

Oswaldo Fontes Filho¹

Referência do texto comentado: ALVARENGA, Rodrigo. A carnalidade de outrem e o *logos* do mundo estético em Merleau-Ponty. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 4, p. 313 – 336, 2020.

Em dado momento de seu texto, Alvarenga (2020) explica como uma “presença estranha” destitui o artista de seu papel central no processo de criação. Por força de uma precessão recíproca da visão e do visível, e à semelhança do que ocorre na relação entre *ego* e *alter ego*, os polos de toda experiência sensível e de expressão acusam sua mútua deiscência. Como bem observa Alvarenga (2020), em função de um estranhamento mútuo, a relação do artista com sua obra “transcende os limites da distinção clássica do sujeito e do objeto”.

A observação poderia se prestar a uma interlocução com o texto de Camargo (2020) e sua impaciência quanto aos dualismos persistentes no pensamento de Merleau-Ponty. Em todo caso, carece perguntar: a experiência de outrem como estranho, como um fantasma, salva a ontologia da carne dos “problemas insolúveis” advindos da inicial fenomenologia da percepção? Mas qual a fortuna dessa perspectiva de estranhamento, em particular, na “intersubjetividade intermediada pela arte”, para reter as derradeiras palavras de Alvarenga? A Carne, declarada selvagem em um desdobramento estético

¹ Docente no Departamento de História da Arte e no Programa de Pós-Graduação em História da Arte da Escola de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade Federal de São Paulo. Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo, São Paulo, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-2358-3902> E-mail: osvaldo.fontes@unifesp.br.

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.21.p337>



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

da fenomenologia, seria “tenra demais”, como afirma Deleuze (1991, p. 232), para revelar “o fundo da natureza inumana sobre o qual se instala o homem”?

Em *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty trata de uma “vidência” que consiste em “ver mais do que se vê”, uma vez que o invisível seria “o relevo e a profundidade do visível”. A vidência, em última instância, presentificaria um ausente como uma “quase-presença” (MERLEAU-PONTY, 1993, p. 23), não como uma presença fugidia, mas como “a pregnância do invisível no visível”. Pugnância que se afirma eficaz e insistente, como a “carne do imaginário” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 173).

Creio que seria devido, nos termos de um questionamento radical entre a filosofia e o estatuto dessa carnalidade do imaginário que se imiscui nas experiências sensíveis – não seria este, direta ou indiretamente, motivo comum a nossos dois autores? – referir o que Georges Didi-Huberman – um dos partidários, hoje, desse tipo de questionamento – propõe: um “modelo temporal capaz de explicar a ‘origem’ no sentido benjaminiano, ou a ‘sobrevivência’ no sentido de Warburg”. Em suma, um modelo capaz de explicar a historicidade dos fatos culturais como eventos da memória involuntária (DIDI-HUBERMAN, 2000, p. 239). Nesse sentido, perguntemos: poder-se-ia falar de uma efetiva herança merleau-pontyana, daquele “estranhamento nas relações com o mundo e com outrem” que Alvarenga (2020) comenta, nos modos contemporâneos de interrogação da memória em obra nas imagens da cultura?

Há, no último Merleau-Ponty – ainda que apenas esboçada –, a tese de uma precessão recíproca da visão e do visível. Alvarenga (2020) não deixa de comentá-la, evidentemente. Mas será que não se poderia tomar essa tese paradoxal – a qual leva a sério “as consequências extravagantes” da interrogação da visão – como constitutiva do “modelo temporal” evocado por Didi-Huberman, a partir de Benjamin e Warburg? Se assim for, isso talvez nos conduza a uma compreensão mais aprofundada da questão da presença das imagens, hoje; questão sobre a qual se pode bem afirmar, na verdade, o que o próprio Merleau-Ponty sustentou acerca da pintura, em *O olho e o espírito*, a saber, que ela “confunde todas as nossas categorias” – essência e existência, imaginário e real, visível e invisível – e, com elas, a própria identidade da filosofia.

É este, em toda a sua amplitude, o desafio que Merleau-Ponty parece ter estabelecido; é o desafio que, de nossa parte, não podemos deixar de aceitar.

Enfim, é ele que me sugerem os textos com os quais aqui dialogo, tanto o de Rodrigo Alvarenga (2020) quanto o de Camargo (2020). A “invisibilidade de um olhar outro que me atinge sem que eu tenha condições de dizer de onde tenha partido” bem pode ser originária da imagem (das figuras da arte em geral), quando dela se vê extirpada a transcendência aparente do Eu – o “protagonismo da subjetividade constituinte”, nos termos de Alvarenga.

Nos últimos anos, Didi-Huberman tem-nos mostrado incansavelmente como a imagem pode carregar em si um fundo de inquietação, que não é intencionalidade, a partir do qual a experiência do olhar se mostra uma experiência de desposseção. Para investigar esse poder da imagem de se apoderar do olhar, de se verificar verdadeiro tesouro de sobredeterminações psíquicas e culturais, o filósofo-historiador recorre ao conceito benjaminiano de aura. A aura seria uma espécie de atributo visual da obra de arte que se manifesta na dinâmica entre proximidade e distância, dinâmica que revela uma inevitável operação de perda implicada na visualidade: a aparição de algo que só aparece, tornando-se ao mesmo tempo distante, algo único e estranho, algo que impede o reconhecimento, deslegitima a ordem do saber. Didi-Huberman não deixa de evocar um segundo aspecto da aura: “o *poder do olhar* atribuído ao próprio olhado pelo olhante: ‘isto me olha’” (DIDI-HUBERMAN, 1998, p. 148, grifo do autor).

Importa aqui sublinhar como a formulação, em *O olho e o espírito*, dessa reciprocidade a investe de uma forma temporal, já que a “precessão” é caracterizada precisamente como um movimento de antecipação mútua entre os termos que estão implicados nesta relação. Em outros termos, haveria uma precessão do ausente sobre o presente – já que o ausente alimenta o olhar, fazendo-nos ver o presente sempre investido de latências, conforme mostrava Warburg –, assim como haveria uma precessão do presente sobre o ausente, investindo-o de urgência crítica junto ao presente, como preconizava Benjamin. Temos, pois, nas relações estabelecidas pelo olhar (figura-fundo, proximidade-lonjura, eu-outro), o primado da indecidibilidade – o que Alvarenga (2020) comenta em termos de simultaneidade dos tempos presente e passado.

Mas o mais importante a notar parece ser o fato de essa precessão recíproca escavar no tempo uma profundidade bem particular. A propósito, em *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty (1993, p. 86) evoca o “fundo imemorial do visível”. É nesse sentido, creio, que seria necessário pensar a profundidade temporal, segundo o faz Rodrigo Alvarenga. Tanto mais que ele não deixa

de denotar seu caráter mítico. De fato, na chave freudiana do inconsciente, como “indestrutíveis”, “atemporais”, o passado é dito pertencer a um tempo mítico, aquele “em que certos eventos ‘do início’ guardam uma eficácia continuada” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 43). É esse tipo particular de tempo “imemorial” que opera em nosso inconsciente e do qual podemos ler a “eficácia continuada”, no que Didi-Huberman afirma ser “a indestrutibilidade, [...] a transformabilidade e o anacronismo dos eventos da memória” (DIDI-HUBERMAN, 2000, p. 239-240). Dito de outro modo, trata-se da temporalidade, no interior da qual as experiências sensíveis são elaboradas de modo involuntário – por uma espécie de “esquecimento ativo” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 115) – como “essências carnis” (MERLEAU-PONTY, 1993, p. 35), como “ideias sensíveis” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 196-198). Estas últimas se introjetam miticamente e se sedimentam enquanto tais; permanecem sempre ativas num “passado arquitetônico”. O tempo mítico é, portanto, o tempo particular em que vivem as assim chamadas “ideias sensíveis”. Merleau-Ponty sugere por aí não somente que essas ideias são inseparáveis de sua apresentação sensível (ou seja, de suas imagens visuais, mesmo linguageiras), mas sobretudo que elas são instituídas por essas mesmas imagens, como sua própria profundidade. Em outras palavras, o “princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua”, comentado por Alvarenga (2020).

Assim, permito-me uma vez mais apontar para as “consequências extravagantes” da interrogação merleau-pontyana da visão. Desta feita, para sugerir que elas constituem uma efetiva fonte para o desenvolvimento de um “modelo temporal” das migrações da imagem, ao longo do tempo como a entendem alguns autores da atual Teoria da Arte francesa. Este seria, como já foi frisado acima, um modelo capaz de explicar a história pelos eventos da memória, e não pelos fatos culturais; modelo capaz, mesmo, de acionar um inconsciente do tempo. A perspectiva, diga-se, possui capacidade de revisão epistemológica. A lembrar como Didi-Huberman alerta para os paradoxos abertos pelas potências fantasmáticas da imagem; para o que abala as relações causais, desmantela as cronologias e as clássicas compartimentalizações dos saberes.

Já se observou como um retorno a Merleau-Ponty está na base de uma Teoria da Arte francesa, a qual atenta à dupla necessidade do pensamento estético: ser filosófico e antropológico. Assim, ela é ciente de que “entre aquele que olha e aquilo que é olhado [...] é preciso um vazio que seja o não-lugar de

articulação dessas duas instâncias envolvidas na percepção e no encontro entre ‘olhante’ e ‘olhado’, *olhante e olhado que pertencem tanto ao âmbito da obra e da imagem quanto ao do antropos*” (HUCHET, 1998, p. 22; grifo do autor). Tal perspectiva sobre a qual se pode refletir, quiçá, à luz dos textos de Rodrigo Alvarenga e de Camargo (2020), mesmo porque me parece que a obra de Merleau-Ponty, exaustivamente analisada, necessita ser mais bem examinada, a partir de seus desdobramentos, que, bem lembra Alvarenga, “transcende[m] todo e qualquer tipo de categorização”.

REFERÊNCIAS

- ALVARENGA, Rodrigo. A carnalidade de outrem e o logos do mundo estético em Merleau-Ponty. **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 4, p. 313 – 336, 2020.
- 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
- DELEUZE, Gilles. **Qu’est-ce que la philosophie?** Paris: Minuit, 1991.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **Devant le temps**. Histoire de l’art et anachronisme des images. Paris: Minuit, 2000.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. **O que vemos, o que nos olha**. São Paulo: Ed. 34, 1998
- HUCHET, Stéphane. **Passos e caminhos de uma teoria da arte**. In: Didi-Huberman, G. O que vemos, o que nos olha. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1998, p.7-23.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Le visible et l’invisible**. Paris: Gallimard, 1964.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Notes des cours au Collège de France 1958-1959 et 1960-1961**. Paris: Gallimard, 1996.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **L’œil et l’esprit**. Paris: Gallimard, 1993.

Recebido: 02/11/2020

Accito: 06/11/2020

COMER AL OTRO: RETORICAS DE LA ALIMENTACIÓN: UNA LECTURA DEL SEMINARIO INÉDITO *MANGER L'AUTRE* DE JACQUES DERRIDA (1989 – 1990)¹

Valeria Campos Salvaterra²

Resumen: en los seminarios inéditos dictados en Estados Unidos y Francia entre 1989 y 1991, *Manger l'autre: Politiques de l'amitié y Rhétoriques du cannibalisme*, J. Derrida analiza la función retórica que los textos filosóficos de la tradición occidental dan a la alimentación. En cuanto acto de incorporación de lo ajeno y traspaso de fronteras entre lo exterior y lo interior, comer ha sido utilizado como metáfora por excelencia para nombrar los procesos de comprensión e idealización, así como también la dinámica general de la relación con el otro. Sin embargo, esta función trópica de la alimentación alcanza, sostiene Derrida, incluso a la lógica misma del discurso filosófico, en cuanto inseparable de una cierta retoricidad que le es constitutiva. Analizamos dichas funciones mostrando que son transversales a la filosofía en general y especiales temas de la obra de Derrida en todas sus épocas textuales.

Palabras-clave: Derrida. Canibalismo. Metáfora. Comida. Filosofía.

- ἐκ γὰρ τούτων μᾶλλον οἶμαι ἡμᾶς εἴσεσθαι περὶ ὧν σκοποῦμεν. φαίνεταιαἶσι φιλοσόφου ἀνδρὸς εἶναι ἐσπουδακέναι περὶ τὰς ἡδονὰς καλουμένας τὰςτοιιάσδε, οἷον σιτίων τε καὶ ποτῶν
- ἤκιστα, ὦ Σώκρατες, ἔφη ὁ Σιμμίας
- Examina ahora, amigo, si compartes mi opinión en lo siguiente. Pues con eso creo que sabremos más de la cuestión que estudiamos. ¿Te parece a tí que es propio de un filósofo andar dedicado a los que llaman placeres, tales como los propios de comidas y de bebidas?
- En absoluto, Sócrates —dijo Simmias.

(PLATÓN, *Fedón* 64d)

¹ Trabajo realizado en el marco del proyecto postdoctoral financiado por FONDECYT n° 3160230.

² Docente e investigadora de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso – Chile.

 <https://orcid.org/0000-0002-0676-1789> E-mail: valeria.campos@pucv.cl

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.22.p343>



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

INTRODUCCIÓN

Tal como lo expresa Platón a través de Sócrates, el comer y el beber, así como también el sentido corporal asociado a dichos actos – el gusto –, parecen no ser preocupaciones propias de los filósofos. En efecto, en la historia de la filosofía occidental son pocas las reflexiones profundas que encontramos sobre la alimentación humana, así como son escasas también las discusiones que tienen como objeto el sentido del gusto. Ambas temáticas ocupan un lugar aparentemente periférico en los textos filosóficos de la antigüedad y modernidad, a veces incluso llegando a situarse en un lugar de exclusión explícita y no como simples omisiones. Platón fue el primero en considerar a la dietética como un área extra – filosófica, justamente por relacionarse directa y exclusivamente con las funciones corporales, que no tienen cabida en las discusiones propias de la ciencia suprema. En efecto, la alimentación está asociada a funciones biológicas y fisiológicas que nada tienen que ver con la vida del alma y con su función propia, que es gobernar (ἄρχειν) el cuerpo a partir del razonamiento³. El gusto parece sufrir también una exclusión de la temática filosófica en varios niveles. Fundamentalmente, porque no se adecúa al discurso epistemológico a partir del cual es estudiada en la antigüedad la temática de los sentidos, pues ellos parecen ser sólo objeto de estudio directo cuando están vinculados al proceso de conocimiento; es desde esta constatación axiológica que fue posible establecer la clásica jerarquía que existe entre ellos: la vista es el más excelso, luego el oído, y sólo luego el tacto, el olfato y, en último lugar, el gusto⁴.

³ Esta idea del gobierno (353d) incluye, sin duda, el control sobre el cuerpo, sobre sus pasiones y apetitos, problema que permite la única entrada posible de la alimentación en los discursos, a saber: como lo que debe ser subordinado a la soberanía de la Razón. Esta entrada es, así, uno de los elementos que permiten el trazado de la clásica frontera antropológica que separa bestias de humanos, recurso fundamental de la antropología filosófica tradicional. Sobre todo, la alimentación es opuesta a la vida filosófica, pues como dice Platón en la cita del *Fedón*, un filósofo no debe pensar ni en la comida, ni en la bebida, ni en el sexo (64d). En conclusión, puede decirse que la alimentación no es considerada por la tradición platónica como perteneciente al ámbito de la praxis, en la medida en que la acción humana está directamente relacionada con la función (ἔργον) propia del hombre, descrita posteriormente por Aristóteles, en continuidad con Platón, como la vida comandada por la parte del alma que tiene razón (Cf. *Ética a Nicómaco*, 1097b25 y ss.). En Aristóteles la cuestión de la alimentación se confunde fácilmente con el vicio asociado a ella, la glotonería, y se convierte en tema al criticarse todo criterio cuantitativo en la selección de los alimentos y en el proceso mismo de comer. En *Ética Eudemia* constata que la garganta es un órgano táctil, que en los glotonés se parece a la de una grulla (1222a22-40) –lo que nuevamente emparenta la alimentación con la animalidad.

⁴ Esto está bastante claro en Platón, donde se establece que la vista es el sentido más apto para el conocimiento, porque su acción es la más parecida a la del intelecto respecto de los demás (*Rep.* 508b). En *Timeo* se repite la escena, afirmando que la vista es la que nos hace percibir todo el universo, incluyendo lo imperceptible del paso del tiempo, y es por esto la más excelsa (47a-b); también el oído

Pero a pesar de todas estas exclusiones que marcan la norma del discurso de la filosofía desde sus inicios, el acto de comer y todo lo que le está asociado – cocinar, beber, degustar, digerir, defecar, vomitar, etc. – sí tienen un lugar clave en los textos filosóficos de todos los tiempos. Dicho lugar puede señalarse como un área de inclusión – exclusión⁵, que hace que la alimentación no pueda ser un tema central para la filosofía. Este espacio marginal, liminar, donde la alimentación se incluye en el discurso filosófico excluyéndose está relacionado con la *oralidad* con la que siempre, en filosofía, se ha asociado la lengua: lengua que se tiene tanto *en* la boca como también señala aquello *por medio de lo cual* se producen las palabras y discurso mismo. Oralidad que señala un “llevarse a la boca”, y que como tal está presente en cuanto recurso retórico en todos los momentos en que la filosofía hace del lenguaje su tema, como lengua, idioma, discurso, incluso como *su propio* discurso, el filosófico. Centrándonos en la filosofía de Jacques Derrida, abordaremos la cuestión de la alimentación en la filosofía señalando que su abordaje se constituye como una *trópica*, que hace del comer – en cuanto siempre un *comer – algo – otro*, un comer *lo otro* o comerse *al otro* – una figura clave de desplazamiento o

tiene una función epistemológica importante, porque es el medio por el que se adquiere el habla (47c y 75e), que es justamente lo que define al hombre como un animal con *logos*. La jerarquía se halla también en Aristóteles, quien pone a la vista en el lugar más excelente, porque el amor que tienen los hombres hacia ella es lo que manifiesta nuestra inclinación natural hacia el conocimiento (*Metafísica* I). En *Del sentido y lo sensible* se repite el gesto, porque la vista percibe el color y las formas, siendo el sentido que más cualidades distintivas permite captar (437a5-10); el oído es el sentido más importante para la educación por su vinculación al habla (437a10). En *De Anima*, si bien se consigna que la experiencia de todos los sentidos es indispensable para el conocimiento (427a18 y ss.), se establece una jerarquía de ellos partiendo desde el más básico: el tacto (porque todo ser sensible debe poseerlo) y luego el gusto (porque todo ser que se alimenta lo posee también). La vista y el oído son los sentidos superiores justamente porque están orientados al conocimiento, y esto debido a que son mediatos (419a10-25). Los sentidos inmediatos como el tacto y el gusto no contribuyen al desarrollo de la racionalidad, pues en la medida en que el objeto sensible no puede separarse del cuerpo del sujeto en su percepción, relativiza la experiencia perceptiva. La información que proporciona la vista es también de mayor calidad porque la forma de los objetos (lo que constituye su principio de inteligibilidad) es más accesible a la vista que a los otros sentidos (424a18-21).

⁵ Consideramos que dicho lugar está dado tanto por el modo de significar a la alimentación como un mero acto vital (y no una praxis) en el que no está involucrada la función racional del alma ni la vida del espíritu, por un lado, y por estar dicho acto estructuralmente ligado al placer del gusto y, con ello, a los vicios y desórdenes propios de la vida sensitiva, constituyéndose así como un obstáculo y una amenaza para la vida contemplativa, por otro. Notemos que esta doble exclusión es en realidad una estructura de exclusión-inclusión: se incluye a la alimentación dentro del discurso sólo para reprochársele su relación con el exceso, de modo de poder generar mecanismos de control más efectivos que el mero silencio respecto de ella. Ambas estructuras de exclusión parecen tener su génesis en las primeras investigaciones antropológicas de la filosofía griega, que distinguen al ser humano por recurso a una función propia enteramente racional, lo que a su vez le otorga una jerarquía explícita respecto de todos los demás seres no-racionales.

transposición semántica para referir oblicuamente a temas que son, *de hecho y de derecho*, los más importantes para el discurso filosófico. Especialmente, nos referimos a los movimientos propios del alma o del espíritu: el pensamiento, la intencionalidad, la reflexión, la idealización, que han sido descritos muchas veces bajo la lógica de la asimilación, la incorporación, incluso directamente la nutrición⁶. Pero también para describir la discursividad misma, especialmente en su configuración como discurso filosófico, en cuanto remite a dicha estructura de *traspaso de la frontera* entre lo *interior* de un cuerpo y lo *exterior* a él, con todo lo que el proceso trae aparejado⁷. La alimentación se constituye así en una *metáfora* o, más precisamente, en una *metonimia*, tanto para el entendimiento como para el lenguaje y, por extensión, también para explicitar las dinámicas propias de la relación con el otro, la vida social y política.

En el siguiente trabajo, examinaremos esta función retórica que tiene el comer en los textos filosóficos a partir de los análisis llevados a cabo por Derrida en los seminarios inéditos dictados en Estados Unidos y Francia entre 1989 y 1991: *Manger l'autre: Politiques de l'amitié y Rhétoriques du cannibalisme*. Ambos seminarios se encuentran archivados en La colección especial de la biblioteca de la Universidad de California Irvine (UCI)⁸, y forman parte de una serie de cursos dictados por Derrida en el período más extenso de

⁶ Cf. Kant, I. (2014). *Antropología en sentido pragmático*. No son pocos los lugares en que Kant habla aquí de la comida y la bebida, pero destacamos especialmente este: “hay también un goce espiritual, que consiste en la comunicación de pensamientos, mas cuando nos es impuesto no resulta provechoso como alimento espiritual (Geistes-Nahrung, mi énfasis V.C.)” (p. 46, 158). De aquí se sigue *el asco espiritual*, dice Kant, que se nombra así en analogía con el asco corporal. Este último viene de ingerir alimentos que pueden resultar peligrosos para el animal, lo que general el vómito como reacción vital. El asco espiritual, por su parte, consiste en la repugnancia que encuentra el ánimo cuando se nos imponen ciertos pensamientos, por ejemplo, dice Kant, “la repetición continua de una misma clase de ocurrencias que pretenden ser chistosas o divertidas, incluso puede hacérsenos ingrata por esta monotonía” (p. 46, 158)

⁷ Cf. Fischler, 1995: 65-66. En interesante cómo la antropología cultural es de las escasas ciencias humanas que se han hecho explícitamente cargo del fenómeno alimenticio en sí mismo, y no es su relación con alguna otra esfera de la vida social. Las investigaciones de Claude Fischler sobre el tema lo llevan a plantear desde allí una suerte de principio de constitución del sí mismo, llamado “principio de incorporación”: “*el principio de la incorporación*, es decir, el movimiento por el cual hacemos traspasar al alimento la frontera entre el mundo y nuestro cuerpo, lo de fuera y lo de dentro”

⁸ cf. <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/uci.html>. La citación de este seminario se llevará a cabo señalando, en orden sucesivo, el número de caja en que se encuentra archivado el curso, luego el número de carpeta, luego la fecha completa (día/mes/año) en que fue dictada la clase en cuestión, para finalizar con la página establecida por Derrida dentro de esa clase. El curso *Manger l'autre* está archivado en la caja nº 20, en las carpetas 1 a 4. El curso *Rhétoriques du cannibalisme* en la misma caja, carpetas 13 a 15.

1983 a 1991⁹, y que sirvieron de base para la edición y publicación del texto *Politiques de l'amitié* en 1994. Aun así, los seminarios nombrados referidos a la alimentación, al canibalismo y al tópico del sacrificio antropofágico solo ocupan un lugar marginal en dicha publicación, pues las referencias a estos temas son allí escasas. De ahí la preocupación no sólo por dar a conocer estos inéditos análisis que hace Derrida de la normatividad lógica y retórica de la filosofía a partir del tropo alimenticio, sino también de ponerlos en relación directa con las cuestiones abordadas en el texto del '94 e incluso de fijar un alcance más allá de ellas, hacia ideas que recorren su filosofía a lo largo de su producción textual.

Comenzaremos abordando la tesis de Derrida según la cual la lógica del discurso filosófico mismo se configura sobre una normatividad que es, en realidad, *retórica*. En efecto, Derrida sostiene que el discurso filosófico se construye a sí mismo mediante un cierto gesto de *asimilación* o *introyección* de normatividades discursivas ajenas, gesto que reproduce el movimiento mismo de la metafóricidad. Movimiento que, por responder directamente a una dinámica de *incorporación*, hace que la retórica de la alimentación se encuentra estructuralmente ligada a ella. Esto establece, en primera instancia, que el seminario del 89 – 90 no trata un tema aislado en la filosofía de Derrida, sino uno que lo preocupó desde los inicios de su pensamiento. Para ello, abordaremos en primer lugar los escritos directamente centrados en las funciones de la metáfora en los discursos filosóficos, como *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique* de 1972 y *Le retrait de la métaphore* de 1978. Sin embargo, la tesis central de la metafóricidad filosófica como incorporación de lo ajeno la expondremos haciendo referencias acotadas a ciertos lugares de otro seminario inédito de Derrida, llamado *Théorie du discours philosophique. La métaphore*, del año 1969 – 1970¹⁰, que sirvió para

⁹ Los seminarios que constituyen la base del texto del '94 fueron –según el mismo Derrida: *La nationalité et le nationalisme philosophiques* (1. *Nation, nationalité, nationalisme* [1983-84], 2. *Nomos, Logos, Topos* [1984-85], 3. *Le théologico-politique* [1985-86], 4. *Kant, le Juif, l'Allemand* [1986- 87]), *Manger l'autre (Rhétoriques du cannibalisme)* [1987-88]. Y también *Sécret témoignage - questions de responsabilité* [1989-93]. (Derrida, 1994:11). La instituciones norteamericanas en que fueron dictados son Yale, Cornell, City University of New York, UCI, School for Criticism and Theory at Dartmouth College, entre otras. También, muchos de los cursos fueron dados en Francia, en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS).

¹⁰ Cf. <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/uci.html> La citación de este seminario se llevará a cabo señalando, en orden sucesivo, el número de caja en que se encuentra archivado el curso, luego el número de carpeta, luego el número de sesión (1ra, 2da, 3ra, etc.), para finalizar con la página establecida por Derrida dentro de esa clase. El curso *Théorie du discours philosophique* está archivado en la caja n° 10, carpetas 8 a 15.

elaborar la publicación del '72. A partir de allí, se podrá establecer que existe una lógica retórica que es propia de la filosofía y que ésta puede describirse, a su vez, *retóricamente* a partir del acto corporal de la alimentación.

En continuidad con esta tesis, mostraremos cómo la filosofía no puede liberarse de esta retórica de la alimentación, pues ella designa, en última instancia, el movimiento mismo por el cual es producido el sentido lingüístico de todo discurso o, más específicamente, la *discursividad* en general. Esta cuestión es abordada en los seminarios del 89 – 91 a partir de la dinámica misma del pensamiento, la comprensión y el lenguaje, en cuanto basados en un movimiento de *auto-afección* que puede describirse como gesto de introyección y asimilación de lo otro como condición de la ideación. Auto – afección que designa también en la filosofía de Derrida las condiciones de posibilidad de toda relación social con el otro, en cuanto se da bajo la forma originaria del duelo (*deuil*), tratada principalmente en textos posteriores como *Spectres de Marx* de 1993 y que también reproduce la estructura de la incorporación. Ambos tópicos están relacionados estrechamente en la filosofía de Derrida desde sus primeros escritos y ambos son abordados en los seminarios del 89 – 91 bajo la clave alimenticia, estrechándose aún más el vínculo entre ellos. En última instancia, estas exposiciones nos permitirán concluir que las metáforas sobre el comer comandadas por la figura del comer – al – otro (*manger l'autre*) integran un sistema de referencialidad semántica donde los desplazamientos y las relaciones diferenciales no solo describen en profundidad la estructura de los fenómenos en cuestión – la idealización, la verbalización, la relación con el otro –, sino que también explican el movimiento de la filosofía misma en cuanto comandado por una normatividad retórica. Se trata entonces de despejar *otro* camino para pensar la relación con el/lo otro – que sustenta el sentido y la función de la metáfora alimenticia – como aquello que impide toda clausura discursiva de la filosofía, en la medida en que señala un tropo de sustitución metonímica que le es fundamental y que deja al descubierto su dinámica estructural de envíos sin origen determinable.

1 LA METAFORICIDAD DEL DISCURSO FILOSÓFICO

El texto *La mythologie blanche* publicado en 1972 en *Marges de la philosophie* es uno de los escasos lugares donde Derrida expone su propia teoría de la metáfora y el lugar que esta tiene en el discurso filosófico. La radicalidad de las tesis ahí desarrolladas es tal que habría que ponerla del revés:

pues más que explicar el lugar de la metáfora en el texto filosófico hace de la metaforicidad un momento estructural de este último. Por ello, a pesar del aparente lugar aislado que este texto sobre la metáfora parece tener en la filosofía de Derrida, es la base para una de sus temáticas más constantes. Tiene que ver con la hipótesis general sobre la forma retórica de los textos dada por la irreductibilidad de la escritura, en la medida en que todo el lenguaje, en su generalidad, no puede explicarse sino a partir de ella. Como se establece ya en *De la grammatologie* de 1967, pero incluso en *Le voix et le phénomène* publicado el mismo año, es porque el signo gráfico contiene las notas conceptuales de todo signo en general, y está marcado por la imposibilidad de establecer una *presencia plena* de los fundamentos del sentido en él expresado – ya sea este fundamento la estructura interna del entre, el *voilour – dire* trascendental o la inmaterialidad del significado –, que la esencia misma del lenguaje se vuelve retórica, especialmente metonímica.

Esto se explica porque la escritura, tradicionalmente desplazada y condenada a ser un mero representante estático y estéril del habla que se piensa como lenguaje pleno, es utilizada estructuralmente por la filosofía como una metáfora – metonimia de la voz, cuya fuerza explicativa es tal que termina por *suplantar*, al querer solo *suplementar*, todas las funciones originalmente atribuidas al habla. Este es el centro de la teoría del suplemento de origen, tratado en *De la grammatología* especialmente en relación con los textos de Rousseau, y es lo que alza a la escritura y a su función retórica como el gran “peligro” para la filosofía. La escritura como suplemento del habla constituye así un uso metafórico – metonímico que es el único sentido propio posible para ella, tornándose así en tropo primero u originario (DERRIDA, 1967a:27, 22)¹¹. El sentido “propio” de la escritura sería siempre la metaforicidad en sí misma, es decir, el de servir de suplemento semántico para lo único que puede – para la tradición onto – teológica – realmente dar lugar a la propiedad del sentido: el habla. Pero, en la medida en que la filosofía requiere de esta sustitución, que es específicamente metonímica – pues se usa lo exterior como

¹¹ Se cita, en primer lugar, la paginación de la edición francesa, y luego la de la edición española. Es necesario “[...] determinar el sentido ‘propio’ de la escritura como metaforicidad en sí misma”, dice Derrida. Tanto habla como escritura son en realidad metáforas: del movimiento del alma, de la dinámica del pensamiento. Tomadas en sentido propio son siempre exteriores. Pero el habla es de suyo más interior y natural que la escritura, por eso su sentido propio es el metafórico (es un archi-habla sin la cual no se concibe el pensamiento y, por lo tanto, el logos). Y la escritura se divide así entre buena (escritura del alma, comprendida en el interior de la naturaleza y de la ley) y mala. Esta división estaría dada por la determinación de la presencia como subjetividad, que señalábamos. Pero la escritura es en realidad la metaforicidad misma, lo exterior tomado como interior, y en ese sentido incluye al habla.

modo de nombrar lo interior –, señala incluso a pesar suyo las deficiencias constitutivas del habla – su falta de estabilidad, fijeza, trascendencia temporal, etc –, corriendo el peligro así que la metáfora reemplace por completo y estructuralmente a aquello que solo pretende nombrar por desviación retórica circunstancial.

En *La mitología blanca*, Derrida enfatiza esta condición estructural de la metáfora en el discurso filosófico, tomando como eje central la cuestión de la *suplementariedad trópica* que desencadena la escritura: no solo porque ella misma sea un suplemento – metafórico – del habla, sino porque al poder serlo muestra la imposibilidad misma que tiene la filosofía de trazar una línea divisoria que establezca una jerarquía ente habla y escritura. Con esto, además, sucumbe la pretensión de propiedad dada al sentido, y los desplazamiento semánticos se vuelven así la norma y la lógica misma de todo discurso, pues “[...] el nombre, particularmente llamado nombre propio, está siempre incluido en una cadena o en un sistema de diferencias. No deviene apelación sino en la medida en que puede inscribirse en una figuración” (DERRIDA, 1967a:136, 121). Estas ideas remiten a la cuestión del diferir o la operación de la *différance*, que Derrida trabaja desde sus primeros textos, y que apunta a la imposibilidad de establecer una clausura en la producción del sentido dada por una constitución trascendental de la experiencia. Dicha constitución trascendental, que Derrida explora siguiendo sobre todo a Husserl y al problema que la génesis introduce en la fenomenología¹², no puede sostenerse como un proceso meramente interno de temporalización, sino que debe pensarse también a partir de un movimiento de espaciamiento¹³ – devenir espacio del tiempo – que instauro un momento de indeterminación absoluta en el origen del sentido. En efecto, en la medida en que dicha temporalización es descrita como “movimiento”, se introduce ya una primera metáfora en la explicación; desde ahí “se habla metafóricamente, se dice «movimiento» en los términos de aquello que éste hace posible. Pero desde siempre se ha derivado ya a la metáfora óptica. La temporalización es la raíz de una metáfora *que no puede ser sino originaria*” (DERRIDA, 1993b: 95, 143). Esto tiene como consecuencia la imposibilidad de separar tajantemente el sentido literal del

¹² Cf. Campos, 2017

¹³ Cf. *La différence*, en Derrida, 1972. Además, Derrida, 1967a 136, 121: “Lo propio del nombre no escapa al espaciamiento, ya sea que esté ligado por su origen a representaciones de cosas en el espacio o que permanezca atrapado en un sistema de diferencias fónicas o de clasificación social aparentemente desligado del espacio corriente”.

sentido figurado y así desde siempre “la metáfora trabaja al nombre propio” (DERRIDA, 1967a: 136, 121).

Sin embargo, el discurso filosófico, que utiliza de manera explícita metáforas para conseguir sus múltiples fines, no puede reconocer esta metaforicidad esencial de su discurso, y opera con una idea de metáfora que la reduce a un mero instrumento al servicio de la propiedad del significado, lo que a su vez es provocado por una “doble borradura”: borradura del origen sensible de la nominación mediante una primera metaforización, la cual se borra también posteriormente para constituir el efecto de propiedad del nombre. Como dice Derrida (1972: 251):

El sentido primitivo, la figura original, siempre sensible y material [...] no es exactamente una metáfora. Es una especie de figura transparente, equivalente a un sentido propio. Deviene metáfora cuando el discurso filosófico la pone en circulación. Se olvida entonces, simultáneamente, el primer sentido y el primer desplazamiento. No se nota ya la metáfora y se la toma en sentido propio. Doble borradura. La filosofía sería este proceso de metaforización que se apodera de sí mismo. Por constitución, la cultura filosófica siempre ha estado gastada.

La filosofía borra así sus metáforas estructurales, les quita el carácter metafórico a partir de un uso continuado – de un ejercicio de usura – de ellas que “gasta” su semblante semántico de tropo y las constituye en nombre propios, i.e. adecuados a la naturaleza de lo que se dice. Esto implica que cada vez que usa metáforas de manera explícita, tiene que entonces intentar dominarlas. El discurso filosófico intenta lograr este cometido a partir de un principio mimético de identidad que hace de toda metaforización una simbolización: el tropo debe imitar a la palabra propia, debe mantener con ella una relación de identidad o al menos de semejanza, de modo que la pérdida semántica sea mínima y el peligro de diseminación del significado se mantenga a raya¹⁴. Esta idea hace que “La metáfora sigue siendo (*reste*), en todos sus rasgos esenciales, un filosofema clásico, un concepto metafísico” (DERRIDA, 1972:261, 259). Este control que se ejerce sobre la metáfora en filosofía la autorizaría a separarse tempranamente de la retórica, y a ponerse en una posición de superioridad respecto de ella.

¹⁴ la metáfora como figura repite la lógica mimética de la estructura significado-significante: debe haber un parecido entre el significante y su significado; así, debe haber un parecido entre dos signos para que haya metáfora. En ambos casos, un término se subordina al otro, y el parecido se reviste de un semblante de “naturaleza” (Derrida, 1972: 255-256)

2 METÁFORA FILOSÓFICA Y GASTRO – NOMÍA

Sin embargo, tanto en este texto del '72 como en el seminario del 69 – 70 que es su base, Derrida se encarga de mostrar cómo la metaforicidad estructural del discurso filosófico no puede ser simplemente reducida, lo que implica a su vez que la metáfora no puede ser controlada por la función simbólica. En el seminario inédito del 69 – 70, Derrida establece de entrada que la lógica del discurso filosófico consiste, en efecto, en una lógica de la incorporación a partir de la metaforización. El discurso filosófico realmente no sería un discurso original, que se alzara sobre un dominio propio, sino que sería siempre un discurso derivado. Derivado pero, sin embargo, construido a partir de una apariencia de originalidad. En efecto, dice Derrida, el discurso filosófico se constituye mediante la “importación” de otros discursos ajenos, que son a su vez apropiados por la filosofía y que le permiten así reclamar una cierta primacía sobre los demás. Porque la lógica de la filosofía es una lógica de importación, digamos de introyección y de *incorporación* a la que le está asociada una total apropiación de lo ajeno por asimilación, es que puede relacionarse con todas las esferas discursivas sin reducirse a ninguna y, más aún, ponerse sobre ellas, en una suerte de lugar estratificado y jerárquico marcado por sus pretensiones normativas. En el seminario del 69 – 70 Derrida (10, 8, 1ra, p. 5) dice:

El concepto de metáfora y de metaforización podría designar, de manera equívoca, a la vez *uno* de estos modelos de importación, una forma, entre otras, de estos préstamos o contrabandos y, simultáneamente, *la forma general de la introyección de un elemento alógeno en el discurso filosófico* [mi énfasis V.C.]. La metaforización podría ser considerada, en sentido estricto, como el tomar prestado por la filosofía cualquier figura del lenguaje ordinario o, en sentido amplio, como la forma general del desplazamiento por el cual la filosofía explota un discurso que le es extranjero, tomándolo prestado o asimilándolo, según un modo u otro, el léxico, la sintaxis, el contenido, el resultado, etc.¹⁵.

¹⁵ [...] je dirais par anticipation et très sèchement, que le concept de métaphore et de métaphorisation pourra désigner, de manière équivoque, à la fois *un* de ces modèles d'importation, une forme, parmi d'autres, de ces emprunts ou de cette contrebande et, simultanément, la forme générale de l'introyection d'un élément allogène dans le discours philosophique. La métaphorisation pourra être considérée, au sens étroit, comme l'emprunt par la philosophie d'une figure quelconque du langage ordinaire ou, au sens large, comme la forme générale du déplacement par lequel la philosophie exploite un discours qui lui est étranger, en lui empruntant ou en en assimilant, su un mode ou un autre, le lexique, le syntaxe, le contenu, le résultat, etc.

La lógica de la filosofía sería ella misma una lógica de incorporación de lo otro, de lo ajeno, que luego se somete a un proceso de asimilación donde todo lo que no puede reducirse es eliminado como resto. Esto sucede, dice Derrida, en consonancia con una suerte de actitud de la filosofía de imponer el método filosófico sobre toda otra metodología discursiva, que paradójicamente se lleva a cabo mediante el gesto de apropiación y asimilación de lo diferente. El ejemplo paradigmático para Derrida lo constituyen los discursos de la lógica y la matemática, que maravillan a la filosofía y producen así el impulso a transformarlas en sus herramientas, al precio de su total dominación y subordinación. Ejemplos de este movimiento son la lógica absoluta hegeliana, o la lógica trascendental kantiano – husserliana. Exponemos una cita a Hegel que fija esta tesis, al Prefacio de la 2da edición de la *Ciencia de la lógica*: “[...] la filosofía no tiene por tanto la necesidad de ninguna terminología en particular, porque puede siempre traer las palabras de lenguajes extranjeros”, complementa Derrida (10, 8, 1ra, p. 12). La filosofía se define así como un proyecto de organización general del discurso, que opera mediante la introyección de discursos ajenos que se reducen en su alteridad, se asimilan y se jerarquizan, a partir de una legislación de última instancia¹⁶.

Por estas razones, la metáfora de la alimentación como movimiento de incorporación de lo extraño puede posicionarse como la forma más “propia” de describir la lógica del discurso filosófico. Pues comer como incorporación es de hecho un movimiento de *traspaso* (y de todas las figuras del *trans* – aquí nombradas) de la frontera que separa el exterior del interior, o de aquello que divide perfectamente cualquier espacio bien delimitado. Es por esta razón que:

Ni siquiera se puede decir que no hay un lugar más propio para situar la cuestión del límite entre el afuera y el adentro que la boca y el comer. Se debe decir que esta línea entre afuera y adentro, el entre en general no tiene ningún sentido y ninguna chance de aparecer afuera, si se puede decir así, de aquello que tiene lugar por, para y alrededor de la boca, etc. (DERRIDA, 20, 2, 29/11/89 :100)¹⁷

¹⁶ La philosophie est le projet d’une organisation générale des discours commandée par une législation de dernière instance (10, 8, 1ra, p. 13)

¹⁷ “On ne peut même pas dire qu’il n’y pas un lieu plus propre à situer la question ou la limite du dehors et du dedans que la bouche et le manger. On doit même dire que cette ligne entre le dedans et le dehors, l’entre en général n’a aucun sens et aucune chance d’apparaître en dehors, si on peut encore dire, de ce qui a lieu pour, par et autour de la bouche, etc”.

Dichos gestos de asimilación y jerarquización propios de la filosofía en cuanto discurso alzado, sostenido y organizado por una metafórica estructural que actúa como su misma ley de despliegue textual, son así nombrados “propiamente” mediante el tropo del comer. Y esto es posible sólo porque la filosofía opera en base a un lenguaje desfondado, en base a esa misma escritura que pretende denostar. Ello hace que la retórica sea un arte discursivo que se confunde a cada instante con la filosofía misma, pese a la necesidad histórica de establecer diferencias entre ambas. Esta confusión daría a la retórica un derecho inaudito, le otorgaría el título de ser “el foco mismo de todas las grandes cuestiones” (DERRIDA, b. 20, f. 1, 8/11/89: 4), toda vez que el problema sea la diferencia entre el sentido propio y figurado, entre el significado literal y el metafórico. La alimentación como figura del discurso, dice Derrida, es un lugar privilegiado para constatar la irreductible presencia de este problema, en la medida en que las formulaciones que de ella se utilizan en filosofía siempre remiten en última instancia a preguntas como estas: ¿qué quiere decir comer con los ojos? ¿qué quiere decir tener al otro en el estómago? ¿qué quiere decir devorar un libro? ¿qué quiere decir digerir o no digerir no aquello que no es un alimento en sentido literal? ¿por qué hablar de gusto, de disgusto o de vomitar ahí donde se habla de cosas, como una obra de arte por ejemplo, que no se dan a la facultad gustativa, sino a la vista o al oído? (DERRIDA, 20, 1, 8/11/89: 4)¹⁸.

Todos estos cruces problemáticos con el lenguaje metafórico a los que la filosofía está expuesta y que se muestran de manera patente en los recursos retóricos alimenticios, los hacen tan necesarios como peligrosos: necesarios para cubrir la falta de lo “propio” de la que adolece estructuralmente el discurso filosófico – que tiene que apropiarse siempre de lo ajeno –, y peligrosos mientras la filosofía quiera reducir la metáfora a su uso filosófico, no comprendiendo la forma general de la metaforicidad. Esta falta de comprensión no es una simple carencia de un saber específico, sino que señala la incapacidad de la filosofía para explicitar su propia lógica metaforizante, de descubrirse a ella misma como una máquina de metaforización, a partir de la incorporación de lo otro. Mientras esta re – flexión no se dé, la filosofía seguirá estando imposibilitada para dominar la metáfora (DERRIDA, 1972:272, 268). La alimentación seguirá siendo un recurso retórico que la filosofía pretende mantener en sus

¹⁸ Qu'est-ce que manger des yeux? Qu'est-ce qu'avoir l'autre sur l'estomac? Qu'est-ce que dévorer un livre? Qu'est-ce que digérer ou ne pas digérer ceci ou cela qui n'est pas un aliment au sens dit littéral? Pour quoi parler du goût, de dégoût ou de vomir là où s'agit de choses, par exemple d'ouvre d'art qui ne s'adressent pas à la faculté gustative mais seulement à la vue ou à l'ouïe, etc.?

márgenes, pero que, como en un punto ciego para ella, amenazará siempre con volverse el nombre propio de su misma su lógica interna.

La tesis fuerte de fondo, entonces, sería más o menos así: la alimentación como contenido constante y permanente de un recurso retórico para la filosofía, según estas configuraciones normativas, aparece como la metaforización por excelencia de la metaforicidad estructural del discurso filosófico. Así como, para Derrida, la metáfora económica nombra de manera trópicamente “propia” a la metaforicidad en general (DERRIDA, 2017:79), la alimentación podría alzarse como la metáfora que nombre de modo trópicamente “propio” a la estructura discursiva misma de la filosofía en cuanto no separable ya de una retórica. Comer sería entonces un elemento de suplementariedad trópica (DERRIDA, 1972:261, 259) tan indomable como irreductible para la filosofía, lo que haría de su estructura retórica misma una forma alimenticia. En la medida en que el dominio de la filosofía sobre la metáfora no alcanza a ser completo, la filosofía no podría dominar, entonces, la metáfora que nombra su propia metaforicidad. Derrida dice, esta vez en el seminario *Manger l'autre* (1989 – 90), que el carácter retórico del discurso, incluido paradigmáticamente el filosófico en él, no sería solo la condición de posibilidad de la metaforización de la filosofía por la alimentación, sino que además la esencia misma de la retórica no podría ser explicada de modo “propio” más que por dicha metáfora, que hace que todo entre por la boca:

La retórica misma, como su nombre lo indica, es primero un arte de hablar (euro, rhéma, etc.) y luego, en tanto que experiencia de la palabra, oralización u oración de lo otro o por lo otro, alegoría, luego, consumidora de la alteridad. Antes de ser una de las figuras posibles de la retórica, la alegoría es, posiblemente, la retórica misma. Se puede así creer que el fin de la alegoría, que lleva al otro a la boca, que pone al otro en la boca, es la boca (DERRIDA, 20, 1, 8/11/89: 4)¹⁹.

La alegoría sería la forma lingüística que nombra el discurso sobre lo otro, la asimilación en el discurso de lo otro: *allos* (αλλος) y *ágora* (ἀγορά) nombrando tanto el discurso sobre lo otro como lo otro en el discurso: el comer – lo – otro como introyección de lo otro para transformarlo en discurso.

¹⁹ “Rhétorique, donc, no seulement à cause de ce type de question mais parce que la rhétorique elle-même, comme son nom l’indique, est d’abord un art du parler (euro, rhéma, etc) et donc, entant qu’expérience de la parole, oralisation ou oraison de l’autre ou pour l’autre, allégorie, donc, consommatrice d’altérité. Avant d’être une des figures possibles de la rhétorique, l’allégorie, est peut être la rhétorique même. On pourrait ainsi croire que la fin de l’allégorie, qui porte l’autre a la bouche, qui met l’autre a la bouche, c’est la bouche”

Lo otro es así llevado a la boca para poder ser dicho por la boca, a condición de su consumición. Es la retórica en cuanto siempre vinculada a esa operación de oralización del otro a través del lenguaje: el gesto mismo de la metáfora en cuanto mecanismo de aprehensión de lo ajeno, de préstamos y de asimilación, y que se expresa retóricamente también mediante el habla que sale de la boca. El movimiento de in – corporación de lo otro como modo de señalar la producción misma de la discursividad, y el paso por la boca señalando la oralidad de su resultado.

Estos intercambios semánticos entre la boca que come, la lengua que gusta, la boca que habla y la lengua que articula el lenguaje, se condicen perfectamente, por ejemplo – aunque no es un ejemplo entre otros, quizás – con el gesto platónico de hacer de la cocina la metáfora de la retórica, metáfora que constituye su nombre más “propio”, en la medida en que no existe otro modo más que el alegórico para explicar su peligrosidad. La cocina, como acción de transformación de las materias primas para convertirlas en alimentos, tiene como principal fin el producir placer – es decir, responder al apetito en lugar de gobernarlo. Platón la entiende como una forma degradada de la medicina, y la asimila así a la retórica (*Gorgias* 462d, 465c), en cuanto es una disciplina discursiva menor respecto de la dialéctica, pues no busca el conocimiento sino la mera persuasión. La comparación se da a través de la capacidad de producir placer, pues tanto la retórica como la culinaria no se preocupan de lo que sea bueno para el hombre, sino sólo de aquello que le produce placer y saciedad. Esta metáfora platónica no sería, para Derrida – aunque no es analizada por él en ninguno de sus textos –, ni contingente ni inocente: responde a una lógica del discurso que entrelaza esencialmente filosofía y retórica, habla y escritura, suplementariedad trópica y nombre propio. Y la forma de decirlo no es otra que a partir de una descripción alimentaria.

Más allá incluso de esta evidente alegorización alimenticia de la retórica por la cocina, el hecho de que ella se realice a partir del criterio del placer – pues la diferencia entre retórica y filosofía es que la primera tiene como fin producir placer – es lo que la determina desde ese mismo instante, *al mismo tiempo*, como arte del discurso y como arte culinario, es decir, como una suerte de *gastro – nomía*. Pues el placer de la palabra tiene que ver con la capacidad que esta tiene de apropiarse y de asimilar el mundo, de transformar su naturaleza física en naturaleza virtual. Asimilación que se produce, ciertamente, a través de los orificios o, dice Derrida (2005:20), de los “sentidos” en general: para todos esos casos “la metonimia del ‘bien comer’ será siempre la regla”,

haciendo de la normatividad del discurso, justamente como señalábamos, una gastro – nomía. La afición que dicha transformación por asimilación produce en el alma o en el espíritu es lo que vincula con el acto de comer, en la medida en que el placer de la asimilación puede siempre ser dicho y descrito como alimentación. En última instancia, esto permite sostener la tesis de la metafóricidad estructural del discurso filosófico, en la medida en que “comer” no es un tropo cualquiera para nombrar la producción del discurso, su articulación a partir de una asimilación placentera del mundo, sino su tropo auténtico, su tropo propio, un suplemento originario: “cada término de la comparación es a la vez la figura y lo figurado, el movimiento trópico se mueve entre los dos sentidos” (20, 13, 07/11/90: 6). Esto no quiere decir sino que tanto el comer como el hablar son tropos y nombres propios a la vez, sin distinción posible. La filosofía, en tanto estructuralmente metafórica, es decir, en tanto originariamente retórica, es siempre una operación de incorporación de lo otro: es siempre una culinaria o, quizás más precisamente, un banquete (*symposium*).

3 COMIDA PARA EL PENSAMIENTO

Si la metáfora alimenticia es capaz de describir la lógica del discurso filosófico de manera satisfactoria, se debe también a que puede describir el movimiento mismo del pensamiento, el acto de la comprensión tomado en su dinámica general. El seminario del 89 – 90, *Comerse al otro (Manger l'autre)* está completamente configurado en torno a esta posibilidad. Posibilidad que ya habíamos tenido la oportunidad de explorar a partir de la entrevista publicada el año 1989 (edición castellana de 2005) titulada *Il faut bien manger. Le calcul du sujet*. Interrogado por Jean Luc Nancy, Derrida (2005:20) instaura ya la posibilidad de un “comer” metonímico como el concepto mismo de experiencia dado, sin duda, por las anteriores constataciones de la estructura retórica del discurso filosófico, cuyo tropo más “auténtico” no es sino el de la incorporación gustosa – la alimentación. Así, dicho “comer” metonímico describe la operación de la subjetividad, en cuanto aprehensión de lo otro por el pensamiento, mediante la experiencia, simbólica o real, del comer – hablar – interiorizar (DERRIDA, 2005:19). Esta operación, dice Derrida, es una es una lógica de re – apropiación de lo exterior al sujeto que instaura una “relación a sí como tal” como estructura de la subjetividad, que “es común tanto al idealismo trascendental como al idealismo especulativo como a la analítica existencial” (2005:10). Este movimiento puede adecuadamente

describirse como una interiorización de la exterioridad, y es al mismo tiempo un fenómeno de afección (DERRIDA, 20,13,07/11/90:10 – 11)²⁰ que opera como principio de constitución del sí mismo, o de la *ipseidad* de la identidad subjetiva.

Esta temática es también constante en la filosofía de Derrida, y puede rastrearse desde los escritos sobre Husserl (*Le voix et le phénomène*, 1967) y Heidegger, y luego hasta los análisis de Rousseau (*De la grammatologie*, 1967). En todos ellos, la lógica de la incorporación es descrita como un impulso auto – referente de auto – afección, a partir del cual la conciencia o la existencia se produce en relación consigo misma, y que en la tradición filosófica ha tomado la forma paradigmática de la experiencia del oírse – hablar (*s'entendre – parler*). Esta auto – afección, en su versión fono – céntrica o en cualquier otra, es para Derrida la condición de posibilidad del sentido en general, cuestión que la tradición metafísica entiende con independencia de la relación de la conciencia con una alteridad (DERRIDA, 1993b: 88 – 89)²¹. Diversos son los lugares en que Derrida enfatiza los problemas que la tesis de auto – afección, cuando es tomada en forma *pura*, trae para toda teoría del sentido y para toda filosofía del lenguaje²². Esto comienza tempranamente, cuando muestra la imposibilidad que tiene la fenomenología husserliana de justificar la objetividad o tradicionalización (*traditionalisation*) del sentido sobre la sola

²⁰ Esta referencia corresponde al seminario que Derrida dicta el trimestre de 90-91, *Rhétoriques du cannibalisme* (archivos 13-14-15 de la caja 20).

²¹ La auto-afección en la forma del oírse-hablar es para toda la tradición moderna y contemporánea, de Hegel a Heidegger, la condición para la conciencia en general. Y, por tanto, también la condición para la producción de sentido a través del lenguaje. Derrida dice en *La voz y el fenómeno*: “En tant qu’auto-affection pure, l’opération du s’entendre-parler semble réduire jusqu’à la surface intérieure du corps propre, elle semble, dans son phénomène, pouvoir se dispenser de cette extériorité dans l’intériorité, de cet espace intérieur dans lequel est tendue notre expérience ou notre image du corps propre. C’est pourquoi elle est vécue comme auto-affection absolument pure, dans une proximité à soi qui ne serait autre que la réduction absolue de l’espace en général. C’est cette pureté qui la rend apte à l’universalité”.

²² Siguiendo a Duran (2015), Derrida “antes que reconocer en el esquema de la auto-afección una clave para comprender la subjetividad del sujeto, Derrida intentará mostrar en ella la paradoja que la atraviesa y que la constituye [...] La auto-afección grava el texto derrideano con el peso de una paradoja. La reproducción que no hace más que atormentar a la auto-afección desde su interior, se lleva a cabo mediante una repetición inmediata, “sin la ayuda de ninguna exterioridad”, es decir, un exterior completamente dispuesto o disponible en su trascendencia. Pero, al mismo tiempo, sin la posibilidad de clausurar o saturar dicha trascendencia en un interior. Esta repetición inmediata posee una forma monstruosa: la única auto-afección es la que tiene que hacer pasar el afuera en el interior, sin someterlo o subsumirlo. Por ello es preciso advertir que, al mismo tiempo, la posibilidad misma de la autoafección descansa sobre su imposibilidad”

base de una experiencia de repetición identitaria en el sí mismo²³. Lo mismo es mostrado en los análisis de Rousseau, a partir de la idea de la escritura como suplemento del habla (DERRIDA, 1967a: 235, 208 y ss)²⁴.

En el seminario del 89 – 90, la tesis de la auto – afección toma de modo determinante la forma de un movimiento de incorporación alimenticio. El mismo sentido de “comprender”, en cuanto señala el gesto de aprehensión apropiadora de lo otro, puede entenderse en este sentido:

Apropiarse, asimilar, enunciar tomando en la boca u oralizar la cosa, es lo que no está jamás lejos del comer, y el/lo otro así comprendido se disocia difícilmente de esta instancia oral, de esta boca que incluye a los labios, un paladar, los dientes, una lengua, una glotis, de esta boca que no es una [...] de esta boca supuestamente una y que comprende, prende en ella o guarda en ella o rechaza, expulsa escupiendo lo que come, bebe, tiene hambre y sed, habla, a veces para preguntar por comer o para comer, beber, tragar, fumar, morder, masticar, succionar, besar, escupir al otro o a lo otro (DERRIDA, 20, 1, 08/11/90: 1)²⁵.

Llevarse un alimento a la boca es la figuración retórica que por excelencia ha utilizado la filosofía para hablar este gesto de la aprehensión que está a la base de toda comprensión, e incluso de toda producción de sentido – y no hay

²³ Esta imposibilidad se debe a la necesidad que Husserl da a la escritura: “C’est la possibilité de l’écriture qui assurera la traditionalisation [mi énfasis, V.C.] absolue de l’objet, son objectivité idéale absolue, c’est-à-dire la pureté de son rapport aune subjectivité transcendante universelle. Elle le fera en émancipant le sens à l’égard de son évidence *actuelle* pour un sujet réel et de sa circulation actuelle à l’intérieur d’une communauté déterminée” Pero a partir de esta posibilidad abierta por la escritura, amenaza también una crisis : abre la posibilidad de sobre-vivencia del sentido e la ausencia de todo sujeto, no dependiendo así de ninguna conciencia en particular o en general: “En virtualisant absolument le dialogue, réécriture crée une sorte de champ transcendantal autonome dont tout sujet actuel peut s’absenter”.

²⁴ “[...] l’auto-affection se manifeste comme telle : elle laisse une trace de soi dans le monde. La résidence mondaine d’un signifiant devient inexpugnable. L’écrit reste et l’expérience du touchant-touché admet le monde en tiers. L’extériorité de l’espace y est irréductible. Dans la structure générale de l’auto-affection, dans le se-donner-une- présence ou une jouissance, l’opération du touchant-touché accueille l’autre dans la mince différence qui sépare l’agir du pâtir. Et le dehors, la surface exposée du corps, signifie, marque à jamais la division qui travaille l’auto-affection”.

²⁵ “S’approprier, s’assimiler, énoncer en prenant dans la bouche ou en oralisant la chose, ce qui n’est jamais loin de manger, et l’autre ainsi compris se dissocie difficilement de cette instance orale, de cette bouche qui comprend des lèvres, un palais, des dents, une langue, une glotte, de cette bouche qui n’est pas une [...] de cette bouche supposé une et qui comprend, prend en elle ou garde en elle ou rejette ou jette en crachant, qui mange, boit, a faim ou soif, parle, parfois pour demander a manger ou pour manger, boire, avaler, fumer, mordre, mâcher, sucer, baiser, recracher l’autre ou d l’autre ...”

que ir más allá del mismo Platón para probarlo²⁶. Porque toda comprensión como asimilación de lo otro se expresa también paradigmáticamente por la boca. Como hemos mostrado, los cruces entre la oralización de la palabra en la voz y la degustación – deglución que se da en la boca no son accidentales, y son el resultado de la metafóricación estructural del discurso sobre el pensamiento y el lenguaje. En la entrevista de 1989, Derrida reconoce que esta asimilación del otro como movimiento fundamental de la comprensión, que nunca es lejana al comer, está vinculada además con una cierta “estructura sacrificial de los discursos”, que corresponde a un matar (*mise a mort*) no – criminal, es decir, orientado a la ingestión, incorporación o introyección de un cadáver (2005:18). Una operación que ciertamente es de raigambre cultural y que puede determinarse como real toda vez que el cadáver es “animal”, pero que no se reduce a la ingesta fáctica carnívora. Es también una estructura de tipo simbólico, pues el cadáver es, en la comprensión y en la relación con el otro, “humano”. Esta operación sacrificial simbólica, de la que el vegetarianismo no nos salva (2005:17), apunta a un proceso de “interiorización idealizante” del otro, necesario para la constitución de su sentido – como alter – ego o *Mitdasein*, entre otras configuraciones – que está ligado a un pasaje por la boca (2005:9): tanto por la afección – sensible – que dicho proceso produce como por la necesidad de expresarla mediante la palabra (en cuanto *parole*).

Cuando esta estructura simbólica de la ingesta pretende asimilar ese “cadáver” sacrificial del otro de manera total, sin posibilidad de dejar restos indigestos, estaríamos ante la lógica de una auto – afección pura, cuyos problemas, como decíamos, no solo han sido mostrados por Derrida desde sus textos más tempranos, sino que constituyen la base crítica de toda la deconstrucción del logo – centrismo. El deseo de una pura *digestión sin resto*²⁷,

²⁶ Como muestra Dalfen (2004), Platón utiliza la metáfora de la alimentación para referirse al deleite que produce atender a discursos orales bien contruidos en muchos lugares de su obra (*Timeo* (27b7-8), *Lisias* (211c11), *Fedro* (227b6-7), *República* (352b4-7 y 354a13)) En los casos citados por él se relacionan estrechamente alimentación y discursividad, pues se habla de “festines y/o banquetes (*estiasis*) de palabras”, con connotación claramente positiva.

²⁷ Cuestión que nunca puede ser realmente lograda. Siguiendo a Farrell (2006), si siempre que se come se come algo otro, entonces no puede haber digestión perfecta: “All you can eat is something other— not just any other, of course, but the nourishing other; yet ingestion is followed by excretion, the elimination of what in the nourishing other could not be assimilated; hence one cannot eat all of even the designated other, at least not without residue, not without what the French call *les restes*. There are always leftovers and scraps, not to mention the unmentionables, to be eliminated and then purged by water or purified by fire—inasmuch as purification is pyrifification. Derrida’s question: What is the structure and the system of waste, leftovers, rests” (p. 136). Cuestión tratada también por Derrida mismo en *Glas* (1974), la obra de Derrida dedicada a Hegel y Genet, está totalmente articulada en torno a la cuestión del *restar* (*rester*), como mantenerse, pero también del resto (*reste*) como lo que

de una perfecta asimilación en cuanto reducción del cadáver del otro al cuerpo del sí mismo que se alimenta, es lo que vincula el logo – centrismo a un carno – centrismo: el dominio de una lógica de la relación de incorporación total, sin resto, de lo otro marcada por la necesidad de su sacrificio.

Sin embargo, dicha posibilidad de pura auto – afección, cuya interrupción por la alteridad de una exterioridad fue mostrada por Derrida en la necesidad de hacer de la escritura un suplemento necesario del habla, queda también entredicha por la imposibilidad de una total ingestión carnívoro – sacrificial del otro. Todos los elementos aquí involucrados pueden ser descritos bajo la temática del comer carne buena o mala, de la prohibición de comer carne, la abstinencia de comer carne, de la sublimación y la substitución de la carne en una dieta carnívora, y de todas las temáticas que se resumen en la figura de la antropofagia y el canibalismo, dice Derrida (20,1,08/11/89:3) en el seminario del 89 – 90. Un tópico que estaba ya contenido en la entrevista con Nancy, a propósito de la posibilidad de la deconstrucción del carno – logo – centrismo: no se trata, dice ahí Derrida (2005:20), de saber si es “bueno” o está “bien” comer al otro, y a cuál otro, pues “lo comemos de todas maneras y nos dejamos comer por él”. Se trata más bien de cómo comer para comer *bien* cuando no se puede no comer, cuando *hay que* comer: se trata del *il faut bien manger*, entonces, como la normatividad general o incluso la ley de toda relación con el otro; ya en cuanto ley de la fenomenalización del otro a partir de la auto – afección, ya en cuanto ley de la comunión, la comunidad y la hospitalidad, de la acogida del otro. La ética de esta proposición es entonces una *dietética*, y no es lejana tampoco a la idea de una virtud de la política en cuanto gobierno, descrita por Platón como justicia: pues en la medida en que el gobierno del alma sobre el cuerpo es un dominio del deseo (*órexix / ὀρέξις*), y sobre todo del deseo de comer y de beber (*Rep.* 439a y ss.), la ética es siempre originalmente una dietética²⁸.

sobra o queda de una cierta operación sintética (1974:253), en cuanto residuo material, empírico, tan indeseable como peligroso (capaz de transformarse en una máquina castradora, máquina materialista, 54). La constatación primordial de Derrida en este texto, es que el pensamiento del resto no puede ser comprendido por la tradición filosófica que encuentra uno de sus momentos cúlmines en Hegel (1974:7), pues para Hegel el movimiento general de la *Aufhebung* no puede/debe dejar ningún resto, debe ser, por el contrario “total e infinita” (156).

²⁸ “L’orexis, c’est d’ailleurs le nom pur désir en général. L’anorexique ce n’est pas seulement celui ou celle qui ne peut pas manger, mais au sens étymologique quelqu’un qui a perdu le désir, le non-désirant, le désir de manger étant ici le symbole du désir en général, ce que tous les désirs partagent entre eux” (20, 1, 08/11/89 :20).

A esta dietética se llega justamente describiendo cómo el comer – al – otro (*manger l'autre*), “tropo auténtico” de la auto – hetero – afeción como origen de la significación es también “tropo auténtico” de la relación social misma con el otro y, por tanto, la base de toda ética y política. Al explicitarlo en el seminario del 89 – 90, Derrida se ve forzado a hacer variar el *manger l'autre* en un *manger avec l'autre*, donde el “con” (*avec*) se vuelve así determinante. Porque comer – al – otro puede siempre intercambiarse con un comer – con – el – otro, y es esta variante la que hace del comer – al – otro la condición de posibilidad de la comunidad. Sin embargo, esta posibilidad no está dada sólo por la inmediata asociación que puede hacerse del comer – con – otro con la partición o el compartir el alimento (*partage du repas*), que es en efecto la base de la una comunidad como la Cristiana, cuyo lazo está asegurado por dicha convivialidad. Pues no es sino el acto de repartir el pan de la eucaristía el que, mediante una función simbólica presenta el cuerpo de Cristo, opera “como alimento para nuestras almas y como lo que unifica la comunidad de los fieles” (DERRIDA, 20, 2, 22/11/89:64)²⁹. Sobre todo en el paradigma Cristiano de comunidad, pero en general en cualquier otra, “La comensalidad, la convivialidad pacífica, la comunidad amistosa” (DERRIDA, 20, 3, 13/12/89 : 124) se vinculan internamente, y bien puede decirse que no hay comunidad sin dicho sentarse juntos a la mesa.

Sin embargo, la cuestión del “con” del “comer – con” no puede zanjarse tan fácilmente. Pues el comer – con, si bien constituye una nueva formulación del “comer” metonímico con que la filosofía se explica a sí misma y la relación con cualquier – radicalmente otro (*tout autre*), no supone una distinción absoluta respecto del comer – al – otro. Como dice Derrida (20, 3, 13/12/89 :124),

Pero “con” podría, por otro lado, en el suspenso de su sentido, designar también una modalidad del “comer al otro”: en este último caso, se come con otro, como se dice que toma su desayuno *con* un café, pan, mantequilla

²⁹ Derrida says: “comme la nourriture de nos âmes (ut) et comme (ut) la communauté unie des fidèles”. Derrida, following the authors of Port Royale again emphasizes that bread can cover-uncover the body of Christ specifically, in the Eucharistic ceremony, by the sentence “hoc est meum corpus”. In a performative way, or through a speech-act, a certain meaning is given to bread as a thing. How can we not consider the bread as the body of Christ in other contexts? Derrida says: “‘Ceci est du pain dans ce moment, ceci est mon corps dans cet autre moment’, ces deux attributs se rapportant au même sujet, dans la confusion du même pronom démonstratif, les auteurs ne voient là aucune difficulté dès lors qu’on tient compte su temps, de, je cite, ‘l’addition su temps’ et du fait que l’esprit, je cite encore, ‘suplée tout ce qui n’est pas exprimé’. L’addition du temps, cela ne veut pas dire simplement qu’on ajoute du temps ou que le temps s’ajoute ou se donne en plus, mais qu’on ajoute la considération su temps, la prise en compte de la différence entre ce maintenant ci et ce maintenant là, de cette différence dans la présence du présent”

y mermelada, como se bebe vino *con* queso o come se cena *con* pescado crudo³⁰.

Comer – con el otro puede significar, a la vez, tanto comer *acompañado del otro* como comer *al otro como acompañamiento* de una comida. Cuestión de compañía y de acompañamiento, dice Derrida. Esto es lo que introduce en el centro de la preocupación alimenticia en su cariz político una relación de incorporación necesaria del otro, que en otros textos ha sido caracterizada como trabajo de duelo (*travail du deuil*). En el nombrado *Politiques de l'amitié*, pero sobre todo en *Spectres de Marx* de 1993, Derrida sostiene que la auto – afeción como auto – hetero – afeción – es decir, como auto – afeción que nunca puede ser pura en tanto está determinada por la relación con una alteridad – puede ser entendida a partir de la figura del duelo: una relación con el otro en su muerte, a través de esa muerte, como la experiencia de la anacrónica temporalidad de su muerte. Este trabajo de duelo es también descrito como un trabajo de encriptación del otro, que refiere directamente a un movimiento de incorporación o introyección del otro (1993a:160) a partir de una experiencia afectiva que es también aprehensiva. Aprehender al otro, esto es, formalizar la experiencia afectiva de su encuentro, es para Derrida – y para una larga tradición que probablemente apunta a Hegel como un comienzo explícito – la base para la mismidad como *ipseidad* en todas sus posibles formas. Muchas veces Derrida enfatiza que el duelo es “originario”, i.e. que no se reduce a una determinada afeción, entre muchas otras que le ocurrirían a un ser ya constituido. La cuestión es más bien inversa, pues el duelo “instaura la relación conmigo mismo y constituye, en la *différance* – ni interna ni externa – que la estructura, tanto la egoidad del *ego* como toda *Jemeinigkeit*. La muerte del otro, esa muerte del otro en mí, es la única muerte nombrada en el sintagma ‘mi muerte’[...]” (DERRIDA, 1998:123).

Esta última cita contiene dos elementos que permiten conectar la cuestión de la auto – afeción con el duelo y, finalmente, también con el comer – al/con – otro: 1) el desplazamiento trópico que, por la naturaleza retórica del discurso filosófico, hace de la auto – afeción un gesto de incorporación cercano a la alimentación; y 2) la referencia a ambas cuestiones en cuanto condiciones para la configuración de la *ipseidad* que, en un movimiento

³⁰ mis énfasis V.C. mais ‘avec’ pouvait d’autre part, dans le suspense de son sens, désigner aussi un modalité du ‘manger l’autre’ : dans ce cas là, on mange avec l’autre, comme on dit prendre son petit déjeuner **avec** du café, du pain beurré et de la confiture, comme on boit du vin **avec** le fromage ou comme on dine **avec** du poisson cru

de auto – identificación, también se divide a sí misma. La incorporación en la forma del comer – al/con – otro es otro nombre para el duelo, y el duelo es otro nombre para esa auto – hetero – afección que constituye la estructura misma de la subjetividad y del sentido como anclado a ella; pero que lo hace fracturando la identidad, difiriéndola internamente. La relación con el otro es lo que comanda este movimiento introyectivo, que impide, por tanto, una completa asimilación. Así como toda alimentación deja restos in – asimilables, el duelo tiene que lidiar con la necesidad de encriptar al otro sin poder “ontologizar” sus restos, es decir, sin entender su muerte desde la idea de la muerte “efectiva” que la hace un contrario absoluto de la vida (Derrida, 2006:24). La figura del duelo originario, dice Derrida asimilándola directamente a la cuestión de la alimentación en el seminario del 89 – 90, implica la interiorización introyectiva o incorporativa del otro, que no le sobreviene después a una identidad ya constituida; por el contrario “ella está en el origen mismo de la identificación consigo, ella la vuelve posible *fracturándola, dividiéndola, heterogenizándola*” (20, 1, 08/11/89:24)³¹

CONCLUSIONES

Las referencias a la boca, a lo que entra y sale por la boca y, por secuencia, lo que entra y sale también por otros orificios del cuerpo, que son los pasos fronterizos entre su interior y lo exterior, están presentes en muchos textos derridianos, sin haber sido todavía sistematizados. Solo por nombrar algunos de estos lugares, señalaremos *La palabra soplada*, donde en un diálogo con Artaud se muestra que la función de *organización* de un cuerpo mediante sus órganos se produce siempre a partir de sus orificios: puertas de entrada y de salida, y entre ellos en especial la boca, por donde entran los elementos más sustanciales de la vida: el aire y el alimento (DERRIDA, 1967b:280). O *Glas*, de 1974, donde las temáticas de la lactancia, el vómito, los restos escatológicos, el gas (de la fermentación por aire) y la antropofagia son pivotaes para todos el recorrido a través de Hegel y Genet. Como se establece también en el seminario del 89 – 90, en la boca como entrada y salida se mezcla tanto el alimento como el aire, la materia del lenguaje y su virtualización misma a partir de la oralización³². En

³¹ “Donc l’intériorisation introjective ou incorporative de l’autre ne survient pas après coup à une identité constituée, elle est à l’origine même de cette indetification à soi, elle la rend possible en la fracturant, en la divisant, en l’hétérogénéisant”.

³² Quant à l’air qui passe par la bouche, quant au souffle ou à l’esprit, quant à la respiration, à l’expiration, à l’inspiration, au soupir, soit que ce pneuma ou cette psyché orale assurent la vie,

el presenta trabajo se ha mostrado cómo la alimentación como figura trópica puede nombrar al lenguaje mismo en cuanto siempre retórico – i.e. sustentado por una metaforización originaria –, sino también específicamente, a la lógica del discurso filosófico, en cuanto ella opera apropiándose de discursos ajenos. En ambos casos, el movimiento que comienza con un “llevarse a la boca”, continua con la digestión y termina con la defecación, es un modo trópico adecuado para explicar la dinámica de la textualidad en general.

Esta tesis puede ampliarse así hasta el mismo “movimiento” de la comprensión como idealización de lo otro, e incluso hasta la relación con el otro a partir de la figura del duelo en cuanto originaria forma de dicha relación. “Pensar”, en general y en todas sus formas (comprender, idealizar, aprehender, significar, hablar, sentir, relacionar, etc.) es siempre una incorporación de lo otro y un traspaso de la frontera que divide lo interior de lo exterior: es como comer. Pero no es un similitud lineal y continua, un traspaso analógico por isomorfía: no es que “comer” sea un significado familiar y “pensar” no, por lo cual nos sirve, en cuanto idea sensible, para entender una inteligible. Más bien, el sentido mismo del pensar debería obtenerse de la esencia de la alimentación adecuadamente pensada, y vice versa. El comer no es una metáfora del pensar (en sentido corriente) sino que pensar y comer deben entregarse mutuamente su sentido. He ahí el horizonte desde el cual, para Derrida, la alimentación como tropo filosófico se vuelve insoslayable para sus meditaciones. Siguiendo a P. Llored (2014) siempre pueda decirse que la deconstrucción es “una filosofía del canibalismo generalizado”³³ que, *comiendo* al otro – en una auto – hetero – afección, originalmente metafórica y enlutada –, intenta siempre también, *a la vez*, desestabilizar todas las figuras del sacrificio carnívoro: cuando estas operan a la base de una teoría fuerte de la soberanía como “autoridad del *ipse*, del sí mismo, del propio sí mismo” (Derrida, 2009: 68)³⁴, ya sea directamente

l'oxygénation du sang, soit qu'ils conditionnent la vocalisation de la langue, ce n'est pas parce que nous allons parler de nourriture que nous l'oublierons (p. 3, 1^o)

³³ Llored destaca el nudo con el que debe lidiar la deconstrucción del logocentrismo, toda vez que está ligado con un sacrificio carnívoro d el/lo otro. En su texto describe un lazo inseparable entre voz, boca que come, falo, carne animal, de modo que puestas todas juntas solo pueden formar una tautología: “Tous ces mots sont tautologiques car ils profèrent tous le même désir cannibale de manger l'autre, à la fois réellement et symboliquement, distinction qui perd sa signification dans cette structure sacrificielle de pensée, laquelle est vécue sur le mode ultraviolet de la dénégation autorisant et légitimant tous les euphémismes. Derrida nomme explicitement et courageusement le meurtre au cœur même du sacrifice carnivore comme opération centrale de ce cannibalisme généralisé, lequel acquiert toute sa puissance souveraine dans l'ordre du politique comme ordre sacrificiel dominant tout l'Occident”.

³⁴ Derrida (2008: 92-93): “[...] el soberano aparecía casi siempre en la figura masculina del rey, del amo, del jefe, del padre de familia o del marido –de la *ipseidad* del *ipse* que, hace algunos años, al leer a

en el terreno de lo político, como también en el del lenguaje, el discurso y hasta el pensamiento.

SALVATERRA, V. C. Eating what its other: rhetorics of eating; a reading of Jacques Derrida's unpublished seminar *manger l'autre* (1989 – 1990). *Transformação*, Marília, v. 43, n. 4, p. 343-368, Out./Dez., 2020.

Abstract: In the unpublished seminars given in the United States and France between 1989 – 1991, *Manger l'autre: Politiques de l'Amitié* and *Rhétoriques du Cannibalisme*, J. Derrida analyzes the rhetorical function that philosophical texts of the Western tradition give to the act of eating. As an act of incorporation of the alien and a gesture of trespassing the border between the exterior and the interior, eating has been used as a metaphor for the processes of understanding and idealization, as well as for the general dynamics of the relationship with other. Nevertheless, this tropic function of food reaches the very logic of philosophical discourse, as being also rhetorical. We analyze these functions by showing that they are structural to philosophy in general and special topics of Derrida's work in all his texts.

Keywords: Derrida. Cannibalism. Metaphor. Food. Philosophy.

REFERENCIAS

ARISTÓTELES. **Del sentido y lo sensible**. En *Obras Completas*, Tomo III. Buenos Aires: Bibliográfica Omega, 1967.

ARISTÓTELES. **Tratado del alma**. Madrid: Gredos, 1978.

ARISTÓTELES. **Ética Nicomáquea, Ética Eudemia**. Madrid: Gredos, 1985.

CAMPOS, V. **Violencia y fenomenología**. Derrida entre Husserl y Levinas. Santiago: Metales pesados, 2017.

DALFEN, J. **Plato**: Gorgias. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

DURÁN, C. La distracción de sí. Derrida y la auto – afección. **Trans/Form/Ação**. vol.38 n.2 Marília May/Aug. 2015.

Benveniste, subrayamos que, en su etimología misma (véase la voz «hospitalidad» en *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*), implica el ejercicio del poder por parte de alguien que basta con designar como *si mismo, ipse*. El soberano, en el sentido amplio del término, es aquel que tiene el derecho y la fuerza de ser y de ser reconocido como *si mismo, el mismo, propiamente el mismo que sí*.

DERRIDA, J. **Théorie du discours philosophique**. La métaphore. Seminario inédito archivado en la Derrida Collection /Critical Theory Collection/ Special Collections and Archives/ UCI Library, California, USA. Box 20, files 1 – 4, 1969 – 1970.

DERRIDA, J. **Manger l'autre**: politiques de l'amitié. Seminario inédito archivado en la Derrida Collection /Critical Theory Collection/ Special Collections and Archives/ UCI Library, California, USA. Box 10, files 8 – 15, 1989 – 1990.

DERRIDA, J. **Rhétoriques du cannibalisme**. Seminario inédito archivado en la Derrida Collection /Critical Theory Collection/ Special Collections and Archives/ UCI Library, California, USA. Box 20, files 13 – 15, 1990 – 1991.

DERRIDA, J. **Introducción a “L'origine de la géométrie” de Husserl**. Paris: Presses Universitaires de France. 6ta edición, 1962.

DERRIDA, J. **De la grammatologie**. París: Minuit. Edición castellana de 2005, México: Siglo XXI. Traducción de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, 1967a.

DERRIDA, J. **L'écriture et la différence**. Paris: Seuil, 1967b.

DERRIDA, J. **Marges de la philosophie**. Paris: Minuit. Edición castellana de 2010, Madrid: Cátedra. Traducción de Carmen González Marín, 1972.

DERRIDA, J. **Glas**. Paris: Galiée, 1974.

DERRIDA, J. **Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl**. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

DERRIDA, J. **Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale**. Paris: Galilée, 1993a.

DERRIDA, J. **La voix et le phénomène**. Paris : PUF – Quadrige, 1993b.

DERRIDA, J. **Politiques de l'amitié**. Paris: Galilée, 1994.

DERRIDA, J. **Aporías**. Morir – esperarse (en) los límites de la verdad. Traducción de Cristina de Peretti. Madrid: Paidós, 1998.

DERRIDA, J. **Hay que comer bien**. El cálculo del sujeto. *Confines*, n. 17, Buenos Aires. Traducción de Virginia Gallo y Noelia Billi, revisada por Mónica Cragolini, 2005.

DERRIDA, J. **Aprender a vivir por fin**. Entrevista con Jean Birnbaum. Buenos Aires: Amo – rrotu. Traducción de Nicolás Bersihand, 2006.

DERRIDA, J. **Seminario la bestia y el soberano**. Volumen I (2001 – 2002). Buenos Aires: Manantial. Traducción de Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, 2008.

DERRIDA, J. **La retirada de la metáfora**. En Phyché. Invenções del otro. Buenos Aires: La Cebra. Traducción de Patricio Peñalver, 2017.

FARRELL, D. All You Can't Eat: Derrida's Course, “Rhétorique Du Cannibalisme” (1990 – 1991). **Research in Phenomenology**. Vol. 36, pp. 130 – 180, 2006.

FISCHLER, Claude. **El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo.** Barcelona: Anagrama, 1995.

KANT, I. **Antropología en sentido pragmático.** México: FCE, 2014.

LLORED, P. **Comment ne pas manger l'autre.** Rue Descartes n° 82, Collège international de Philosophie, 2014

NIETZSCHE, F. **Escritos sobre retórica.** Madrid: Trotta, 2000.

PLATÓN. **Diálogos II.** Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menon, Cratilo. Madrid: Gredos, 1987.

PLATÓN. **Diálogos III.** Fedón, Banquete, Fedro. Madrid: Gredos, 1988a

PLATÓN. **Diálogos IV.** República. Madrid: Gredos, 1988b.

PLATÓN. **Diálogos VI.** Filebo, Timeo, Critias. Madrid: Gredos, 1992.

Recibido: 15/11/2017

Accito: 27/12/2019

COMENTÁRIO: TÓPICA DEL TROPISMO: SOBRE LA METÁFORA ALIMENTARIA

Cristóbal Durán Rojas¹

Referência do texto comentado: SALVATERRA, Valeria Campos. Comer al otro: retóricas de la alimentación: Una lectura del seminario inédito *Manger l'autre* de Jacques Derrida (1989 – 1990). **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 4, p. 343 – 368, 2020.

Quisiera preguntarme en qué sentido se puede afirmar que comer constituye una metáfora. Ello supondría, posiblemente, que la metáfora ya cuenta con un lugar. ¿Hay un comer que no sea en sentido metafórico? ¿Comer es una metáfora cuando la advertimos como tal, metafóricamente? Como se sabe, en el primer apartado de *Ecce Homo*, Nietzsche presenta una pequeña doctrina de la alimentación. De la alimentación depende la salvación de la humanidad, nos dice. Y formula así su cuestión central: “¿Cómo has de alimentarte en tu caso para lograr tu máximo de fuerza, de *virtú* [vigor] al estilo del Renacimiento, de virtud libre de moralina?” (NIETZSCHE, 2016, p. 796). La alimentación, asociada a la fuerza y al vigor, tendría efectos en el espíritu: así, el espíritu alemán sería una indigestión, que procede de “intestinos revueltos” y “no llega a dar término a nada” (NIETZSCHE, 2016, p. 797). O la dieta inglesa, ese “canibalismo”, “que le confiere al espíritu pies pesados”. El espíritu se indigesta o se enlentece, y ello interpela al modo en que se alimenta el filósofo, la filósofa. Los pensamientos que se acercan con pies de palomas se muestran aquí pesados, revueltos. El cuerpo que escribe “tiene que *conocer* el tamaño de su estómago” (NIETZSCHE, 2016, p. 797) – pero

¹ Profesor asociado de la Facultad de Educación y Ciencias Sociales, Universidad Andrés Bello, Santiago – Chile.  <https://orcid.org/0000-0001-7442-6627>. E-mail: cristobal.duran@unab.cl

<http://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n4.23.p349>



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

hay que preguntarse en qué sentido es preciso una metáfora para pensar *entre* el estómago y el conocimiento.

La metáfora es un ejercicio de sustitución, un transporte que transforma el sentido. Hay una tesis sobre la metáfora puesta en juego cuando se habla de todo lo asociado al acto de comer. Tanto Salvaterra (2020) como Nietzsche estarían de acuerdo en que no se puede silenciar a la alimentación. Pero para Salvaterra (2020), como lo muestra en su texto, la alimentación es una trópica, que hace del comer (*comer-algo-otro*), “una figura clave de desplazamiento o transposición semántica para referir oblicuamente a temas que son, *de hecho y de derecho*, los más importantes para el discurso filosófico”. Referir oblicuamente: esa es la labor de la metáfora. Pero no creamos que se trata de una metáfora “en sentido corriente”, como nos recordará Salvaterra (2020) más de una vez: su función no es tan sólo ilustrativa para referirse al concepto. En realidad, la alimentación auxilia a la discursividad filosófica: le permite a esta *asimilar e introyectar* normatividades discursivas ajenas y, mediante ese gesto, le permite soñar con que ella se desentiende del comer, o lo trata sólo como un “tema”.

Tengo la impresión de que Salvaterra (2020) nos recuerda que hay, en vilo, una cuestión del comer. Y que ella está mucho antes de que adoptemos una posición, una *tesis* respecto a ella. Pareciera entonces no ser un tropo entre otros. ¿O sí lo es? ¿Qué sucedería si fuera *el tropo de los tropos*? ¿Si fuera la fuente, el lugar desde el cual emana el movimiento generalizado de una trópica? Una retórica de la alimentación preside el argumento, ya que el gesto alimenticio reproduce la metaforicidad, que responde a una “dinámica de *incorporación*”. Una metáfora que, sin embargo, es un “tropo de sustitución metonímica que le es fundamental”, “que deja al descubierto su dinámica estructural de envíos sin origen determinable”, y que exige que nos preguntemos por qué la metáfora sería una metáfora de la metonimia, y viceversa. Salvaterra (2020) advierte que ello se debe a que esta metáfora-metonimia hace uso de lo exterior para nombrar lo interior. Esto nos da una idea del poder y la primacía de la metáfora, ya que incluso ella puede pasar por metonimia. ¿Por qué la metáfora?

Salvaterra (2020, p. 352) leerá Derrida para afirmar que “[...] la lógica del discurso filosófico consiste [...] en una lógica de la incorporación a partir de la metaforización” (“introyección” e “*incorporación*”, dirá, subrayando esta última) y para afirmar que la metaforización podría designar, también, a “*la forma general de la introyección de un elemento alógeno en el discurso filosófico*” (Salvaterra (2020) subraya a Derrida). ¿Comer es incorporar o introyectar? ¿O

acaso sería lo mismo? No intentamos hacer aquí una pregunta crítica, para discernir sus fronteras, si es que las hay. La metafórica generalizada de Derrida, y que Salvaterra (2020) suscribe para prolongarla en su propia generalización de la metafórica del comer parece requerir de ambas, parece arrastrar a ambas. Metáfora/metonimia, incorporación/introyección: todas ellas parecen encaminarse a mostrar que la estructura retórica de la filosofía tiene una forma alimenticia, e incluso “la esencia misma de la retórica no podría ser explicada de modo “propio” más que por dicha metáfora”. Metáfora y metonimia se confunden para subordinarse a la alegoría, como asimilación de lo otro en el discurso. Gracias a ella la metáfora puede ser designada como “mecanismo de aprehensión de lo ajeno”.

Una vez más. ¿Por qué recurrir a la metáfora se podría preguntar? Pese a que la generalización de la metafórica impide distinguir entre la figura y lo figurado, nos volvemos a preguntar por qué el tropo del comer nombra “propiamente” la incorporación (otro tropo), precisamente cuando la alimentación “aparece como la metaforización por excelencia de la metaforicidad estructural del discurso filosófico”. Tan sólo hacia el final del artículo nos encontramos con la cuestión hacia la cual Salvaterra (2020) parecía conducirnos. En tanto incorporación de lo otro, “pensar” “es como comer”. Pero en “el sentido mismo del pensar debería obtenerse de la esencia de la alimentación adecuadamente pensada, y vice versa. El comer no es una metáfora del pensar (en sentido corriente) sino que pensar y comer deben entregarse mutuamente su sentido”. Eso nos dice al concluir su artículo. Pensar *adecuadamente* el comer nos entregaría el sentido “mismo” del pensar. No tendremos ocasión de detenernos en esto. Sólo dejaremos consignada la pregunta. ¿En qué consistirá esta adecuación y este sentido, precisamente si las significaciones aquí, dadas sus contaminaciones, ya no tienen una delimitación precisa? (Zourabichvili, 2011, p. 67)

¿Por qué nos representamos algo yendo desde una metáfora hacia otra? ¿Por qué el pensar parece requerir una estructura referencial, un juego de remisiones? Derrida ha podido descubrir un momento antimetafórico. Leyendo la distinción entre introyección e incorporación, tal como son trabajados por Abraham y Torok (1987) para comprender los procesos de identificación psíquica, descubre una literalidad asociada a la incorporación. La incorporación pretende cumplir en sentido propio lo que solo tiene un sentido figurado. Es una batalla contra la pérdida, que al no poder ser introyectada, se transforma en una incorporación imaginaria y objetivante de

lo que se perdió. Por eso, se desencadenaría un proceso de desmetaforización, que consistiría en tomar al pie de la letra lo que se entiende en sentido figurado. La incorporación es un rechazo de introyectar y, pese a ello, adopta la forma de introducir un objeto en el cuerpo. La incorporación literalmente cumple la metáfora de la introyección, al sustituir a esta última. Ciertamente el límite es equívoco entre ambas. Pero la incorporación supone una destrucción activa de la figuración, una revocación del acto de introyectar. Sin embargo, Derrida no puede abandonar el círculo de la metáfora: la incorporación “*realiza* la metáfora oral que preside la introyección” (DERRIDA, 1976, p. 56), se come para no introyectar y, de este modo, la metáfora “se toma ‘literalmente’ para rechazar su eficacia introyectiva” (DERRIDA, 1976, p. 56). Una metaforización precede a la desmetaforización, y gobierna sus movimientos.

La metáfora parece insoslayable. Impone su buen sentido o su sentido común. Me pregunto si no hay una literalidad que atormenta las estructuras que se pretenden metafóricas, no una que permita fijar la metáfora, sino mostrar cómo cambian las contaminaciones que sus entrecruzamientos producen. Y que quizá permitan entender que no hay nada de metafórico en la afirmación nietzscheana de un espíritu que es una indigestión. Esa literalidad no tendría relación con tratar de fijar una metáfora como si ella adquiriera un sentido propio. En ese sentido, no sería una lucha *contra* la metáfora. Zourabichvili (2011, 47 ss.) se ha preguntado por qué seguir haciendo alusión a las distribuciones de la lengua a la hora de pensar los conceptos. ¿Por qué no más bien fugar los recortes preestablecidos, y seguir los cambios intensivos que adquieren las palabras trazadas, antes que definir sus movimientos según su capacidad de remitir a otras?

REFERENCIAS

ABRAHAM, N.; Torok, M. **L'écorce et le noyau**. París: Flammarion, 1987.

DERRIDA, J. Fors: Les mots anglais de Nicolas Abraham et Maria Torok. In Abraham, N.; Torok, M. **Cryptonymie. Le verbier de l'homme aux loups**. París: Flammarion, 1976, p. 7-73.

NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**. Cómo llega uno a ser lo que es. Obras completas, Volumen IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición. Madrid: Tecnos, 2016, p. 773-859. Traducción y notas de Manuel Barrios Casares.

SALVATERRA, V. C. Comer al otro: retóricas de la alimentación: una lectura del seminario inédito *manger l'autre* de Jacques Derrida (1989 – 1990). **Trans/Form/Ação**: Revista de Filosofia da Unesp, v. 43, n.3, 2020.

SALVATERRA, Valeria Campos. Comer al otro: retóricas de la alimentación: Una lectura del seminario inédito *Manger l'autre* de Jacques Derrida (1989 – 1990). **Trans/Form/Ação**: revista de filosofia da Unesp, vol. 43, n. 4, p. 343 – 368, 2020.

ZOURABICHVILI, F. **La littéralité et autres essais sur l'art**. París: Presses Universitaires de France, 2011.

Recebido: 22/10/2020

Accito: 26/10/2020

**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/1EPjItk7cFoCL4jfxVCxSD9_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/VFU31CAKBPKGSAECDMTE3ACYGPJS2INSA 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.

